UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01514200 3

HISTOIRE

DU

DROIT DES GENS

ET DES

RELATIONS INTERNATIONALES

—

TOME XVII

LA RELIGION DE L'AVENIR

Bruxelles. — Typ. de A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, boulevard de Waterloo, 42.

43823e

ÉTUDES

SUR L'HISTOIRE DE L'HUMANITÉ

LA RELIGION DE L'AVENIR

PAR

F. LAURENT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND

113819
2/6/11

PARIS
LIBRAIRIE INTERNATIONALE
15, BOULEVARD MONTMARTRE, 15

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET C°, ÉDITEURS
A BRUXELLES, A LEIPZIG ET A LIVOURNE

1870

Tous droits de traduction et de reproduction réservés

SEEN BY
PRESERVATION
SERVICES
1992
DATE... FEB 2 .....

JX
1305
L38
1861
v.17-18

LIVRE PREMIER

LE CHRISTIANISME TRADITIONNEL

CHAPITRE PREMIER

LE CATHOLICISME

---

§ 1. Le catholicisme est-il réformable?

I

La question que nous posons paraît paradoxale. Comment demander si l'on peut réformer une religion qui prétend être l'expression de la vérité absolue? Au quinzième siècle on parla beaucoup de réformation de l'Église, mais on entendait par là les abus de la cour de Rome, abus qu'avait engendrés la toute-puissance du souverain pontife. Conciles sur conciles se réunirent et, après ce long travail, l'Église resta ce qu'elle avait été. Quand on ne donne pas satisfaction aux besoins légitimes de réforme, les révolutions deviennent inévitables. C'est ce qui arriva au seizième siècle. Luther et Calvin dépassèrent de beaucoup les timides essais des conciles. Au lieu d'une réforme, on eut une révolution. L'Église catholique refusa d'entrer dans cette voie. Alors s'accomplit la séparation, et le schisme dure encore après trois siècles; il durera aussi longtemps qu'il y aura un christianisme traditionnel.

Ce qui se passa au seizième siècle, nous révèle l'avenir. L'Église pourrait à la rigueur accepter quelques réformes dans sa discipline; mais elle n'y consentira pas, parce que, une fois la porte ouverte aux changements, il est difficile d'arrêter le cours des idées. Il s'est élevé des voix en faveur de l'abolition du célibat. Si l'on faisait droit à ces vœux, la confession tomberait, et le sacrement de la pénitence entraînerait dans sa ruine tout l'édifice du catholicisme. L'Église comprend la fatalité de sa position; ainsi s'explique la résistance obstinée qu'elle oppose à tout projet de réforme. Il y en a qui admirent cette inébranlable constance; à vrai dire, il n'y a point là de vertu, ce n'est que l'instinct de la conservation. Voilà comment il se fait que l'Église semble braver les tempêtes qui ébranlent l'Europe depuis la fin du dernier siècle. La barque de saint Pierre est agitée par les flots que soulève l'orage, parfois on la dirait engloutie, mais elle revient bientôt à la surface, saine et sauve au milieu des tourmentes de la nature. En 1848, on croyait que le monde allait finir. Les plus vieilles monarchies étaient ébranlées jusque dans leurs fondements; pour échapper à une ruine certaine, elles firent à l'envi des concessions à la démocratie triomphante. Cette même année, un concile s'assembla à Würzbourg : les évêques allemands vont-ils imiter les parlements de Francfort, de Berlin et de Vienne?

La première pensée et le premier décret des évêques fut de dire « qu'aucun artifice, qu'aucune puissance du monde ne pourraient les détacher de la sainte fidélité par laquelle l'épiscopat allemand se rattache, ferme et unanime, au vicaire de Jésus-Christ sur la terre. » Les prélats ne songent pas même à délibérer « sur la part qu'on leur demande d'abandonner de la vérité éternelle, de la doctrine du crucifié, sur la part que l'on voudrait qu'ils fissent aux nouveautés funestes, aux discussions d'une fausse science, à ceux qui confondent la vérité divine avec le mensonge. » Ils proclament « que la vérité est éternelle et immuable comme Dieu même qui nous l'a donnée dans son Fils unique; que l'Église l'a reçue de son divin fondateur comme un héritage céleste, qu'elle la conserve dans son sein, par la vertu du Saint-Esprit et la transmet de génération en génération, malgré toutes les attaques de l'esprit de mensonge. « C'est pourquoi nous tous, s'écrient les évêques, nous nous sommes donné la main dans une joyeuse unanimité

pour maintenir, pour étendre cette vérité divine dans laquelle seule se trouve le salut. » Suit le second décret : « Nous vivrons, nous mourrons dans cette vérité, pour cette vérité, et pour y conduire les troupeaux que Dieu nous a confiés (1). »

Voilà l'esprit de l'Église. Si jamais elle avait pu se laisser aller aux exigences du temps, à la pression des circonstances, c'était en 48, alors que la démocratie déchaînée menaçait de tout bouleverser. L'Église resta immobile, parce que la loi de son existence lui commande d'être immuable. Tel est le secret de sa force apparente : c'est la force de la mort, car l'immobilité, c'est la mort. On croyait en 47 que Pie IX inaugurerait une ère nouvelle du catholicisme, on rêvait l'alliance de la liberté et de la religion, on allait jusqu'à supposer que le pape renonçait au dogme que hors de l'Église il n'y a point de salut. Étrange illusion! Le pape crut devoir détromper le monde catholique. Pie IX venait de porter les premiers décrets qui excitèrent tant d'enthousiasme en Italie et dans toute la chrétienté, parce qu'on espérait que le souverain pontife se placerait à la tête du mouvement libéral. Il avait accordé le pardon aux condamnés politiques qui gémissaient dans les prisons ou dans l'exil. Cette indulgence, qui était une chose si nouvelle, fit croire, c'est Pie IX lui-même qui le dit, que le pape regardait non seulement les fils de l'Église, mais tous les hommes quelque éloignés qu'ils fussent de l'unité catholique, comme étant également dans la voie du salut, et pouvant parvenir à la vie éternelle. Le saint-père trouve à peine des paroles pour exprimer le sentiment d'*horreur* qu'il éprouve à cette seule pensée. « C'est une nouvelle et cruelle injure, s'écrie-t-il, que nos ennemis lancent contre nous. Oui, nous aimons tous les hommes de la plus profonde affection de notre cœur, mais non autrement, toutefois, que dans l'amour de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a déclaré que ceux qui croiraient et seraient baptisés, seraient sauvés, et que ceux qui ne croiraient pas, seraient condamnés. Que ceux-là donc qui veulent être sauvés, viennent à cette colonne, à ce fondement de la vérité, qui est l'Église; qu'ils viennent à la véritable Église du Christ qui brille par la parfaite unité de la foi. Que tous

(1) Actes du concile de Würzbourg, lettre pastorale. (*Journal historique et littéraire*, t. XV, pag. 419, 420.)

ceux qui sont nos adversaires se souviennent que le ciel et la terre passeront, mais qu'aucune des paroles du Christ ne peut jamais passer; que *rien ne peut être changé dans la doctrine* que l'Église catholique a reçue de Jésus-Christ pour la conserver, la défendre et la prêcher (1). »

Ainsi l'immutabilité est de l'essence du catholicisme. Sur ce point les catholiques sont unanimes. Nous avons entendu l'épiscopat allemand, nous venons d'entendre le pape. Voici les catholiques libéraux qui parlent comme les ultramontains. Ils pourraient se laisser séduire par le désir de ramener la société moderne dans le sein de l'Église, en accommodant la doctrine aux vœux du siècle. Une Revue, fondée pour défendre le catholicisme libéral, c'est à dire, l'union de la religion et de la liberté, s'est posé cette question, s'il y a dans les divers pays chrétiens, et notamment en France, une tendance pareille : « Existe-t-il, parmi les défenseurs du catholicisme, une *école de transaction*, disposée à une sorte de compromis entre la révélation divine et le rationalisme? » Le *Correspondant* répond qu'il ne connaît aucun partisan d'une semblable école (2). Cependant il avoue que c'est un des dangers de notre temps, que le danger est réel et qu'il préoccupe de hautes intelligences. Il faut donc qu'il y ait dans les esprits une tendance à unir la raison et la foi, comme il y a bien certainement une école qui veut réconcilier le catholicisme avec la liberté. Et n'y aurait-il pas une certaine liaison, une espèce de parenté entre les deux mouvements? Là est sans doute le danger que le *Correspondant* signale.

C'est un homme religieux, un abbé qui pose la question et qui répond. Il demande quel serait l'objet de cette transaction entre le rationalisme et certains catholiques? Ce serait la foi catholique elle-même. Mais le catholicisme peut-il faire l'objet d'une transaction? Quand on parle de transiger, il s'agit de choses *douteuses*, *incertaines*, d'un *procès non jugé*, d'un *objet ambigu*, *mal déterminé*, *non défini*, de *droits incertains*. C'est dans ces termes que les jurisconsultes romains définissent la transaction. Qui ne voit que

(1) *Allocution de Pie IX dans le consistoire secret*, du 17 décembre 1847. (*Journal historique et littéraire*, t. XIV, pag. 494.).

(2) *Perreyve* (l'abbé Henri), des Transactions en matière de foi. (Le *Correspondant*, t. XLI, pag. 137 et suiv.)

cette terminologie seule exclut jusqu'aux premiers principes du catholicisme? La *certitude absolue* est la première prétention de la foi catholique! *Tout* est *certain*, *tout* est fixé dans ses éléments *divins*. Il n'y a que quelques points secondaires dans certaines questions qu'elle abandonne à la liberté des écoles. Elle admet que la doctrine se développe, mais elle nie que cette explication implique aucun changement. Où donc serait l'ambiguïté? où l'indécision? où l'incertitude? Nous cherchons en vain le propre terrain de la transaction. Dans les choses qu'il faut croire, tous doivent croire. Rien n'est douteux : « Nous prétendons, conclut l'abbé Perreyve, au complet triomphe de la vérité catholique, nous réclamons l'intégrité de ses droits. Si nous en relâchons quelque chose, nous sommes des défenseurs infidèles, et qui devrons rendre à Dieu un compte sévère de notre faiblesse. »

Pour achever de connaître ce qu'il y aurait de vain et de coupable dans une pareille transaction, il faut voir l'intention qui dirigerait les parties, les conditions et les effets du contrat. Quelle pourrait être, dans une œuvre de concession, l'unique intention des catholiques? Ce serait de gagner à la foi la raison du siècle, de renverser les barrières qui la retiennent loin de l'Évangile et de l'Église. Mais ici il faut se rappeler qu'il n'y a point de transaction, si rien n'est donné, ni retenu, ni promis. Nous le demandons : Quel point de la révélation divine les catholiques abandonneront-ils au rationalisme? quel doute lui permettront-ils de retenir? quelle promesse lui feront-ils? Il n'y a point de transaction gratuite, disent les jurisconsultes. Il faudrait donc que la raison incrédule gagnât quelque chose à la transaction; mais que gagnerait-elle qui ne fût une perte fatale à la foi catholique? La raison incrédule apporterait dans le sein de l'Église le germe d'erreurs inconciliables avec la foi. Que gagneraient les catholiques à donner de tels fils à l'Église? Une révélation mixte, moitié divine et moitié humaine, ne serait digne, ni d'être donnée au nom de l'Église, ni d'être reçue au nom de la raison. Chacune perdrait tout dans cette transaction.

II

C'est dire que l'Église ne transigera jamais. Ses défenseurs exaltent cette sainte immutabilité, qu'elle tient de Dieu, immuable parce qu'il est éternel. « Pour nous chrétiens, s'écrie un orateur sacré, nous ne sommes ni du siècle passé, ni du siècle à venir, nous sommes de *l'éternité* (1). » Ces paroles sont superbes quand elles sont débitées dans la chaire de Notre-Dame; mais si on les prend au sérieux c'est de la folie, ce serait la folie de l'orgueil, si la foi aveugle n'était une excuse. Voilà des *hommes* qui osent se dire éternels, et on sait la date de leur naissance, on sait le jour où tel dogme prétendu divin a été formulé, le jour où telle superstition a été élevée à la hauteur d'une vérité absolue ! on sait les moyens humains, les intrigues, les séductions, parfois les fraudes qui ont aidé à bâtir l'édifice de l'Église, et l'on vante son éternité! Il en est de la *certitude* du catholicisme comme de son *éternité*. « Oui, dit Lacordaire, la vérité n'est qu'un nom, l'homme n'est qu'un misérable jouet d'opinions qui se succèdent sans fin, ou bien il doit y avoir sur la terre une *autorité divine*, qui enseigne l'homme, cet être nécessairement enseigné, et nécessairement trompé par l'enseignement de l'homme. » Toujours de la fiction, et toujours de la folie. L'Église est une *autorité divine!* Et les titres de cette autorité, où sont-ils? dans l'Écriture sainte, c'est à dire, dans un livre écrit on ne sait où, ni quand, ni par qui. Dans la tradition, c'est à dire dans l'ignorante crédulité des hommes. On récuse l'enseignement des hommes parce qu'ils sont trompés et trompeurs. Et l'Église ne se compose-t-elle point d'hommes? et l'histoire n'a-t-elle pas convaincu ces hommes d'erreur et de mensonge? Cependant on ose dire dans la chaire de vérité que l'autorité de l'Église représente l'*intelligence infinie de Dieu* (2)!

Puis on s'écrie que l'Église est invincible, parce qu'elle a dix-huit siècles d'existence! La confiance dans sa perpétuité, pour être un lieu commun, n'en est pas moins un nouveau trait, dirons-nous d'ignorance ou de folie : « C'est grâce à cette conviction

(1) *Lacordaire*, Conférences, t. I, pag. 15.
(2) *Idem*; *ibid.*, t. I, pag. 26.

profonde de sa perpétuité, dit un écrivain catholique, que jamais l'Église ne désespère de sa vie, et que les tempêtes qui bouleversent le monde, engloutissent les empires et anéantissent les peuples, sont impuissantes à la faire trembler pour ses jours. Tout tombe à ses côtés; seule, elle reste debout, toujours ferme et impassible, bravant tous les orages qu'apportent les siècles, et usant jusqu'au temps lui-même qui use et détruit toutes choses. Ses ennemis, s'obstinant à méconnaître le souffle divin qui l'anime, prophétisent sa mort; elle sourit de pitié, ou plutôt elle gémit de cet aveuglement qui ne remarque pas son indéfectible vitalité, enterre ces prophètes d'un jour et poursuit sa marche à travers les âges (1). » Si on plaçait cette orgueilleuse apologie dans la bouche d'un païen, les catholiques crieraient à la fatuité. Cependant le paganisme compte plus de siècles, que le christianisme ne compte d'années. Malgré cela on rirait du paganisme, s'il se disait éternel. Les catholiques ne sont-ils pas tout aussi ridicules? Quoi! ils ont à côté d'eux des religions puissantes qui gouvernaient les âmes depuis des siècles, quand Jésus-Christ vint prêcher la *bonne nouvelle*, et ils invoquent leurs quelques centaines d'années, comme un gage de perpétuité! Leur loi est une loi divine, et elle n'est pas parvenue après deux mille ans à convertir le monde! Que dis-je? ceux qu'elle a convertis la désertent, on est obligé de publier des apologies du catholicisme contre les hérétiques et les incrédules, que les incrédules et les hérétiques ne se donnent pas la peine de lire, puis on prend de grands airs de dédain à l'égard des hérétiques et des incrédules!

Nous disons que cette outrecuidance est de la folie. Les catholiques sont si convaincus de leur éternité, qu'ils s'imaginent que les ennemis de l'Église y croient également; ils mettent dans la bouche des libres penseurs ces paroles de triomphe : « *Le colosse est inexpugnable.* » Le révérend père Chastel qui a inventé cette plaisanterie, la poursuit avec un sérieux qui en augmente le mérite : « Les philosophes expérimentés, dit-il, n'osent plus engager contre le christianisme une bataille soutenue, ils n'osent plus s'opposer ouvertement contre lui. La science du clergé (?!) est

(1) *Laforêt*, les Dogmes catholiques exposés, prouvés et vengés des attaques de l'hérésie et de l'incrédulité, t. III, pag. 58.

encore telle aujourd'hui, qu'ils n'osent contester résolûment devant elle la possibilité du surnaturel, le fait historique de la révélation divine (1). » Non, les libres penseurs ne continuent point la lutte de Voltaire, mais pourquoi? C'est parce que le combat est fini, le christianisme traditionnel est mort. Il est mort dans le domaine des idées depuis des siècles. Il s'agit maintenant de recueillir dans son héritage les vérités qu'il a altérées, pour en faire la base d'un nouvel édifice. Reprocher aux libres penseurs qu'ils n'osent pas attaquer le christianisme, c'est comme si on leur reprochait qu'ils n'osent pas combattre les fables de la mythologie païenne. A chaque temps sa mission. Tant qu'il a fallu de l'audace, les philosophes n'en ont pas manqué. En dépit de la réaction catholique, ils sont si sûrs de leur victoire qu'ils dédaignent de s'occuper du christianisme traditionnel, de même qu'ils ne songent plus à faire la guerre aux dieux de l'Olympe. Jadis il fallut des Titans pour escalader le ciel imaginaire où trônaient des divinités créées par la poésie; aujourd'hui celui qui prendrait ces combats de géant au sérieux, serait profondément ridicule.

Il y a des philosophes qui méritent que les révérends pères se moquent du respect qu'ils témoignent pour le catholicisme. En France, l'école officielle, chargée d'enseigner la philosophie, se tient la tête découverte devant l'Église, au besoin elle porte des cierges dans les processions; elle croit volontiers à l'éternité du catholicisme, pourvu qu'on lui laisse ses chaires dans les colléges, et ses fauteuils à l'Académie. Il n'y a rien de commun entre la libre pensée et les philosophes qui n'osent pas penser librement ou qui n'osent pas dire ce qu'ils pensent. D'autres écrivains, plus hardis, méritent également le reproche que les révérends pères adressent à la philosophie. Ils traitent la religion catholique avec une indulgence que nous appellerons coupable, parce qu'elle donne des espérances aux partisans du passé, et qu'elle retient dans les chaînes de la superstition les faibles et les timides toujours heureux de trouver un prétexte pour couvrir leur lâcheté. Nous lisons dans une étude sur l'avenir religieux des sociétés modernes :

« A Dieu ne plaise que je semble jamais méconnaître la grandeur du catholicisme! Que de *bien* jaillit encore au sein des *eaux*

(1) Le *Père Chastel*, dans le *Correspondant*, 1859, t. XLVIII, pag. 605.

troublées de cette *fontaine intarissable* où l'humanité a bu si longtemps la vie et la mort! Même en cet âge de *décadence*, et malgré des fautes poussées à l'extrême avec une obstination sans égale, le catholicisme donne des preuves d'une étonnante vigueur. Quelle fécondité dans son *apostolat de charité!...* Comme à la vue de ces tentes rangées dans la plaine, et au milieu desquelles se promène encore Jéhovah, on est tenté, avec le prophète infidèle, de *bénir* ceux qu'on *voudrait maudire* et de s'écrier : Que tes pavillons sont beaux! que tes demeures sont charmantes!... Ah! gardons-nous de croire que Dieu a quitté pour toujours cette vieille Église! Elle *rajeunira comme l'aigle*, elle *reverdira comme le palmier*. Mais il faut que le feu l'épure, que ses appuis terrestres se brisent, qu'elle se repente d'avoir trop espéré en la terre, qu'elle ne se croie pas humiliée quand elle occupera dans le monde une position qui *ne sera grande qu'aux yeux de l'esprit* (1). »

Ainsi, selon M. Renan, la fontaine du catholicisme est *intarissable*. Il avoue qu'il est en *décadence*, mais il *rajeunira comme l'aigle*, il *reverdira comme le palmier*. Dieu a quitté la vieille Église, mais il reviendra à son Épouse; elle occupera toujours dans le monde une position *grande par l'esprit*. Que de contradictions! que de paroles sonores auxquelles on demanderait en vain un sens que la raison puisse accepter! Le libre penseur qui chante un hymne en l'honneur du catholicisme a-t-il oublié que l'essence de ce qu'il célèbre est une superstition, c'est à dire le *fait historique de la révélation divine*, que les philosophes n'osent plus contester, au dire du père Chastel? Dire que la fontaine de la superstition où l'humanité a bu pendant des siècles, est intarissable, n'est-ce pas se mettre au niveau de ces philosophes? Il y a bien d'autres choses que le libre penseur a oubliées. S'il croit à l'éternité du catholicisme, il faut qu'il croie à l'*autorité divine* de l'Église, il faut qu'il croie à l'*infaillibilité* du pape. Mais ce pape infaillible a proclamé, dans des actes solennels, que l'Église doit régner sur le monde en vertu de son autorité divine! Vous croyez à cette autorité et vous ne voulez pas qu'elle règne! Le pape infaillible a proclamé mille fois que l'Église possède la vérité absolue;

(1) *Renan*, de l'Avenir religieux des sociétés modernes. (*Revue des Deux Mondes*, 1860, t. V, pag. 790.)

comment donc serait-elle en *décadence?* A-t-elle besoin de *rajeunir* et de *reverdir*, celle qui est toujours jeune et toujours verte? Mais comme libre penseur, vous ne croyez ni à la révélation divine, ni à l'autorité divine de l'Église : comment donc pouvez-vous croire à son éternité? Vous devez croire qu'elle repose sur l'erreur, sinon sur l'imposture, et vous revendiquez pour elle l'empire qui appartient à l'*esprit!*

Laissons là les académiciens, et écoutons un homme. Quand Lamennais visita la ville éternelle, il avait des convictions catholiques que M. Renan n'a certes pas; quand il la quitta, il portait dans l'âme le germe de l'incrédulité; disons mieux, il avait abandonné la religion du passé pour la religion de l'avenir. Comment se fit cette étonnante transformation? Il pouvait boire les eaux du catholicisme à leur source première; mais il les vit si *troublées*, qu'elles lui soulevèrent le cœur : « L'un des plus beaux jours de ma vie, écrit-il de Rome, sera celui où je sortirai de ce *grand tombeau* où l'on ne trouve plus que des *vers* et des *ossements*... J'ai besoin d'*air*, de *mouvement*, de *foi*, d'*amour*, de tout ce qu'on *cherche vainement* au milieu de ces *vieilles ruines*, sur lesquelles *rampent*, comme d'*immondes reptiles*, les *plus viles passions humaines* (1). » L'Encyclique de Grégoire XVI donna-t-elle à Lamennais la conviction que l'empire de l'*esprit* appartenait à la papauté? Il écrit de Rome : « *Ceux que Jupiter veut perdre, il les aveugle.* Paroles effrayantes de vérité!... Empereurs, rois, et les *autres que je ne nomme pas*, voyez comme ils s'en vont tous, et *comme ils ont l'air d'être pressés de s'en aller*, tant ils sont attentifs à ne pas manquer une seule des sottises qui peuvent assurer et hâter leur départ. Oh! la belle procession (2)! »

Lamennais était aigri, révolté. Voici un autre visiteur de la ville éternelle. C'est un esprit calme, qui n'a aucune haine dans l'âme, aucune passion, sauf celle de la vérité. Parker, le ministre unitairien, était mourant quand il vit le pape, son entourage, et les pompes du culte catholique. On avait répandu le bruit qu'il s'était converti au catholicisme. Il pouvait boire à la source, les eaux

(1) Lettre du 10 février 1832. (*Lamennais*, Correspondance, t. II, pag. 231.) En parlant des hommes qui entouraient le pape, Lamennais dit « qu'il n'y a rien au dessous d'eux : *ambitieux, avares, corrompus...* » (*Ibid.*, pag. 232.)

(2) Lettre du 9 août 1832. (*Lamennais*, Correspondance, t. II, pag. 245.)

de l'*intarissable fontaine;* écoutons ce qu'il écrit de Rome : « La religion romaine n'est rien qu'un spectacle. Le pape est une poupée, sa vie une cérémonie ; il n'y a que ses prises de tabac qui soient réelles, et il s'en donne de la *pire manière*, comme disent les Yankees, je veux dire, à plein nez. Se convertir au *romanisme* à *Rome!* Il faudrait être *fou* pour y songer ! *Je pourrais aussi aisément me convertir au culte d'Osiris, de Horus, d'Apis et d'Isis, après avoir vu les momies de Thèbes, qu'au romanisme, après avoir vu Rome* (1) ! » Peut-il être question, après cela, de régénérer le catholicisme ? Les libres penseurs peuvent-ils penser sérieusement que des *momies* ressusciteront? que des *vers rajeuniront*, et que des *ossements reverdiront?* Est-ce sérieusement qu'ils disent que l'empire des idées, reviendra à une Église dont les sommités sont d'*immondes reptiles?* Ceux qui sont *ambitieux, avares, corrompus*, vont-ils s'*épurer par le feu,* et occuper dans le monde une position qui sera *grande aux yeux de l'esprit?*

Nous ne nions pas la ténacité et la force de résistance du catholicisme. Elle doit faire illusion aux hommes politiques pour lesquels le fait est une autorité toute-puissante. Un historien célèbre proclame que la papauté, loin d'être en décadence, est pleine de vie et de jeunesse. Macaulay ne se fait aucune illusion sur la valeur morale du catholicisme ; il le juge avec la sévérité, avec la partialité d'un protestant : c'est, dit-il, le produit de l'erreur et de la fraude, c'est un mélange de superstitions et de tromperies. Mais n'importe, il est immortel. Les religions ne changent point, elles ne subissent pas l'influence du progrès qui s'accomplit dans nos sentiments et dans nos idées. Ne voyons-nous pas des hommes très éclairés croire à des dogmes que la raison déclare absurdes? ne voyons-nous pas, dans notre siècle de lumières, les plus grossières superstitions accueillies avec faveur par les classes élevées (2)? Nous avons répondu ailleurs aux témoignages que l'historien anglais a cru trouver dans les faits pour y appuyer sa désolante doctrine (3). Les faits mêmes qu'il invoque lui donnent un démenti. Nous comprenons que le pape croie à l'éternité du

(1) *Parker*, Lettre du 5 novembre 1857. (*Théodore Parker*. sa Vie et ses Œuvres, par *Albert Réville*, pag. 216.)

(2) *Macaulay*, Historical Essays, t. IV ; *Rankes historie of the popes*.

(3) Voyez mon *Etude sur les guerres de religion*, pag. 14 et suiv.

catholicisme, puisqu'il a foi dans son origine divine. Mais dans la bouche d'un protestant cette croyance nous révolte, comme un horrible blasphème contre la vérité et contre Dieu qui est la source de toute vérité. L'empire des âmes appartient-il à l'erreur et à la fraude? Si l'on répond, oui, alors on peut soutenir que la domination de l'Église est indestructible; mais alors aussi nous ne voyons pas pourquoi les hommes de cœur s'occupent d'études historiques. Serait-ce pour le plaisir de constater que l'humanité se compose d'imbéciles et de fripons? et que les niais ont été et seront toujours menés par les malins qui les exploitent?

Oui, la puissance de la superstition est encore grande. Est-ce à dire qu'elle sera éternelle? Pourquoi les hommes de toutes les classes s'abandonnent-ils, les uns aux observances superstitieuses du catholicisme, les autres aux niaises pratiques d'un charlatanisme stupide? Sont-ce des hommes éclairés qui se livrent ainsi corps et âme à ceux qui les dupent? Ils peuvent appartenir aux classes dites supérieures; mais si, comme dit Vauvenargues, il y a de la canaille en gants jaunes, il ne manque pas non plus de sots en cravate blanche. Et qui a cultivé l'imbécillité et la niaiserie? N'est-ce pas précisément l'Église que l'on proclame éternelle, à raison des imbéciles et des niais sur lesquels elle exerce son empire? Quant à ceux que l'Église n'a pas encore aveuglés dès leur enfance, quant à ceux dont la forte nature a résisté à la délétère influence de l'éducation catholique, quant à ceux qui ouvrent les yeux à la lumière de la raison, tous ceux-là n'appartiennent plus à l'Église, quand même par leur naissance, et ce qui est pire, par leurs habitudes ou leurs intérêts, ils conserveraient des liens extérieurs avec un culte qui n'est plus le leur. La force de l'Église est dans l'ignorance. Cette force-là n'est que faiblesse. Il faudrait que l'Église maintînt à jamais ceux sur lesquels elle règne, dans leur ignorante incrédulité, pour que sa domination fût éternelle. Mais cela est une impossibilité, parce que cela est contraire aux desseins de Dieu. Quand une religion en est arrivée à n'être plus que la foi de l'ignorance et de la superstition, sa ruine est certaine; pour mieux dire, elle est déjà morte.

III

Le pape lui-même a prononcé la sentence de mort du catholicisme en proclamant du haut du Vatican qu'il est incompatible avec la liberté et avec la civilisation moderne (1). Est-ce que la liberté n'est pas la vie des individus et des nations? est-ce que la civilisation moderne n'est pas le produit de la vie de l'humanité? Maudire la civilisation et la liberté, c'est donc condamner la vie dans le passé et dans le présent. Mais sur qui retombent ces malédictions? A l'instar du prophète qui bénit ce qu'il voulait maudire, le pape condamne l'Église et le catholicisme alors qu'il croit condamner la société. Ou est-ce que par hasard on s'imaginerait à Rome que la société, obéissant aux commandements du saint-siége, va laisser là sa liberté et sa civilisation, pour retourner au moyen âge, en se remettant sous le joug de la papauté? Ce serait un rêve digne des momies qui trônent sur le siége de saint Pierre; mortes elles-mêmes, elles croient que l'humanité doit s'estimer heureuse d'entrer dans le même tombeau. Qui ne voit que c'est là la plus impossible des impossibilités?

Qu'est-ce que cette liberté avec laquelle le pape ne veut point se réconcilier? C'est avant tout la liberté religieuse, la liberté des opinions, en un mot la libre pensée. Dans toutes nos constitutions on lit que les cultes sont libres et égaux devant la loi; dans toutes on lit que les opinions sont libres, ce qui implique qu'il n'est point de croyance, point de dogme que chacun n'ait le droit d'attaquer et de défendre. Voilà notre liberté. A Rome on la condamne comme un *délire*. Il est certain qu'il y a une folie en cause. Reste à savoir si c'est l'Église qui est folle ou si c'est la société? Ceux qui auraient quelques doutes à cet égard, n'ont qu'à se rendre à Rome; ils verront une institution que partout ailleurs on abhorre: l'Église l'appelle le *saint*-office. L'Inquisition ne dresse plus de bûchers, car elle appartient au royaume des morts, aussi bien que la papauté qui la maintient: elle s'amuse à punir ceux qui mangent de la viande, ou des œufs ou du lait, et elle fait à tous les

(1) *Encycliques de Grégoire XVI et de Pie IX.* (Voyez mon *Etude sur la réaction religieuse.*)

fidèles un devoir de dénoncer ceux qui se rendent coupables de ces crimes énormes : elle s'amuse encore à défendre aux chrétiens de fréquenter les juifs, le tout en vertu des saintes maximes décrétées aux douzième siècle par les saints conciles (1). Nous le demandons : qui est atteint de folie? qui délire? Est-ce la société moderne, ou est-ce le catholicisme?

Le pape condamne la civilisation moderne, l'esprit moderne, et ce prêtre est le chef d'une Église qui revendique la puissance spirituelle, c'est à dire la puissance de l'esprit! Il y a encore une fois ici quelqu'un qui délire : ne serait-ce point celui qui accuse la société de délirer? La civilisation moderne, ce sont nos sentiments et nos idées, nos besoins et nos aspirations, nos sciences et nos arts, nos inventions et nos découvertes, notre industrie et notre commerce, c'est en un mot le développement progressif des facultés humaines. C'est Dieu qui nous a donné nos facultés, c'est Dieu qui nous a imposé comme loi, de les développer, et c'est sous son inspiration que nous accomplissons les progrès incessants qui, dans leur ensemble, constituent la civilisation moderne. Que fait donc le pape, quand il la maudit? Il maudit l'œuvre de Dieu, lui qui se dit son vicaire infaillible! N'est-ce pas là l'idéal du délire?

Une chose surtout est admirable : c'est que les vieillards qui condamnent notre civilisation, croient que la civilisation va s'arrêter à leux voix, qu'elle va imiter ce roi frank qui, en se faisant baptiser par un évêque catholique, maudit ce qu'il avait adoré, et adora ce qu'il avait maudit. Rien de plus simple, en effet. Il ne s'agit que de transformer les hommes du dix-neuvième siècle en hommes du douzième. Ils forment aujourd'hui des nations libres et indépendantes; ils abdiqueront leur puissance souveraine, au pied du pape et de l'empereur. Il y a des peuples qui ont le malheur d'être hérétiques; ils se hâteront d'abjurer leur croyance, sinon le pape prêchera une croisade contre eux, il les exterminera, ou il les livrera en proie aux croisés. L'esprit moderne est avide de lumières, il a inventé la presse pour les propager. Il renoncera à cette passion qu'il tient de Satan, son père; le moyen

(1) Voyez mon *Etude sur la réaction religieuse*, et *un édit du saint-office*, du 14 mai 1829, dans *Carové*, Die letzten Dinge des rœmischen Katholicismus in Deutschland, pag. 37 et suiv.

le plus héroïque serait de détruire l'imprimerie, mais comme l'entreprise est difficile, on se contentera de la censure. La société moderne est essentiellement laïque; tout y est sécularisé, lois, philosophie, arts, science. Cette sécularisation, œuvre des longs siècles qui nous séparent du moyen âge, est une apostasie, aux yeux des papes. Donc la société, de laïque qu'elle est, se fera de nouveau catholique. Ce sont les légistes, ces mauvais chrétiens, qui ont commencé par affranchir l'État de la domination de l'Église : c'est la première source du mal; on la tarira, en remplaçant nos codes par le droit canonique, et nos tribunaux par les officiaux et les légats. On rétablira les immunités ecclésiastiques, telles que le droit pour les clercs de voler, d'assassiner, d'adultérer impunément, le droit pour l'Église de posséder la moitié du sol, sans supporter les charges qui grèvent la propriété, le droit pour les lieux sacrés de servir d'asile aux malfaiteurs laïques qui y vivront en compagnie des malfaiteurs oints.

Quand le pape gouvernera le monde, de concert avec l'empereur, son porte-glaive, quand l'État sera entièrement subordonné à l'Église, comme le corps l'est à l'âme, alors la puissance spirituelle se mettra à l'œuvre, et il lui sera facile de démolir notre civilisation. Un philosophe français, croyant sincère, dit en parlant de la guerre à mort qui existe entre la civilisation moderne et l'Église : « Qu'est-ce que le catholicisme poursuit dans la civilisation moderne? Les lumières et la liberté. Qu'est-ce que la civilisation repousse dans le catholicisme? L'abrutissement superstitieux et la domination théocratique (1). » Donc on éteindra les lumières. Point capital; quand les hommes cesseront de penser, ils ne songeront plus à être libres. S'il y en a qui s'obstinent à vouloir penser, on les enverra à l'école chez les scolastiques; ils y apprendront à raisonner sans penser. Quant aux masses, l'Église s'en charge; elle aura le monopole de l'instruction, et elle s'en servira pour ne pas instruire, comme elle faisait dans le bon vieux temps, où les chanoines ne savaient pas signer leur nom. Les sciences étaient inconnues au moyen âge; on les abolira, ce qui est le meilleur moyen de répondre aux astronomes qui prétendent que la terre tourne autour du soleil, et aux géologues qui soutiennent que

(1) *Bordas-Demoulin*, Mélanges philosophiques. pag. 370.

Moïse s'est trompé en disant que le monde a été fait en six jours. Quant à l'histoire, tout le monde sait que les libres penseurs l'ont falsifiée, en enseignant qu'il y a eu des croisades contre les hérétiques et les infidèles, et que l'inquisition de Rome a fait brûler Giordano Bruno en l'an de grâce 1600; on fera un auto-da-fé de ces falsifications; ce qui permettra de rétablir la donation de Constantin, les fausses décrétales, les faux saints, les fausses reliques, les faux miracles. Cela avancera singulièrement le règne des ténèbres. La littérature moderne est infectée du même poison qui empoisonne la philosophie et l'histoire : on n'a qu'à demander quelle est la foi de Gœthe le païen, de Schiller le rationaliste, de Byron l'athée; que dire de Voltaire et de Rousseau? On imitera les apôtres, en jetant tous leurs livres au feu.

IV

Le philosophe français que nous venons de citer, Bordas Demoulin, croyait que l'*abrutissement superstitieux* et la *domination théocratique* qu'il flétrissait n'étaient point le vrai catholicisme. Il voulait une réforme de l'Église; nous dirons quelles étaient ses espérances et ses illusions. Le catholicisme officiel est irréformable; ce sont ses chefs, ses défenseurs qui le proclament. Et en même temps les papes disent et répètent qu'ils ne peuvent pas accepter la liberté ni la civilisation qui sont l'essence de la société moderne. C'est dire que la société doit céder ou l'Église. L'Église ne cédera pas, elle ne transigera pas; la société pas davantage. Qui l'emportera dans cette lutte? Il y a des partisans du christianisme traditionnel qui s'obstinent à croire que la réconciliation de l'Église et de la liberté se fera. « Ni les nouvelles libertés, dit M. Guizot, ni les anciennes croyances ne peuvent périr; nécessaires, les unes et les autres, destinées à vivre et partant obligées de vivre ensemble. Quand et comment la foi chrétienne et la pensée libre, l'ancienne Église et le nouvel État auront-ils résolu le problème de leur paix mutuelle? Nul aujourd'hui ne peut le dire (1). »

Il y a un sentiment très vrai dans ces paroles, c'est qu'il est impossible que le divorce entre la société et la religion se perpétue :

(1) *Guizot*, Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne (Paris, 1866), pag. 42.

il faut que la société revienne à l'Église, ou que l'Église se réconcilie avec la société. Or il est impossible que la société moderne, de laïque qu'elle est, redevienne théocratique. M. Guizot le reconnaît : « La société, dit-il, est *essentiellement* et *invinciblement laïque;* la séparation de la *vie civile* et de la *vie religieuse* et l'*empire* de l'*esprit laïque* dans les *affaires publiques*, y sont des *faits consommés*, qu'on ne saurait *attaquer* ou seulement *menacer*, sans jeter dans la société tout entière une inquiétude et une irritation également périlleuses pour l'Église et pour l'État. *Rien*, dans le France actuelle, *n'est plus fatal à l'influence religieuse* que la *chance* ou *seulement* l'*apparence* de la *domination ecclésiastique* (1). » Eh bien, cette *sécularisation* de la société que M. Guizot dit être de l'ESSENCE de notre société, qu'il déclare *invincible*, à Rome on la flétrit comme une *apostasie* (2). C'est déclarer que si la société persiste à se séparer de l'Église, elle cesse d'être chrétienne, ou du moins, catholique : or elle ne peut pas ne point persister. Donc elle cessera d'être catholique. Et déjà elle a cessé de l'être. Quand, au moyen âge, le pape parlait, les peuples obéissaient et les princes tremblaient. Aujourd'hui le pape dit, il crie à la société qu'elle s'égare, qu'elle *délire*, et il crie dans le désert; les nations ne l'écoutent pas, elles continuent leur chemin dans une profonde indifférence pour les bulles pontificales. Est-ce là une société catholique?

Nous n'avons point la prétention de résoudre le problème posé par M. Guizot. Une chose est certaine, c'est que l'Église, si elle continue à résister au mouvement qui emporte les sociétés modernes, sera brisée, comme serait brisé celui qui voudrait arrêter un train qui marche à toute vapeur. Bordas-Demoulin l'avoue; la civilisation, dit-il, renverse tout ce qui la gêne; il en conclut que si jamais le catholicisme parut au moment de sa ruine, c'est aujourd'hui (3). Les partisans du christianisme traditionnel espèrent encore que les tendances libérales qui se sont fait jour dans le sein de l'Église, finiront par l'emporter; mais en voyant les papes s'obstiner dans leur résistance aveugle, ils jettent un cri de déses-

(1) *Guizot*, Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne, pag. 62.
(2) Voyez mon *Etude sur la réaction religieuse*.
(3) *Bordas-Demoulin*, Mélanges philosophiques, pag. 504.

poir, en faisant appel à une révolution : « Si le catholicisme, dit M. Guizot, donnait à croire qu'il est essentiellement hostile aux principes et aux droits essentiels de la société moderne, et qu'il ne les tolère que comme Moïse tolérait le divorce parmi les juifs, à cause de la dureté de leur cœur, la religion chrétienne ne disparaîtrait pas pour cela du monde, ses destinées sont au dessus des égarements humains; mais à coup sûr, pour que les hommes revinssent de tels égarements, pour que la lumière rentrât dans leur âme, et l'harmonie dans la société moderne, il faudrait qu'il éclatât de nouveau, dans les âmes et dans la société, un de ces troubles immenses, une de ces tourmentes révolutionnaires, dont les hommes ne recueillent les leçons qu'après en avoir souffert tous les maux (1). »

Si réellement le christianisme romain était éternel, il faudrait pour le concilier avec la société moderne un de ces événements de force majeure que la Providence amène, quand les hommes ne veulent pas marcher dans ses voies. Mais est-il bien vrai qu'il y ait une religion éternelle? C'est la croyance de ceux qui sont attachés au christianisme orthodoxe, de ceux qui croient que Dieu lui-même a révélé la doctrine chrétienne. Cela suppose l'intervention miraculeuse de la Providence; or précisément un des caractères de l'esprit moderne est de rejeter toute idée de surnaturel, et de n'admettre que le progrès par le travail de l'humanité. Au point de vue du développement progressif de nos sentiments, il ne peut plus être question d'éternité, pas plus pour les religions que pour les autres manifestations de l'esprit humain. Telle est la conviction d'un penseur illustre, qui est aussi un chrétien : « Je ne puis m'empêcher de sourire, dit Channing, quand j'entends revendiquer l'immortalité pour le catholicisme, pour le protestantisme ou pour n'importe quelle forme du christianisme. Comme si l'esprit humain s'était épuisé dans les premiers efforts de son enfance! comme si une ou deux générations pouvaient lier pour l'éternité les forces de notre intelligence et de notre volonté (2)! » Il y a un non-sens dans la prétention à l'éternité, ou à l'immutabilité des religions.

(1) *Guizot*. Méditations sur l'essence de la religion chrétienne; *Préface*. pag. XX-XXII.

(2) *Channing*, sur le Catholicisme. (*Channing*, Werke, übersetzt von *Schulze* und *Sydow*, t. VII, pag. 165.

Elles sont l'expression de la culture intellectuelle et morale d'une époque historique : la civilisation étant progressive, comment les religions resteraient-elles immuables? Même en supposant que le christianisme soit révélé, Dieu a dû le mettre en harmonie avec les besoins du genre humain au moment où il fut prêché. Ces besoins changent, et l'on veut que le christianisme reste le même! Sommes-nous encore les Romains ou les Grecs de l'empire? Sommes-nous encore les Barbares du moyen âge? Si Jésus-Christ venait annoncer la *bonne nouvelle* au dix-neuvième siècle, tiendrait-il encore le langage que les Évangiles lui prêtent? Passerait-il sa vie à chasser les démons, et donnerait-il mission à ses apôtres de les chasser? Prêcherait-il ce spiritualisme outré qui poussa des milliers d'hommes hors de la société, dans les déserts ou dans les cloîtres? Evidemment non; car personne ne croit plus aux démoniaques, et nous ne croyons pas davantage que pour faire notre salut, il faille fuir les hommes, au milieu desquels nous sommes destinés à vivre. Pourquoi donc veut-on que la prédication évangélique soit immuable? N'est-ce pas le moyen le plus sûr de la rendre inefficace? Pourquoi l'esprit moderne a-t-il déserté le christianisme traditionnel? N'est-ce pas parce qu'on veut l'immobiliser? Une pareille religion est bonne pour des momies, elle ne peut pas être la religion des hommes vivants.

Nous arrivons à une autre conclusion que M. Guizot. Si l'on admet que le christianisme traditionnel, catholique ou protestant, est immuable, le problème de la conciliation entre la religion et la société moderne devient insoluble; les difficultés, pour mieux dire les impossibilités vont en s'accumulant à mesure que l'esprit humain avance, en modifiant ses sentiments et ses idées, tandis que la religion destinée à gouverner les âmes ne change point : le moment viendra nécessairement où les hommes ne comprendront plus la religion, et où la religion ne comprendra plus les hommes. Ce moment est venu pour le catholicisme romain, et pour le protestantisme orthodoxe. Mais si l'on admet que les formes religieuses se modifient avec les besoins intellectuels et moraux, alors le problème peut recevoir une solution, sans qu'il intervienne un miracle. La révolution s'accomplit sous nos yeux, dans le sein du protestantisme. Le but de cette *Étude* est de la faire connaître à ceux qui, catholiques de nom, sont au fond libres penseurs. C'est

par eux que la révolution doit pénétrer dans le catholicisme. L'initiative ne viendra certes point des momies qui trônent à Rome et sur nos siéges épiscopaux. Mais il y a d'autres catholiques que le pape et les évêques. Nous avons dit ailleurs quelles sont les aspirations des catholiques libéraux (1) : ils essaient vainement de concilier leurs convictions religieuses avec leurs convictions politiques. Déjà ils ne sont plus catholiques à la façon du pape, dans la vie civile. Le pape leur a adressé de solennels avertissements, et ils ont continué leur chemin, comme s'il n'y avait point d'Encyclique. Ils restent catholiques, mais seulement de nom; s'ils l'étaient de croyance, ils croiraient ce que croit le pape : or, ils croient tout le contraire. Ils sont donc des apostats; et tôt ou tard ils quitteront l'Église. Déjà ils ne lui apartiennent qu'en apparence.

Il ne s'agit pas de deux ou de trois écrivains qui peuvent à la rigueur se soumettre ou garder le silence. Le mal est bien plus grand, il sévit dans les entrailles du catholicisme, et dans les pays les plus catholiques. Nous allons constater le fait, par le témoignage des orthodoxes les plus autorisés. Il y a à Rome une Revue rédigée sous les yeux du pape : la *Civilta cattolica* est le Moniteur de la papauté. Écoutons les révérends pères. Ils avouent qu'il y a *beaucoup* de catholiques qui se disent et se croient de bonne foi catholiques, et qui néanmoins sont infectés de l'hérésie du siècle. En quoi consiste leur hérésie? Ils disent que l'Église ne devrait se mêler que des affaires spirituelles, qu'elle a tort d'intervenir dans la politique, qu'elle ferait bien d'abdiquer l'esprit de domination, qui appartient à un autre âge, et de se renfermer dans le sanctuaire. Arrêtons-nous un instant pour dire aux pères jésuites qu'ils ont oublié leur Évangile. Ceux qu'ils appellent hérétiques ne seraient-ils pas des disciples plus fidèles du Christ que ceux qui prennent le titre de Compagnie de Jésus? Est-ce que le Maître n'a point dit qu'il fallait rendre à César ce qui est à César? n'a-t-il pas dit que son royaume n'est point de ce monde? Ceux qui prétendent que l'Église doit se mêler de politique, qu'elle doit dominer sur les peuples et sur les princes, sont-ils disciples de Celui qui disait à ses apôtres : Vous ne dominerez pas comme font les grands du monde? On voit déjà que la lutte religieuse qui agite la société est

(1) Voyez mon *Etude sur la réaction religieuse.*

entre le christianisme de Jésus-Christ et le faux christianisme qui règne à Rome.

Continuons. La *Civilta* nous apprend encore que ces *faux catholiques* réprouvent le monachisme, comme une institution inutile, condamnée par l'opinion publique. Ceci est plus sérieux. Le monachisme a toujours été exalté par les vrais fidèles comme l'idéal de la perfection évangélique : il n'y a qu'une voix sur cela parmi les Pères de l'Église. Si *beaucoup* de catholiques trouvent que les monastères sont inutiles, s'il y en a même qui les maudissent comme une exploitation des familles au profit de l'oisiveté ou de l'ambition cléricales, il est certain que ces fidèles ne sont pas catholiques comme l'étaient les Pères grecs et latins, comme l'étaient les moines du moyen âge, comme le sont encore les rares disciples qu'ils trouvent de notre temps. Mais s'ils s'écartent de la lettre des préceptes évangéliques, ne sont-ils pas plus dans son esprit que les revenants que nous rencontrons dans nos rues, spectres d'un autre âge qui bientôt passeront pour des masques? L'essence du christianisme de Jésus-Christ n'est-elle pas la charité? et où cette vertu trouve-t-elle à s'exercer, dans la solitude d'un couvent ou dans les relations sociales que crée la vie du monde? Si Jésus-Christ reparaissait, se ferait-il capucin ou dominicain?

Les *faux catholiques*, poursuit la *Civilta*, prétendent que l'Église, telle qu'elle est constituée, est un obstacle à la civilisation; que là où elle règne, en Espagne et en Italie, les arts et les sciences, l'industrie et le commerce sont en décadence, tandis que l'Allemagne et l'Angleterre font des progrès merveilleux dans la culture matérielle, intellectuelle et morale. Voilà un point décisif. C'est reprocher au christianisme traditionnel qu'il est une religion de l'autre monde, qu'il est étranger aux besoins de la vie réelle. Cela implique qu'il faut aux hommes une religion qui comprenne la réalité des choses, qui sympathise avec les aspirations de la liberté, avec le développement de la science, avec les prodiges de l'industrie. Rien de tout cela n'existait, quand Jésus-Christ prêcha la *bonne nouvelle*. Certes, s'il prêchait au dix-neuvième siècle, il tiendrait compte de cette immense révolution ; n'est-ce donc pas agir dans son esprit que de demander que la religion s'harmonise avec la société telle qu'elle est faite?

La *Civilta* se demande pourquoi il y a tant de *faux catholiques*.

Elle répond que la cause du mal est le mélange des fidèles avec les protestants et les libres penseurs dans toutes les relations de la vie sociale. Des hommes qui vivent ensemble, doivent nécessairement se tolérer mutuellement : de là à l'indifférence en matière religieuse, la pente est rapide et fatale. Voilà pourquoi on trouve dans tous les rangs de la société et dans tous les pays cette funeste conviction qu'il suffit d'être honnête homme pour être sauvé. Les papes, et surtout Grégoire XVI et Pie IX, ont fait des efforts héroïques pour arrêter le mal. Mais qui peut aller contre la force des choses? disent les révérends pères. Au bout de la voie où la chrétienté est engagée, se trouve la libre pensée. On reste catholique en apparence, on va à l'église, on va à confesse et à communion, mais hors de là, on s'abandonne au libertinage de l'intelligence (1). Ceci est l'aveu le plus grave, car en constatant que la libre pensée sévit jusque dans les entrailles de l'Église, il prouve en même temps que le mal déploré par les partisans du passé est irremédiable, que dis-je? il va croissant. Ou est-ce que les jésuites de la *Civilta* espèrent rompre les relations sociales, en parquant les catholiques dans un camp, les non-catholiques dans l'autre? On l'essaie, mais à ces vaines tentatives, nous répondrons avec la *Civilta :* qui peut aller contre la force des choses? Il y a un autre remède au mal, plus radical, c'est d'extirper la réforme et la libre pensée. Les jésuites y travaillent. Réussiront-ils? C'est demander si le soleil cessera de nous éclairer et de nous échauffer, parce que la lumière gêne quelques ténébrions.

Non, le mal gagne au contraire, il s'étend, les orthodoxes disent, comme la peste. Les évêques se plaignent dans leurs mandements qu'il y a des fidèles qui, tout en pratiquant les devoirs que l'Église leur impose, sont indifférents à ses destinées, qui sont même hostiles à ses entreprises (2). Ces catholiques indifférents, hostiles,

(1) *Civilta cattolica*, 5e série, t. III, pag. 515-520.

(2) *Mandement de l'évêque de Liége*, de 1860. (Le *Bien public*, du 6 mars 1860) : « Il est une classe de chrétiens faibles ou indifférents .. Échos sans raison de tous les préjugés, de toutes les erreurs, de toutes les critiques, de tous les blasphèmes que répand la bouche de l'impie, ils condamnent la religion qu'ils professent encore, l'Eglise dont ils se reconnaissent les enfants, les pasteurs dont ils se disent les ouailles, parce que leur oreille, toujours ouverte à ceux qui attaquent et vilipendent la religion, et l'Église et les pasteurs, est toujours refusée à ceux qui les défendent et les vengent... Incrédules ou

continueront-ils à pratiquer le catholicisme? S'ils ont la foi, ils sont en contradiction avec eux-mêmes. En réalité, ils n'ont point la foi; s'ils l'avaient, ils ne seraient ni indifférents, ni hostiles. Ils sont sur la pente de la libre pensée. Nous nous servons d'un mot vague, parce que cette indifférence et cette hostilité conduisent soit à l'incrédulité, soit à une foi meilleure. Notre *Étude* s'adresse surtout à ceux qui sentent le besoin de croire, et qui ne peuvent plus croire ce que croit l'Église. Comment sortir de cette impasse? Nous ne connaissons que deux moyens, qui à vrai dire se confondent : réformer le catholicisme, ou se rallier au protestantisme rationaliste. Il y a dans la société catholique des aspirations, des vœux, des désirs qui tendent à une rénovation religieuse. Nous devons nous y arrêter, bien qu'ils soient restés sans résultat. C'est un signe du temps. S'il était prouvé que le catholicisme est irréformable, il ne resterait que l'autre voie, donner la main au protestantisme libéral. Peu importe que la voie soit incertaine, la révolution elle-même qui doit transformer le christianisme traditionnel ne l'est point. Le catholicisme se transformera ou il périra.

§ 2. Les projets de réforme

N° 1. *La France*

I

La France n'a point le génie des réformes lentes et successives, elle aime à procéder par des coups soudains qui ébranlent le monde. C'est la terre natale des révolutions. On s'est demandé pourquoi elle n'a point embrassé le protestantisme au seizième siècle. La rude guerre que la royauté fit aux réformateurs n'est pas une explication satisfaisante, car la lutte et le combat sont un attrait pour cette race batailleuse. Si le peuple révolutionnaire par excellence ne se joignit pas aux huguenots, c'est que la ré-

incertains, lorsque le chef de l'Église ou l'autorité épiscopale prononce, ils acceptent sans examen les fausseté, les erreurs, les mensonges que leur débitent les ennemis de l'Église. »

forme n'était pas une révolution assez radicale pour sa passion de nouveautés. Deux siècles plus tard, la France eut sa révolution religieuse en même temps que sa révolution politique, et l'une fut aussi excessive que l'autre. D'un trait de plume, les hommes de 93 abolirent le christianisme pour le remplacer par la religion naturelle. La réaction ne tarda pas à venir. Ce furent les croyances catholiques, alarmées, fanatisées, qui allumèrent l'horrible guerre de la Vendée. Voltaire et Rousseau régnaient dans les classes lettrées, mais l'Église conservait tout son empire sur les classes inférieures.

Cela explique tout ensemble la faveur que le catholicisme semble trouver dans la patrie de Voltaire et l'insignifiance du mouvement réformateur qui s'est produit de nos jours. Il y avait en France un germe de réformation catholique. Le gallicanisme n'était point le catholicisme tel qu'on l'entend à Rome; les ultramontains purs lui reprochent d'être sur la pente du schisme et le schisme est proche parent de l'hérésie. Les réformateurs modernes prennent appui sur cette tendance de la nation française à se faire un catholicisme à part : « Le gallicanisme, disent-ils, est le libéralisme dans l'Église; c'est le drapeau de la réforme catholique et du progrès religieux, et il est glorieux à la France de l'avoir baptisé de son nom (1). » Bossuet n'aurait pas avoué ce drapeau, mais il y avait un gallicanisme plus radical que le sien; il se rattache à la tradition des grands conciles qui au quinzième siècle essayèrent d'introduire la liberté et la démocratie dans le sein de l'Église, en se prévalant de la constitution primitive des communautés chrétiennes. Ce mouvement se fit jour après la révolution de 89. L'Église constitutionnelle réalisait l'idéal des Gerson et des Richer; voilà pourquoi elle rallia une partie considérable des ministres du culte que le vieux régime, dans son orgueil aristocratique, appelait le bas clergé. Il n'y avait rien de changé au dogme; mais par cela seul que le clergé constitutionnel acceptait franchement, quelques-uns avec enthousiasme, la liberté politique, il était sur la pente de la libre pensée, et il y aurait abouti, si Napoléon, qui n'aimait pas plus la liberté dans l'Église que dans l'État, n'avait mis fin à l'église constitutionnelle. Il rétablit le catholicisme gal-

(1) *Bordas-Demoulin* et *Huet*, la Réforme catholique, pag. 151.

lican. C'était un premier pas dans la réaction religieuse, et les réactions comme les révolutions ne s'arrêtent que lorsqu'elles ont parcouru toutes les phases du mouvement qui les a provoquées. Aujourd'hui le gallicanisme paraît mort, il n'existe plus que dans les lois; le clergé presque tout entier est ultramontain.

L'ultramontanisme n'a jamais été dans les goûts de la France; il finira par soulever l'esprit de nationalité si puissant dans la race française, et l'esprit de liberté qui, en dépit du césarisme et peut-être grâce à ce régime, prend tous les jours de nouvelles forces (1). Mais nous n'en sommes pas là; le vent est toujours à la réaction, et en France tout dépend du vent qui souffle. Il s'est cependant trouvé quelques penseurs distingués qui ont refusé de plier sous une réaction soi-disant religieuse, au nom de laquelle le pape a proclamé une nouvelle superstition. Ils étaient deux ou trois, et au sein de ce petit cénacle même on ne s'entendait guère. L'un est un philosophe hors ligne, mais sa philosophie n'était point faite pour attirer les libres penseurs, car elle débutait par la chute; et elle n'avait pas plus d'attrait pour les croyants, car elle dénaturait les dogmes, en les interprétant. Bordas-Demoulin mourut à l'hôpital, figure sévère, admirable comme caractère, ayant du philosophe le dévoûment désintéressé, mais il ne fera point école. Il laissa un disciple, son ami et compagnon d'armes, M. Huet. Nous l'avons vu de près; et tout en admirant la finesse de son intelligence et l'ardeur de ses convictions, nous ne pouvions comprendre que des idées contraires, hostiles, inalliables, pussent coexister dans une même tête, la philosophie rationaliste et la foi catholique. L'unité a fini par prendre la place de cette espèce de discorde, et c'est la libre pensée qui l'a emporté.

Que voulaient les réformateurs, alors que le petit groupe était encore ou se croyait du moins catholique? Ils repoussent toute superstition, disent-ils, ils aspirent à adorer Dieu *en esprit et en vérité* (2). En cela, ils se séparent ouvertement des ultramontains. Nous avons rapporté ailleurs la parole impie du comte de Maistre qui voit dans la superstition un ouvrage avancé de la religion. Tel n'est pas l'avis de Bordas-Demoulin; il s'élève contre cette

(1) Écrit en 1867.
(2) *Bordas-Demoulin* et *Huet*. Essais sur la réforme catholique, pag. v.

lèpre de la foi avec toute l'énergie d'une âme pieuse : « La superstition, dit-il, détruit la religion, et elle dégrade l'homme, puisqu'elle le sépare de Dieu, de qui seul il relève naturellement ; elle l'asservit aux créatures, même les plus viles, à leurs fantaisies et à leurs vices. Son esprit et son cœur se vident de la connaissance et de l'affection vraies des choses, pour s'emplir de mensonge et de désordre ; son être entier se renverse, et il ne vit plus que de misère, comme, dans la religion, il ne vit que de grandeur. » Nous avons dit que le catholicisme est né superstitieux. Bordas-Demoulin l'avoue : « Au milieu de la décadence de l'empire romain, au milieu de l'invasion des Barbares et de l'ignorance qui les accompagne, le christianisme envahi par la superstition reproduit, à plusieurs égards, la dégradation païenne. « Les chrétiens, dit l'abbé Fleury, ne diffèrent guère des juifs et des infidèles, quant aux vices et aux vertus, mais seulement quant aux cérémonies qui ne rendent pas les hommes meilleurs (1). » Il est si vrai que la superstition accompagne toujours le christianisme traditionnel que les pays les plus catholiques sont aussi les plus superstitieux. « Quel déplorable exemple, s'écrie Bordas-Demoulin, en offrent l'Espagne et l'Italie? La superstition y fleurit, mais sur les ruines de la piété, des mœurs et de la liberté. Là règne la Vierge à la place de Dieu et de Jésus-Christ ; et le brigand qui vient d'égorger le voyageur court aux pieds de la madone réclamer son pardon, moyennant une part de sa sanglante dépouille, puis retourne au meurtre, tranquille sur son crime. » Le catholicisme a si bien perverti le sens moral, qu'il n'est pas rare d'entendre des écrivains admirer ces traits-là, et les présenter comme preuve de la piété profonde de ces pays, et de l'heureuse influence qu'y exerce le culte de la Vierge. « Cependant, dit Bordas, quoi de plus contraire à l'honneur légitimement dû à l'éminente sainteté de la mère de Dieu, que ces abus scandaleux dont gémit la piété éclairée (2) ! »

Nous applaudissons au sentiment qui a dicté cette généreuse protestation contre les superstitions romaines. Mais les paroles que nous venons de transcrire montrent aussi ce qu'il y a de contradictoire, d'impossible même dans l'idée d'une réforme catho-

(1) *Fleury*, Mœurs des chrétiens, chap. LX.
(2) *Bordas-Demoulin*, Mélanges philosophiques et religieux, p. 361 ss.

lique. Voici un philosophe, un penseur éminent; il s'indigne contre les superstitions qui rendent l'homme esclave de tout dans l'univers, et de tout dans la société. Rien de mieux. Mais peut-on être catholique sans être superstitieux? Notre philosophe, notre réformateur catholique nous parle de *la mère de Dieu*. Cette fable ne nous transporte-t-elle pas en plein paganisme? est-ce qu'un esprit libre de préjugés religieux concevrait que Dieu a une mère? C'est que dans le catholicisme, il y a Dieu et Dieu : à côté de *Dieu*, nous voyons figurer *Jésus-Christ*. C'est le Christ qui a une mère, et comme le Christ est Dieu, il se trouve que Dieu a une mère; ce qui ouvre la porte à l'idolâtrie et à toutes ses extravagances. Pour couper le mal dans sa racine, il n'y a qu'un moyen, répudier la foi dans le Dieu-homme, mais alors on n'est plus catholique. Que si l'on conserve la foi dans les mystères du catholicisme, on reste par cela même enchaîné dans les liens de la superstition.

Les réformateurs français ont combattu avec une vivacité extrême le nouveau dogme de l'immaculée conception; Bordas-Demoulin va jusqu'à dire, dans son rude langage, que c'est l'*Église de Satan* qui l'a promulgué (1). S'il y avait regardé de près, n'aurait-il pas découvert dans l'histoire de tous les dogmes chrétiens les mêmes influences qui le choquent tant dans le dernier venu? Ici des miracles fabriqués pour faire accepter la transsubstantiation, là des intrigues de cour et presque des guerres civiles pour imposer à l'univers chrétien la croyance à la divinité de Jésus-Christ. Est-ce l'absurdité du dogme qui révolte le philosophe? Il trouvera d'autres absurdités qui valent l'immaculée conception. Bordas-Demoulin croit à l'incarnation, à la paternité du Saint-Esprit, à la virginité de Marie, à sa maternité divine (2). Celui qui croit à cette mythologie, a mauvaise grâce de crier à l'*Église de Satan*, quand on ajoute une superstition nouvelle à toutes celles qui forment l'essence du catholicisme.

La même contradiction se rencontre dans tous les projets de nos réformateurs. Ils ne croient point que les sacrements justifient subitement et par leur seule énergie; ils ne croient pas qu'il suffise de l'absolution et de la communion pour être justifiés. Sur

(1) *Bordas-Demoulin*, dans la *Réforme catholique*, pag. 201.
(2) *Bordas-Demoulin* et *Huet*, Essais de réforme catholique, pag. VI.

ce point les libres penseurs sont d'accord. Mais ils sont bien étonnés de voir nos réformateurs faire une exception pour le baptême que les enfants reçoivent avant l'âge de raison. Si l'on veut rester catholique, il faut admettre que le baptême nous délivre de la puissance du démon, subitement et par sa seule force. Et si l'on admet cette superstition dans le baptême, pourquoi pas dans les autres sacrements? L'idée même des sacrements est une superstition et des plus grossières. Il faut être catholique pour croire que l'enfant qui naît a besoin d'être exorcisé, afin d'être affranchi de la puissance de Satan. Il faut être catholique, pour croire que l'homme doit manger Dieu, s'il veut être en communion avec lui. Cependant nous lisons cette énormité dans la *Réforme* de Bordas-Demoulin : « Qu'est-ce que le saint sacrement? C'est Jésus-Christ sacrifié à son Père. » Or le Fils de Dieu est consubstantiel avec le Père : c'est donc Jésus-Christ sacrifié à lui-même. En tout sacrifice, continue Bordas, il y a la victime immolée, la victime mangée ou brûlée. Jésus-Christ est immolé à la messe par la consécration; il est *mangé* à la messe par la communion (1). » Quel galimatias! Le bon sens se révolte contre les réformateurs aussi bien que contre la religion qu'ils veulent réformer.

Si de la religion nous passons au culte, nous trouvons les mêmes contradictions. Les réformateurs français répudient le culte des saints : « Jésus-Christ, disent-ils, est le vrai, l'unique Médiateur. Les saints sont simplement des frères qui s'intéressent à nous, prient Dieu par Jésus-Christ, d'entendre nos besoins, d'accueillir nos demandes raisonnables, et désirent seulement que nous glorifiions Dieu de leur félicité et que nous imitions leurs vertus (3). » C'est la doctrine de Bossuet; donc tout catholique pourrait signer cette profession de foi. N'est-ce pas une preuve que tout en repoussant les superstitions chrétiennes, les réformateurs en maintiennent la substance? En effet ils admettent la nécessité d'un médiateur, puis viennent des espèces de médiateurs qui transmettent nos demandes à Jésus Christ, lequel les transmet à Dieu, c'est à dire à lui-même, puisqu'il est Dieu. Nous ne voyons pas ce que la raison gagne à une pareille réforme, qui n'en est pas même une, puisque c'est le langage, et ce sont les idées de Bossuet.

(1) *Bordas-Demoulin*, dans la *Réforme catholique*, pag. 207.
(2) *Bordas-Demoulin* et *Huet*, Essais de réforme catholique, pag. v.

En définitive, la *réforme catholique* consisterait à revenir au vrai catholicisme, et pour le dogme et pour le culte. Quel est ce vrai catholicisme? Sans doute la religion de la chrétienté primitive, le christianisme des premiers siècles. On sait que telle était la prétention de Luther et de Calvin. Et telle est aussi l'inspiration des protestants avancés de notre temps. Voilà des mouvements bien contraires qui s'abritent sous le même drapeau. C'est dire que le christianisme primitif est une chose très vague et reçoit des interprétations très diverses. Qu'est-ce que les dogmes anciens ou primitifs? S'arrêtera-t-on au quatrième siècle, ou remontera-t-on jusqu'à Jésus-Christ? Les réformateurs du seizième siècle prirent le premier parti; ils restèrent par conséquent à moitié catholiques. Leurs successeurs du dix-neuvième ne veulent plus d'autres croyances que celles de Jésus-Christ. C'est répudier tout ce qui s'appelle dogmes, car le Christ n'en professait aucun. Les *réformateurs catholiques* l'entendaient-ils ainsi? Non, certes. Mais, si leur tentative avait trouvé de l'écho, ils auraient abouti logiquement au protestantisme libéral. La réforme catholique est morte dans son berceau, mais elle ressuscitera, à moins que le catholicisme ne soit destiné à périr. Nous croyons que le christianisme, dans son essence, est impérissable; ce christianisme est celui de Jésus-Christ. C'est à celui-là que les réformateurs, qui veulent rester chrétiens, doivent revenir. Ne serait-ce point, parce que la *réforme catholique* était trop timide, trop insignifiante, qu'elle n'a point éveillé de sympathies? Il faut une réforme plus décidée, plus vigoureuse; il faut que les réformateurs catholiques donnent la main aux protestants libéraux. Là est le salut, là est aussi la logique des idées. Les chrétiens procèdent de Jésus-Christ, leur religion est celle du Fils de l'homme; ils ne peuvent pas en accepter d'autre. Pendant des siècles, l'Eglise a usurpé la place de celui qu'elle adore comme Dieu, et si elle en a fait un Dieu, c'est pour asseoir plus solidement sa domination, en participant de la divinité de son fondateur. Le temps approche où la puissance des usurpateurs aura une fin. Ce sera l'aurore d'une nouvelle ère religieuse.

Est-ce à dire que cette ère nouvelle sera en tout la reproduction du christianisme de Jésus-Christ? Question immense à laquelle notre *Étude* essaie de répondre. Pour le moment, il nous suffit de

remarquer qu'une restauration pure et simple du passé est impossible. Rien ne le prouve mieux que le prétendu retour au culte primitif de la chrétienté. Quel est ce culte? Tout dépend de la date. Si l'on remonte jusqu'au Christ, le culte sera aussi simple que la croyance; pour mieux dire, il n'y en aura point, car Jésus et ses disciples pratiquaient le culte juif. Pour être des chrétiens comme le Christ, nous devrions être juifs comme lui, partager en tout ses idées et ses sentiments, ses préjugés mêmes et ses erreurs. Cela est un miracle aussi impossible que celui de la résurrection de Jésus. Il faut s'inspirer du sentiment religieux de celui qui a donné son nom au christianisme, et l'interpréter selon les besoins de l'humanité moderne. En cela, nous ne ferons qu'imiter Jésus-Christ : il procède de Moïse, mais en le transformant. Nous procédons de Jésus-Christ, mais nous devons le transformer, si nous voulons que notre religion ait vie. Toute tentative qui se borne à ressusciter le passé, que ce soit le christianisme des Pères ou celui du Christ, est une tentative impossible et partant manquée.

II

L'humanité a aujourd'hui des besoins et des aspirations dont Jésus-Christ n'avait pas même le soupçon. On peut les résumer en deux mots : les peuples réclament leur indépendance, et les individus leur liberté. Il est certain que, lorsque Jésus-Christ prêcha la *bonne nouvelle*, il n'y avait ni liberté ni nations; l'antiquité ignorait le principe de nationalité aussi bien que les droits appartenant à l'individu en sa qualité d'homme. De là l'absence complète de préoccupations politiques dans la prédication de Jésus et de ses apôtres. Obéissance aux pouvoirs établis, quand ce seraient des empereurs monstres : voilà toute la politique des premiers chrétiens. Les Barbares arrivent. Époque de destruction, pendant laquelle l'Église établit son empire sur les esprits. Elle profite de la dissolution de la société, de l'anarchie féodale, pour prendre la place de l'État. C'est elle qui règne au moyen âge. Est-ce là l'idéal du christianisme?

Les ultramontains l'ont toujours considéré comme tel. C'est qu'ils tiennent à la domination beaucoup plus qu'à l'Évangile. Bor-

das-Demoulin partage en ce point l'avis des hérétiques : là où les ultramontains voient le vrai christianisme, lui voit la corruption de la croyance évangélique. L'objet du christianisme est la conquête du ciel. Il dégénère donc complétement et se corrompt quand il devient une puissance ayant pour objet la domination terrestre. C'est l'ambition de Rome païenne, qui passa à la Rome des papes. Une fois imbue de cet esprit, « il était aussi impossible que l'Église ne devînt pas domination, c'est à dire, dépravée, qu'il était impossible que Rome n'arrivât point à la souveraineté de l'univers. » La théocratie du moyen âge, où l'État était absorbé par l'Église et l'homme civil par l'homme religieux (1), n'est pas l'état naturel de la société chrétienne, ce n'est qu'une forme accidentelle que le christianisme a prise, forme qui l'a dénaturé (2). Ce qui caractérise la théocratie, c'est que toute liberté est anéantie, qu'il n'y a point d'indépendance pour les peuples, ni de droits pour les individus. Est-ce là l'essence du christianisme? La loi du Christ est, au contraire, une loi de liberté. Il n'y a de vraie Église que celle qui est fondée sur la libre union des âmes : « Citoyen volontaire d'une société spirituelle, le catholique reste dans l'Église par une continuelle adhésion à la vérité de ses croyances. L'Église, en tant qu'elle est la société des âmes, est inaccessible au despotisme et à la violence. Ce que le Christ a fondé, ce qui résulte d'ailleurs de l'invincible nature des choses, nulle puissance politique, nulle usurpation pontificale ne peut le détruire (3). »

Ceci conduit à une conception du christianisme toute différente de celle du catholicisme ultramontain. La domination que l'Église exerçait au moyen âge est réprouvée comme un reste de paganisme. L'union de l'Église et de l'État que les catholiques romains célèbrent comme un idéal, sauf à subordonner l'État à l'Église, est répudiée, comme une altération et une corruption du vrai christianisme. La liberté des peuples et des individus, opprimée par l'Église du moyen âge, devient un élément essentiel de la religion, telle que nos réformateurs la comprennent. En ce sens, ils donnent la main aux catholiques libéraux, mais ils vont beaucoup plus loin. Ce qui pour la plupart des catholiques est une nécessité

(1) *Bordas-Demoulin* et *Huet*, Essais sur la réforme catholique, pag. 210.
(2) *Idem*, Mélanges philosophiques et religieux, pag. 350.
(3) *Bordas-Demoulin* et *Huet*, Essais sur la réforme catholique, pag. 144.

imposée par les circonstances, un accommodement temporaire avec l'esprit du temps, est pour Bordas-Demoulin, un principe aussi essentiel du christianisme que la charité évangélique. Nous avons dit ailleurs ce que les catholiques, même libéraux, pensent des libertés de 89; ils détestent cette œuvre de la philosophie, et ne sont pas loin d'y voir l'inspiration de Satan (1); tandis que Bordas-Demoulin écrit que la déclaration des droits de l'homme est dans toute la force du mot « la promulgation sociale de l'Évangile (2). » Les catholiques, même les plus libéraux, maudissent la Révolution, comme l'incarnation du mal; tandis que le philosophe français n'hésite pas à dire que la Révolution de 89 est la suite et le terme de la révolution inaugurée par Jésus-Christ (3). Il faut nous arrêter à cette face de la *réforme catholique*, parce qu'elle en est le trait caractéristique.

On reproche au christianisme d'être une religion de l'autre monde; ce reproche s'adresse non seulement au catholicisme, il remonte jusqu'à la prédication de Jésus-Christ. Le royaume de Dieu que le Fils de l'homme prêcha, était un autre monde, les conseils de perfection qu'il donna à ses disciples tendaient à les détacher entièrement, nous ne disons pas des passions de ce monde, mais de ses besoins les plus légitimes, de ses intérêts et jusque de ses affections. On sait avec quel emportement les chrétiens se jetèrent dans ce spiritualisme; déjà excessif et désordonné dans les maximes du Maître, il toucha à la folie chez les innombrables anachorètes qui abandonnèrent la société pour mourir dans la solitude, et chez les moines plus innombrables encore qui se retirèrent dans leurs cloîtres pour y mourir au monde. Mourir au monde, c'est à dire, à la vie réelle, telle fut la loi de la perfection chrétienne. Cette perfection est si éloignée de nos sentiments et de nos idées, que nous avons de la peine à comprendre l'idéal de l'Évangile, et le monachisme qui avait la prétention de le réaliser, nous semble en être la caricature. Les défenseurs du christianisme, embarrassés de cet héritage, et étrangers eux-mêmes à l'ordre d'idées qui donna naissance au spiritualisme évangéli-

(1) Voyez mon *Etude sur la réaction religieuse.*
(2) *Bordas-Demoulin*, dans la *Réforme catholique*, pag. 20.
(3) *Idem*, Mélanges philosophiques et religieux, pag. 347.

que, prennent le parti de le nier. Nier ce qui est clair comme la lumière du jour, est un mauvais moyen de défendre la religion du passé. Si les apologistes le font, c'est qu'ils sentent qu'une religion qui prêcherait aux hommes de mourir à la vie, prêcherait dans le désert. Le christianisme ne peut rester la religion de l'humanité moderne, qu'en cessant d'être une religion de l'autre monde.

C'est ce que les *réformateurs catholiques* ont très bien compris. Bordas-Demoulin se garde de nier l'évidence, en niant le spiritualisme évangélique, mais il cherche à l'expliquer d'abord, puis il demande que le christianisme social vienne compléter le christianisme primitif. Qu'est-ce que le christianisme? C'est la réparation de l'homme corrompu par le péché originel. En quoi consiste cette corruption? En ce que son esprit, séparé de Dieu, s'était livré à la domination des sens, c'est à dire, à l'ignorance, à l'idolâtrie et au despotisme. Puisque le christianisme répare l'homme, il doit non seulement rétablir le lien entre l'esprit humain et l'esprit éternel, il doit aussi détruire les maux que le relâchement de ce lien a causés. C'est dire qu'il doit tout ensemble nous rappeler à la connaissance et à l'adoration du vrai Dieu, et nous délivrer du despotisme et des misères qui l'accompagnent; il doit refaire l'ordre religieux et l'ordre social.

Comment le christianisme a-t-il accompli cette double restauration? Il fallait avant tout, pour nous régénérer, anéantir la nature vicieuse qu'avait créée la domination des sens. Voilà la raison du renoncement absolu au monde et à soi, que nous appelons le spiritualisme évangélique. L'excès de cette forme première du christianisme fut le monachisme et la théocratie du moyen âge; on voulait que l'homme mourût à tout et à lui-même, pour ne vivre que surnaturellement en Dieu. Mais cette régénération intérieure était-elle le but suprême, unique du christianisme? Non, car la chute originelle n'avait pas seulement produit le polythéisme et l'idolâtrie, elle avait perverti les rapports des hommes entre eux, amené l'esclavage par toute la terre, et constitué jusque dans les pays en apparence les plus libres, le despotisme de l'État : ce qui fait que même dans les républiques, et pour les citoyens, les droits naturels de l'homme étaient méconnus. Ces maux ne demandaient-ils pas un réparateur? Dira-t-on que le

Christ est venu guérir la cause du mal social, tout en laissant subsister éternellement le despotisme et ses misères? Non; pour que le rachat de l'humanité soit complet, il faut que le christianisme social concoure avec le christianisme religieux.

Qu'est-ce que le christianisme social? Ce sont toutes les aspirations de la société moderne : la liberté universelle, l'égalité des hommes entre eux, la supériorité reconquise sur la nature physique, l'abondance des biens de la terre, les pauvres admis au partage du patrimoine commun, la misère vaincue avec les vices, le règne de la raison, de la justice et de l'amour. Le christianisme social se fit jour dès le moyen âge; les communes en furent le berceau. Depuis lors il alla en grandissant, ainsi que les lumières et l'aisance générale. Après un travail séculaire, il prit possession de la scène politique, en 89. La Révolution est la suite et le terme du christianisme : c'est la rédemption temporelle, ou l'Évangile appliqué à notre destinée terrestre, c'est le règne de Dieu sur la terre. Jusqu'en 89, le christianisme traditionnel était resté étranger à la société civile et politique. C'est la raison pour laquelle il ne s'est pas emparé de l'homme entier, et voilà pourquoi il n'a pas porté tous ses fruits de régénération, même en religion. La vie religieuse et la vie sociale sont liées par les plus étroits rapports, elles ne peuvent atteindre l'une sans l'autre à leur parfait développement. C'est l'œuvre réservée à l'avenir.

Pour le moment, il y a lutte entre les deux tendances du christianisme, comme si elles étaient ennemies mortelles. L'Église que représente le christianisme religieux, réprouve et combat la Révolution qui représente le christianisme social. Chose étrange! les chrétiens attachés à la religion officielle flétrissent les principes de 89, comme un fruit du paganisme, comme une inspiration de Satan; ils ne s'aperçoivent pas que les vrais païens, ce sont eux. L'oppression du despotisme, les ténèbres de l'ignorance, la corruption et les misères qui ont régné au moyen âge, ne viennent-elles pas du paganisme? Et cependant les orthodoxes par excellence célèbrent le moyen âge comme le règne de Dieu sur la terre. Le clergé, dépouillé des biens, des priviléges, des honneurs qu'il possédait jadis, veut ramener l'humanité vers ce passé où il dominait sur le monde; il poursuit avec acharnement les principes de 89, sans se douter que ces principes sont la réalisa-

tion de l'Évangile, et qu'en faisant une guerre à mort à la Révolution, il persécute le Christ dans son avénement social. Faut-il s'étonner si les hommes de 89, si les partisans de la rénovation sociale traitent le christianisme en ennemi, si, en haine des prétentions théocratiques de l'Église, ils vont jusqu'à repousser toute religion, et préfèrent le matérialisme au christianisme traditionnel?

Il y a aveuglement des deux côtés. Vouloir que le christianisme religieux étouffe le christianisme social, ou que le christianisme social se passe du christianisme religieux, c'est vouloir que le principe dévore la conséquence, ou que la conséquence subsiste hors du principe. Il est temps de mettre fin à ce malentendu. De ce que le christianisme religieux a régné seul pendant des siècles, gardons-nous de croire qu'il constitue le christianisme tout entier; gardons-nous surtout de croire que le vrai christianisme soit hostile à la liberté et à la civilisation moderne. Non, la liberté, et la liberté de conscience surtout, n'est pas un délire; c'est, au contraire, l'intolérance théocratique de l'Église qui est un reste de la politique juive. Non, la loi civile, quoique tolérante et libérale, n'est pas athée; elle exclut le prêtre et non pas Dieu, et elle l'exclut, non de l'Église, mais de l'État. Ce fatal malentendu aura une fin; l'issue de la lutte ne saurait être douteuse : le clergé se convertira au christianisme social, et les partisans de la révolution se convertiront au christianisme religieux. Alors les oracles sacrés recevront leur accomplissement; le christianisme paraîtra dans sa grandeur universelle, embrassant le passé, le présent et l'avenir, remplissant la terre et le ciel, rachetant les corps et les âmes, apportant au genre humain le bonheur du temps avec le gage d'une éternelle félicité (1).

III

Nous avons apprécié ailleurs les illusions que les réformateurs catholiques se font sur leur christianisme social (2). Un philoso-

(1) *Bordas-Demoulin*. Mélanges philosophiques et religieux, pag. 550 et suiv. — *Huet*, de la Mission et de la Destinée du catholicisme. (*Essais sur la réforme catholique*, pag. 1-16.)

(2) Voyez mon *Étude sur la Révolution*, 1re partie.

phe français dit que le catholicisme de Bordas-Demoulin n'est qu'un beau roman. M. Vacherot a raison. Une chose est évidente, c'est que le catholicisme réel n'a rien de commun avec ce catholicisme, dirons-nous idéal ou imaginaire? S'il y a un principe certain dans le catholicisme, c'est qu'il repose sur l'idée d'une Église infaillible. C'est dire qu'il a pour base l'autorité la plus absolue qui se puisse concevoir, l'autorité de Dieu même, car l'Église, c'est Dieu. Et qu'on le remarque bien, sur ce point capital, il n'y a jamais eu de divergence de sentiment dans le monde catholique; les gallicans sont d'accord avec les ultramontains, les libéraux avec les jésuites. Il y a plus; ce n'est pas une loi disciplinaire qui admettrait à la rigueur des modifications, c'est un dogme, et ce qui est plus grave encore, c'est l'essence de la piété catholique. Être en communion avec l'Église, participer à ses grâces, obéir à ses préceptes, s'en reposer de la vie, de la mort, de l'éternité sur ses assurances et ses sacrements, voilà le sentiment et la consolation du vrai catholique. Otez le principe d'autorité absolue, divine, il n'y aura plus de catholicisme. Faut-il demander, après cela, si l'Église peut renoncer à un principe qui fait sa vie, à un principe sans lequel elle n'a plus de raison d'être? Ce serait lui demander d'abdiquer. Les ennemis du catholicisme ont plus d'une fois reproché à l'Église de tenir à sa domination plus qu'à son dogme. Il y a du vrai dans cette accusation, mais il y a aussi un côté légitime dans l'obstination que l'Église met à défendre son autorité. Si elle est bien convaincue que hors de son sein il n'y a point de salut, elle doit chercher à étendre son empire sur toutes les âmes, elle doit les courber sous sa loi, non point par amour du pouvoir, mais par sollicitude pour le salut des hommes (1).

Si cela est, et comment le nier, il est de toute impossibilité que l'Église se concilie avec l'esprit moderne, avec l'esprit qui a engendré la Renaissance, la Réforme, la philosophie et la Révolution; car cet esprit est le contre-pied absolu du principe catholique, c'est la négation du principe d'autorité, c'est l'affirmation du droit souverain de la raison humaine. En philosophie, ce droit s'appelle libre pensée; en religion, liberté de conscience; en politique, li-

(1) *Pecaut*, de l'Avenir du protestantisme en France. (*Le Disciple de Jésus-Christ*, 1865, t. II, pag 88, 89.)

bertés de 89. Donc l'Église doit repousser la liberté philosophique, la liberté religieuse, la liberté civile et politique, en un mot, la liberté dans son essence. C'est ce que les papes contemporains ont fait dans leurs fameuses encycliques. La lutte contre la Révolution, que M. Huet déplore, est donc fatale; il n'y a pas de réforme catholique qui puisse l'empêcher, à moins que la réforme ne devienne une révolution, c'est à dire à moins que le catholicisme ne soit profondément transformé. En effet, l'esprit moderne qui a fait la Révolution, est le même esprit qui a produit la Renaissance, et qui a inspiré la philosophie du dix-huitième siècle, et cet esprit est la négation du christianisme traditionnel. Y a-t-il encore un catholicisme sans révélation, sans sacrements, sans une Église dépositaire et interprète infaillible de la vérité divine? Or l'esprit moderne dit que la révélation miraculeuse est une chimère, quand elle n'est pas une invention de la fraude; l'esprit moderne dit qu'il n'y a point de vérité absolue pour l'homme; l'esprit moderne dit qu'il n'y a point d'intermédiaire entre l'homme et Dieu, il ne connaît ni sacrements, ni clergé organe et dispensateur des grâces célestes. En définitive l'esprit moderne nie tout ce que le catholicisme affirme : l'un procède de la raison naturelle, l'autre du surnaturel. Essayez donc de concilier l'esprit moderne et le catholicisme!

N° 2. *L'Allemagne*

I

L'Allemagne est la terre de l'individualité, comme la France est la terre de l'unité. C'est dire que la France est catholique par son génie, tandis que l'Allemagne est née protestante. Une partie de l'Allemagne est restée attachée au catholicisme; mais, bien que catholique, ne serait-elle pas imbue des mêmes sentiments, des mêmes idées qui engendrèrent la réforme? On peut hardiment affirmer que cela est, car l'influence de race s'étend partout où la race domine. Vainement le catholicisme se dit-il universel, il n'est pas parvenu à vaincre l'élément de race, ni même l'élément de nationalité. En dehors du monde européen, il n'a pas fait de con-

quête considérable; du moins les résultats ne répondent pas à l'immensité des efforts. Dans le sein même de l'Europe, il a perdu, dès le moyen âge, la Grèce ainsi que toutes les nations qui suivent le christianisme grec. L'influence de nationalité, de civilisation sur ce premier schisme, est incontestable; les écrivains catholiques eux-mêmes l'avouent (1). Au seizième siècle, l'Allemagne se sépara de Rome; si la violence n'était intervenue, la séparation eût été complète. Mais le triomphe de la force ne dure pas à la longue. C'est le sentiment d'indépendance individuelle qui a entraîné les Allemands dans le schisme, à la voix du moine qui est l'organe le plus puissant de la nationalité germanique. Ce même sentiment existe chez les populations catholiques que la guerre a replacées sous le joug de l'Église. L'Allemagne finira par échapper à l'unité romaine.

Ceci n'est pas une vaine prédiction, construite *à priori* sur les tendances de la race allemande. Les écrivains catholiques avouent qu'il y a dans les populations des vœux, des aspirations qui tendent à une réforme. Il importe de constater le fait; car, en apparence, la réaction ultramontaine domine en Allemagne comme en France et en Belgique; mais c'est un mouvement qui agite la surface, bien plus qu'une révolution qui s'accomplit dans les idées. Sous l'apparente réaction, les idées continuent leur marche progressive, et ces idées sont toutes plus ou moins hostiles au catholicisme. Un prêtre, occupant une grande position, et par sa science et par son caractère, le chanoine Hirscher, publia en 1849 une brochure sur l'état de l'Église (2). Un des signes du temps, dit-il, c'est le désir d'une réforme. Le désir est déjà ancien, personne ne l'ignore. De qui émanent les vœux qui se produisent partout? Il y a d'abord les croyants sincères, qui se plaignent des abus qu'ils remarquent dans l'Église; non que ces vices ébranlent leur foi, mais ils en demandent la correction, pour fermer la bouche aux détracteurs de la religion catholique, et aussi pour que l'Église remplisse avec d'autant plus d'efficacité sa divine mission. S'ils tolèrent le mal qu'ils signalent, s'ils gardent même un

(1) *Dœllinger*, Kirche und Kirchen, pag. 5. — Voyez mon *Etude sur la papauté et l'empire*, 2e édition.

(2) *Hirscher*, die kirchlichen Zustænde der Gegenwart, Tübingen, 1849.

silence respectueux, il ne faut point s'y tromper; au fond, le dissentiment subsiste et il durera jusqu'à ce que l'on ait fait droit à leurs justes exigences. Il y a une seconde classe de fidèles qui appartiennent encore à l'Église par la pratique des devoirs qu'elle impose, mais qui sont sur la pente de l'indifférence et de l'incrédulité; ils sont choqués soit par une superstition ou l'autre, soit par des institutions ecclésiastiques qui leur paraissent contraires à la raison ou à la moralité : ils demandent qu'on mette la religion en harmonie avec les besoins du temps; si on ne le fait pas, ils finiront par se détacher de Rome. Enfin, il y a des catholiques qui se sont déjà séparés de l'Église, qui sont même hostiles au christianisme; s'ils réclament des réformes, c'est plutôt pour ruiner le catholicisme que pour le sauver; ils aiment à étaler les plaies de l'Église, mais ils seraient très fâchés, si on les guérissait.

Y a-t-il beaucoup de fidèles qui demandent des réformes? Le chanoine allemand répond, nous traduisons littéralement : « Oui, certes, et beaucoup plus qu'on n'est porté à le croire. Parmi les personnes lettrées, il y en a peu qui n'appartiennent à l'une ou à l'autre classe de catholiques plus ou moins mécontents que nous venons de signaler; et même dans les rangs inférieurs de la société, il s'en trouve un grand nombre (1). » Quel aveu! et quelle révélation sur l'état réel de la plupart de ceux que l'Église compte parmi les fidèles! Nous disons la plupart. En effet, en Allemagne, la culture littéraire est beaucoup plus répandue qu'en France et en Belgique; nous ne parlons pas des pays, où l'ignorance catholique règne en plein. Et quand même on voudrait restreindre le nom de *lettrés* à ceux qui ont reçu une instruction supérieure, le fait, constaté par le chanoine Hirscher, n'en serait pas moins grave. Car il en résulte qu'à mesure que l'intelligence se développe chez les catholiques, ils désertent la foi dans laquelle ils sont nés. Mais ce qui prouve que le mal n'est point limité aux hautes classes, c'est qu'il gagne les prolétaires, les ouvriers. Il tient donc moins à la science proprement dite qu'à l'éveil de la raison. En Allemagne, le rationalisme est favorisé par le contact des deux confessions rivales, contact qui devient de l'intimité par le grand nombre de mariages mixtes qui s'y font. C'est la raison pour la-

(1) *Hirscher*, die kirchlichen Zustænde der Gegenwart, pag. 59, 60.

quelle l'Église s'oppose avec tant de force à ces unions, ou cherche à les faire tourner à son avantage (1). Vaines tentatives! La nature est plus forte que l'intolérance catholique. Quand la raison se trouve en conflit avec la superstition, il arrive parfois que les ténèbres l'emportent, mais la lumière finira par dissiper les nuages qui s'amoncèlent pour l'étouffer, car la lumière est indestructible : c'est elle qui est appelée à régner sur le monde et non les ténèbres.

Continuons à écouter le chanoine Hirscher. Il demande s'il faut tenir compte des vœux qui se manifestent pour une réforme, et s'il leur faut donner satisfaction. Il répond que l'Église y répugne. Le clergé trouve naturellement que tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles. Ce n'est pas mauvais vouloir, c'est plutôt ignorance : élevé loin des laïques, et ne se mêlant pas à eux dans la vie sociale, il ne connaît pas leurs besoins et leurs désirs. Si on laissait un libre cours à l'opinion publique, on verrait combien les vœux pour une réforme sont unanimes et pressants. Est-il juste, est-il prudent de les méconnaître? Il faut avant tout prendre en considération les demandes de ceux qui ont encore la foi, qui sont encore membres de l'Église. Si on ne les satisfait point, qu'arrivera-t-il? Le danger de leur défection est imminent; il suffira d'un nouveau Luther pour les entraîner au schisme, et quand il ne s'élèverait pas de réformateur, le mal n'en serait que plus grand; car, séparés intérieurement de l'Église, ils tomberont ou dans un mysticisme dangereux, ou dans l'indifférence et l'incrédulité. Quant à ceux qui sont déjà infidèles ou incrédules, faut-il les dédaigner? faut-il les abandonner, comme le veulent les zélés? Tel n'est point l'avis de l'honnête chanoine dont nous exposons les sentiments. Ces tièdes chrétiens ont un prétexte; il faut le leur enlever. D'ailleurs leur opposition a un fondement sérieux; il y a des abus, il y a des vices, il y a des superstitions; si on les laisse subsister, malgré toutes les réclamations, ne donne-t-on pas gain de cause aux ennemis de l'Église et de la religion? On se prévaudra des maux reconnus comme tels par

(1) *Das Reich Gottes und Staat und Kirche*, pag. 3-6. (C'est une des mille brochures qui ont paru sur le démêlé qui existe entre l'Église et l'État dans le grand-duché de Bade. Elle se distingue par une grande modération.)

tous, et auxquels on refuse de porter remède, pour attaquer toutes les institutions de l'Église, et pour ruiner le christianisme (1).

Certes, on ne peut rien dire de plus sage ni de plus modéré. Quel accueil l'Église fit-elle à ces modestes réclamations? La brochure du chanoine allemand fut mise à l'*Index* par les *éminentissimes seigneurs* qui sont occupés à régenter l'esprit humain dans le monde entier. Cela ne suffit point. Un prêtre haut placé avait osé, sinon réclamer des réformes, du moins dire qu'une partie considérable parmi les catholiques d'Allemagne en demandaient, et il avait eu la témérité de dire qu'à son avis il fallait faire droit à ces exigences. Il y eut une foule de réfutations, toutes anonymes, et les unes plus haineuses que les autres, comme pour constater que le fiel est toujours l'élément essentiel de l'âme des dévots. Le chanoine Hirscher ne se laissa pas intimider par l'*Index;* il y était en bonne compagnie, avec Pascal, et même avec des jésuites, tels que le cardinal Bellarmin. Quant aux pamphlets que la charité cléricale vomissait contre lui, il y répondit avec la même modération qu'il avait mise à exposer les vœux des fidèles. Nous le laissons parler (2) :

« Je croyais avoir rempli un devoir et fait une bonne œuvre, en publiant ma brochure. En voyant les passions déchaînées contre moi, je me demande quel est mon crime? L'incrédulité, l'hostilité contre le christianisme vont tous les jours croissants. Effrayé des progrès du mal, je me suis mis à réfléchir sur les moyens d'arrêter la désertion et l'apostasie. Les classes supérieures sont devenues indifférentes à l'Église et à la religion; et dans les classes inférieures, il n'y a rien que des observances matérielles. N'y aurait-il pas moyen de réveiller le sentiment religieux chez les uns et de faire naître la vie de l'âme chez les autres? Je n'ai jamais douté que l'Église n'eût la force de vaincre l'indifférence et la torpeur qui régnent dans les populations catholiques. Mais ne faut-il pas pour cela qu'elle écoute les désirs de tous ceux qui réclament des réformes, quel que soit le mobile qui les inspire? Ai-je péché en croyant qu'il fallait essayer de ramener à l'Église ceux qui sont

(1) *Hirscher*, die kirchlichen Zustænde der Gegenwart, pag. 60-61.

(2) *Idem*, Antwort an die Gegner meiner Schrift : *die kirchlichen Zustænde der Gegenwart*. Tübingen, 1850.

près de la quitter, ceux qui l'ont déjà désertée, et surtout les fidèles qui désirent que l'on corrige les abus, que l'on donne satisfaction à des besoins légitimes?... Me suis-je trompé? que l'on redresse mes erreurs! Après tout, il ne s'agit que de la discipline de l'Église. Je n'ai jamais songé à attaquer le dogme. N'est-il plus permis de souhaiter la réformation des abus? Nous aurions donc moins de liberté aujourd'hui qu'il n'y en avait au quinzième siècle, alors que, dans toute la chrétienté, on demandait que l'Église fût réformée dans son chef et dans ses membres? Et, au seizième siècle, le concile de Trente ne fit-il pas droit à ce vœu général (1)?... »

« Peut-être, continue le chanoine allemand, m'impute-t-on à crime de ne m'être pas joint au mouvement ultramontain qui domine dans le haut clergé. Je ne l'ai point fait, parce que je crois que *notre nation ne se ralliera jamais à l'ultramontanisme.* Que dis-je? je suis très convaincu que le retour au moyen âge, loin de ramener les tièdes et les indifférents, éloignera de l'Église ceux-là mêmes qui ont encore la foi. Je crains la lutte entre un passé impossible et les tendances de l'humanité actuelle, car *le schisme est au bout*... N'est-ce pas exciter les chrétiens à l'abandon du christianisme que de condamner et de flétrir, comme font les ultramontains, toutes les aspirations du temps où nous vivons? n'est-ce pas jouer le jeu des ennemis de l'Église, que de la dire incompatible avec la liberté, alors qu'il n'y a qu'un cri pour la liberté dans l'Europe entière (2)? »

La défense du chanoine Hirscher n'était pas faite pour lui concilier la faveur de Rome. Répudier l'ultramontanisme, alors que l'Église romaine croit son salut attaché à ce que toute la chrétienté devienne ultramontaine, c'était presque provoquer à un schisme. On exigea une rétractation. Le chanoine la fit, dans l'intérêt de l'unité de l'Église. Mais qu'importent les rétractations? Les faits que le chanoine a constatés, sont-ils moins vrais pour cela? Bien mieux; ses propres convictions ont-elles changé parce que, fils obéissant de l'Église, il a signé un désaveu? Est-ce que l'homme peut abandonner ses convictions, dans les vingt-quatre heures,

(1) *Hirscher*, Antwort, pag. 1, 2, 9.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 11-12.

comme il change d'habits? Quand Galilée rétracta une vérité mathématique, est-ce que la vérité cessa d'être une vérité? et lui-même crut-il que le soleil tournait autour de la terre, et que la terre était immobile? La terre tourne malgré les *éminentissimes seigneurs* qui trônent à Rome; et l'humanité marche et avance sans cesse dans la voie de la raison, malgré les ténébrions qui occupent le siége de saint Pierre. La prédiction du chanoine allemand se réalisera : *on ne veut point de réforme, on aura une révolution.*

II

Les catholiques allemands réclament une réforme; mais que veulent-ils réformer? Ils déclarent tous qu'ils n'entendent pas toucher au dogme. La puissance de l'unité catholique est si grande qu'elle retient dans ses liens ceux-là mêmes qui voudraient les briser. Est-ce à dire que, si la réforme devenait une réalité, elle maintiendrait le dogme orthodoxe? L'histoire du protestantisme et du *catholicisme allemand* répond à notre question. On commence par attaquer les indulgences ou les reliques et l'on finit par une révolution religieuse. La nature des choses le veut ainsi. Ceux qui demandent des réformes dans la discipline, ont déjà un pied hors du catholicisme, sans qu'ils s'en doutent. Une fois à l'œuvre, la logique les entraîne. Il en sera de même des vagues tendances qui se sont produites parmi les catholiques d'Allemagne avant la réaction ultramontaine qui suivit l'ouragan de 48.

Il y a un point sur lequel tous les réformateurs allemands s'accordent : l'abolition du célibat forcé des prêtres. Il faut nous arrêter un instant à cette question; elle ne touche pas seulement à la discipline. La moralité publique est en cause; elle est en conflit avec la domination de l'Église, et l'Église préfère sa domination à la moralité. Cependant elle se dit la gardienne des mœurs! C'est elle qui seule procure le salut des hommes; et elle souffre, elle veut que ceux qui doivent être les intermédiaires entre Dieu et les pécheurs, soient voués nécessairement à une vie immorale! Nous ne remonterons pas aux premiers temps du christianisme. L'Église grecque atteste que le célibat n'est pas une institution des temps primitifs. Vrai type d'immobilité, cette Église est aujourd'hui ce

qu'elle a toujours été; or, elle admet, elle pratique le mariage des prêtres. Cela décide la question. Nous n'entendons pas soutenir que le célibat ait été introduit dans l'Église latine par l'esprit de domination. C'est Grégoire VII qui l'imposa au clergé, et cette grande figure est au dessus du soupçon d'un intérêt vulgaire. Le spiritualisme évangélique conduit logiquement à exalter la virginité, et à ravaler, à mépriser le mariage. Or les prêtres, ces élus de Dieu, ne doivent-ils pas vivre de la vie parfaite qui a son type dans Jésus-Christ? Si l'on veut que l'Église exerce la puissance spirituelle, le pouvoir qui appartient à l'âme sur le corps, il faut aussi qu'elle pratique la vie spirituelle; dès lors la virginité doit être sa loi. Telle est la raison théologique du célibat; on n'en peut contester la valeur, quand on se place sur le terrain du spiritualisme chrétien et que l'on tient compte de la notion catholique de l'Église.

Mais le spiritualisme évangélique est faux, parce qu'il ne tient pas compte des conditions de la nature humaine. Une perfection qui commence par violer les lois de la nature, aboutit fatalement à la plus affreuse imperfection. Telle est la virginité. Elle devait transformer les oints du Seigneur en anges, et elle en fit des démons d'impureté. Nous laissons là le moyen âge, époque de barbarie et partant de mœurs brutales. Qu'était devenu la moralité du clergé, à la veille de la réforme, sous l'influence du célibat forcé? Écoutons un prêtre du quinzième siècle : « Tant s'en faut, dit Polydore Virgile, que le célibat l'emporte sur un mariage honnête, qu'au contraire il n'y a point d'institution qui ait fait plus de mal à la religion, parce qu'elle a été pour les prêtres une *cause permanente de débauches*. Il y aurait certes avantage pour la société chrétienne, autant que pour les ecclésiastiques eux-mêmes, à leur rendre le droit de se marier. Il vaudrait sans contredit mieux qu'ils remplissent avec chasteté les devoirs du mariage, que de contracter un engagement au dessus de leurs forces, et de se souiller, comme ils le font, par les plus honteux dérèglements (1).»

Les prêtres n'avaient pas de femme, mais ils avaient des concubines, et telle était leur immoralité, que les plus illustres docteurs de l'Église estimaient que ce concubinage était encore de tous les

(1) *Polydor. Virgil*, de Rerum inventione, V, 5.

maux le moindre. Tel est l'avis de Gerson. Les canonistes prétendaient qu'il y avait péché à assister à la messe d'un prêtre concubinaire : « Ils ne savent pas, dit Gerson, combien ce *désordre* est *général*, combien il a poussé de *profondes racines*, et combien de *crimes plus énormes* se commettraient *infailliblement*, si on voulait l'empêcher avec trop de sévérité... C'est sans doute un très grand scandale de voir entrer un clerc chez sa concubine; mais c'en est un beaucoup plus grand de le laisser attenter à l'honneur des filles et des femmes de sa paroisse (1). » Ainsi il n'y a point de milieu : il faut ou que les prêtres aient des concubines, ou qu'ils abusent des femmes et des filles dont ils doivent procurer le salut! Et le mariage? ne vaudrait-il pas mieux que le concubinage ou le viol? Au concile de Constance, un cardinal dit qu'il fallait affranchir les prêtres d'une loi impossible. Gerson prit la défense du célibat, tout en avouant qu'il n'était qu'une fiction ; il se contentait de l'apparence, pourvu que l'on évitât le scandale. Quel est donc le grand intérêt qui fait sacrifier les principes de la morale à un homme comme Gerson? La question seule est la condamnation de l'Église, car il n'y a point d'intérêt, quelque puissant qu'il soit, qui l'emporte sur la morale. Écoutons la réponse de Gerson : « Il vaut mieux, dit-il, que nous ayons des prêtres incontinents que de ne pas avoir de prêtres; de deux maux il faut choisir le moindre (2). » Ainsi dans la pensée de Gerson, le célibat est inséparable de la prêtrise, et il faut maintenir le célibat, malgré ses abus, au prix même de la corruption du clergé. C'est la flétrissure du célibat et du catholicisme. Faut-il, dans l'intérêt de l'Église, imposer aux prêtres une loi qui engendre nécessairement l'immoralité? La conscience moderne répond : Non, périsse plutôt l'Église!

Le scandale que Gerson voulait éviter à tout prix, trônait sur le siége de saint Pierre. Nous ne parlons pas d'Alexandre VI, d'infâme mémoire; nous laissons encore de côté les Médicis et leur élégante corruption, pour en venir aux papes contemporains de la réaction catholique. Paul III avait des enfants naturels qui en se mariant donnèrent au saint-père le bonheur de devenir grand-père. Jules III, le pape du concile de Trente, tenait des concubines

(1) Voyez d'autres témoignages dans mon *Essai sur la réforme*, pag. 189 et suiv.
(2) *Gerson*, Opera, t. III, pag. 917, 932; t. II, pag. 617

en commun avec un cardinal, et ils élevaient à frais communs les enfants qui naissaient de cette société d'un nouveau genre, dont on ne trouve le modèle qu'au Vatican. Le clergé romain suivait, comme de juste, l'exemple que lui donnait le vicaire de Dieu : tous les vices, dit un contemporain, tous les crimes lui sont permis, le mariage seul lui est défendu (1). Ce qui se passait à Rome, se passait dans toute la chrétienté. Il y avait un grand nombre de clercs qui se mariaient publiquement; c'étaient les plus honnêtes. La plupart avaient des concubines ; pas un sur cent, dit un protestant converti, n'observe la loi du célibat (2). On avait des prêtres, mais à quel prix ! L'honnête Staphylus n'était point de l'avis de Gerson, il trouvait, comme le célèbre chancelier, que de deux maux il fallait choisir le moindre, mais il ne pensait pas que le moindre consistât à souffrir l'immoralité dans le clergé. C'était à ses yeux un immense danger qui menaçait l'existence même de l'Église, en nourrissant la haine des fidèles contre elle.

Le concile de Trente devait porter remède aux maux qui affligeaient la chrétienté. Des légats du pape parcoururent l'Europe pour inviter les princes à assister au concile général appelé à rétablir l'unité dans la chrétienté déchirée par le schisme. En Allemagne, le prince de Clèves dit à Commendon, que dans ses États il n'y avait pas cinq clercs sans concubine; qu'il était urgent de mettre fin à ce scandale, en permettant le mariage aux prêtres (3). En France, le haut clergé lui-même demanda l'abolition du célibat. Ce vœu fut exprimé au colloque de Poissy, auquel assistèrent six cardinaux, trente-six archevêques et une foule de docteurs en théologie. Parmi eux se trouvait Claude d'Espence, un des personnages les plus éminents de l'Église gallicane : il écrivit un ouvrage sur la continence, où il exposa, avec une grande liberté d'esprit, les abus honteux qui se cachaient et parfois s'étalaient à l'abri d'une loi de prétendue perfection (4).

Le concile si longtemps, si impatiemment attendu, s'assembla. Il ne manqua pas de voix pour réclamer l'abolition du célibat ;

(1) Voyez les témoignages dans *Theiner*, die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen, t. II, pag. 897 et notes.

(2) *Staphylus*, dans *Theiner*, t. II, pag. 900 et suiv.

(3) *Theiner*, die gezwungene Ehelosigkeit, t. II, pag. 905.

(4) *Idem*, *ibid.*, pag. 905, 906.

mais chose remarquable! les princes se montrèrent plus soucieux de la moralité des clercs que l'Église. L'empereur insista à plusieurs reprises sur la nécessité de permettre le mariage aux prêtres. Il fut secondé par le duc de Bavière, dont l'ambassadeur fit en plein concile un réquisitoire contre la corruption du clergé. Les preuves ne lui manquaient point. On venait de procéder à la visitation des églises et des monastères; l'enquête révéla des faits honteux pour tous les clercs, les réguliers aussi bien que les séculiers. Dans un couvent de bénédictins, il se trouvait cinq moines; ils avaient à eux cinq sept concubines, plus deux femmes mariées; les enfants étaient élevés dans le monastère. Dans un autre couvent, il y avait sur dix-huit moines, douze concubines et douze femmes mariées. Une communauté de sept chanoines était encore mieux partagée, ils avaient pour leur usage commun, car tout est commun entre les parfaits, dix prostituées; quatorze enfants étaient le fruit de cette perfection évangélique. Les religieuses rivalisaient avec les religieux; dans un couvent de saintes filles, on trouva dix-neuf enfants! Prenant appui sur cette enquête qui ne faisait que constater des faits notoires, l'ambassadeur du duc de Bavière disait : « Le magistrat civil ne souffre pas qu'un particulier tienne chez lui des prostituées et fasse de sa maison un lieu de débauche. Eh bien, ce que les laïques ne peuvent faire, les gens d'Église le font. Dans la dernière visitation, on n'a pas trouvé trois ou quatre clercs qui fussent sans concubine! Cet immense scandale trouble les consciences. »

L'électeur de Bavière appuya sa demande d'un mémoire où la question du célibat était discutée au point de vue théologique : « Il est clair, dit-il, d'après l'Ancien et le Nouveau Testament, que le mariage était permis aux prêtres. A l'exception d'un seul, les apôtres étaient tous mariés; et on ne voit pas que Jésus-Christ, après les avoir appelés, leur ait ordonné de se séparer de leurs femmes. Il y a très peu de personnes exemptes de l'aiguillon des sens; voilà pourquoi saint Denis, évêque de Corinthe, conseilla à un autre évêque de ne point imposer un joug si lourd à ses prêtres. Au concile de Nicée, l'évêque Paphnuce en dissuada les Pères, et le sixième concile général défendit expressément le célibat forcé. Le mémoire ajoute que si jamais il avait été nécessaire de laisser aux clercs la faculté de se marier, c'était dans ce siècle, puisque,

sur cinquante prêtres catholiques, à peine s'en trouvait-il un qui ne fût pas notoirement concubinaire (1).

Il est certain que l'Église pouvait permettre le mariage des prêtres, sans toucher au dogme, et le scandale dont se plaignaient les princes les plus orthodoxes semblait lui commander cette concession. Pourquoi résista-t-elle au vœu universel de la société laïque? On a souvent accusé les papes de maintenir le célibat par esprit de domination. Il est certain que tels étaient les sentiments de la papauté au seizième siècle. Quand Paul IV apprit que l'on discutait la question du célibat à Trente, il témoigna un vif mécontentement à son légat : « *Le mariage des prêtres*, dit-il, en *tournant leur affection vers leurs femmes et leurs enfants, et par cet intermédiaire, vers leur patrie, les détacherait par cela même de la dépendance où ils sont du saint-siége. Permettre aux clercs de se marier, ce serait détruire la hiérarchie ecclésiastique, et réduire le pape à n'être plus que l'évêque de Rome.* » Le cardinal Carpy fit prévaloir cette opinion au concile : « *Si l'on permettait le mariage aux prêtres, dit-il, leurs femmes et leurs enfants seraient autant d'otages qui répondraient de leur obéissance envers leurs princes, et qui les feraient renoncer à la longue à celle de l'Église* (2). »

Jamais on n'insulta avec autant d'impudeur à la conscience publique. On disait au pape que le concubinage était universel dans le clergé, et que si l'on défendait les concubines aux prêtres, l'honneur des familles serait souillé. Que fait le pape? que fait le concile? Nient-ils que le célibat forcé soit un danger, plus que cela, la ruine de toute moralité, d'abord pour les clercs, puis pour les laïques? Non, mais il y a un intérêt qui tient plus à cœur à l'Église que les mœurs, que l'honneur des familles : c'est son pouvoir, c'est sa domination. Périsse la morale, pourvu que la puissance du pape soit sauve! Que les prêtres soient corrompus, pourvu qu'ils obéissent à Rome! La papauté faisait un excellent calcul, il fallait seulement veiller à ce que le scandale public cessât. Le concile maintint le célibat, et il défendit les concubines. Grâce à la réaction catholique, le concubinage patent disparut;

(1) *Theiner*, die gezwungene Ehelosigkeit, t. II, pag. 910 et suiv. — *Bouvet*, de la Confession et du célibat des prêtres, pag. 492-494.

(2) *Idem*, die gezwungene Ehelosigheit, t. II, pag. 918. — *Bouvet*, de la Confession et du célibat des prêtres, pag. 494-495.

mais la pureté intérieure y gagna-t-elle? Le pieux et savant Theiner, qui nous sert de guide dans ce triste débat, répond avec ingénuité « que l'on se tromperait en le croyant (1). »

Depuis lors les clercs prirent pour maxime cette règle qui devint un adage de la morale cléricale : *si non caste, saltem caute.* A défaut de *chasteté*, l'Église se contenta de la *prudence*, c'est à dire, de l'hypocrisie. Dans le cours du seizième siècle, il n'y eut d'autre changement, sinon que le concubinage, de public qu'il était, devint secret. C'était l'apprentissage de l'hypocrisie. L'évêque de Ruremonde l'avoua, en 1570, la rougeur au front et l'indignation sur les lèvres (2). Le dix-septième siècle est le siècle de l'hypocrisie par excellence. Tout le monde était croyant, mais on se dédommageait en secret de cette contrainte orthodoxe. Un concile allemand de 1611 nous offre un monument curieux de l'esprit clérical. N'allez pas croire que ce sont les clercs qui corrompent les femmes. Nous savons par la Bible que c'est Ève qui séduisit Adam. Il en est toujours de même. « Si les hommes sont impies, c'est la faute des femmes. Les vertus mêmes de la femme sont des vices; mieux vaut l'impiété de l'homme que la piété de la femme (3). »

Au dix-huitième siècle, les plaintes sur l'incontinence des clercs cessent. Est-ce à dire que dans cet âge de décadence, les mœurs du clergé aient été plus pures que dans les siècles précédents? Si l'on n'entend plus de plaintes officielles, c'est qu'il n'y avait plus de synodes. Mais la corruption était toujours la même. Louis XV, de crapuleuse mémoire, eut la pensée de faire arrêter les ecclésiastiques qui fréquentaient les maisons publiques. Leur nombre se monta bientôt à 296 : on y comptait 93 prêtres desservants, 100 dignitaires de différents chapitres, le reste appartenait aux ordres réguliers. La cour faisait ses délices de ces scandales; nous n'osons pas rapporter les faits et gestes des oints du Seigneur, tels que le lieutenant général de police les racontait journellement (4). Ce qui prouve que le mal était général, c'est que Pie VI se crut obligé de renouveler des défenses, mille fois répé-

(1) *Theiner*, die gezwungene Ehelosigkeit, t. II, pag. 950.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. II, pag. 945.
(3) *Idem*, *ibid.*, t. II, pag. 978.
(4) *Bouvet*, de la Confession et du Célibat des prêtres, pag. 304, note.

tées, et aussi souvent violées (1). Vers le même temps la question du célibat fut vivement discutée en France. Des prêtres en proposèrent l'abolition. Nous citerons quelques paroles prononcées dans une assemblée populaire à Paris, en 1790, par l'abbé Cournaud, professeur au collége royal : « Qu'une expérience de quatorze siècles nous corrige enfin de la présomption que la politique plus que la piété s'était plu de former sur les vertus de l'état ecclésiastique. *Ce qui a été impossible de tout temps, sera-t-il plus praticable au temps où nous vivons ? Ce serait folie de le penser.* Adoptons le seul moyen de rétablir la pureté des mœurs sacerdotales, et ne soyons pas assez aveugles ou assez méchants pour croire qu'un lien sacré et béni de Dieu puisse souiller cette pureté (2). »

Avec le dix-neuvième siècle commence la réaction catholique. Est-ce aussi une régénération morale du clergé? Nous croyons que la moralité générale s'améliore, loin de baisser, comme le prétendent les pessimistes. Le clergé suit-il la même loi de progression? La chose est impossible. Si les mœurs sont moins corrompues que dans le dernier siècle, c'est que le mariage est plus respecté. Or, cette condition de moralité manque précisément au clergé. On lui demande des vertus surhumaines, ou dépassant au moins les forces de l'immense majorité de ceux qui embrassent l'état ecclésiastique, comme une profession. Les partisans de l'Église nous demanderont quelles sont nos preuves pour parler ainsi? Où sont les plaintes? Il est très vrai, que le scandale public a diminué. Reste à savoir, si la maxime de l'hypocrisie, que nous venons de rapporter, n'explique pas l'apparente amélioration des mœurs du clergé. L'Église, de son côté, cherche à couvrir d'un voile les fautes et les chutes des élus de Dieu. Nous voyons tous les jours des clercs, et de préférence, des réguliers, c'est à dire les plus parfaits parmi les parfaits, figurer sur les bancs des assises ou de la police correctionnelle. Ces impurs personnages ont parfois passé leur vie entière à corrompre les enfants que l'aveugle confiance des parents leur confie. L'Église connaît leur immoralité, elle doit la connaître par le confessionnal, par son inquisition. Eh bien, est-il arrivé une seule fois qu'elle ait livré les

(1) *Theiner*, die gezwungene Ehelosigkeit, t. II, pag. 1016.
(2) *Bouvet*, de la Confession et du célibat des prêtres, pag. 504-512.

coupables à la justice? Elle les maintient, au contraire, dans leur ministère sacré; elle permet à des hommes qui seraient mieux placés dans un lupanar que dans un lieu saint, de souiller le tribunal de la pénitence, d'infecter de leur bestialité d'innocents enfants. C'est toujours l'intérêt de l'Église qui l'emporte sur ce qui devrait être sa plus grande sollicitude, les bonnes mœurs.

Nous disons que les clercs réguliers se distinguent par leur impureté. Les annales de la justice criminelle constatent le fait. Si nous le citons, ce n'est point par amour pour la chronique scandaleuse, c'est pour confirmer ce que disent les adversaires du célibat; plus la perfection que les clercs ambitionnent ou qu'ils affectent, est grande, plus l'imperfection devient affreuse. On fait violence à la nature; on a l'hypocrisie, mais ceux qui sont soumis à cette torture, s'en dédommagent par des excès, par des crimes dont on ne trouve pas d'exemple dans la société laïque. Un prêtre espagnol fait du confessionnal un harem; il séduit à la fois sept jeunes filles; la grossesse des malheureuses victimes de sa luxure atteste la monstruosité de son incontinence. Les libéraux flétrissent l'inquisition d'Espagne; ils ont tort, à en juger par une parole échappée au grand inquisiteur : Sans le saint-office, dit-il, chaque confessionnal serait une maison publique! Il y a des noms qui sont devenus historiques : tel est Maingrat, prêtre, qui viola une femme mariée, puis la tua avec une indifférence qui n'appartient qu'à un oint du Seigneur : tel est Contrefatto, condamné pour attentat à la pudeur avec violence sur un enfant de cinq ans. Il y a des Maingrats et des Contrefattos dans tous les pays catholiques. Le pieux Theiner rapporte avec horreur le crime d'un curé allemand, qui était parvenu, à force d'hypocrisie, à se faire une réputation de sainteté. Il faisait avorter les malheureuses qu'il séduisait dans le tribunal de la pénitence : l'avortement n'ayant point réussi, il assassina celle qu'il avait aimée (1). Nous pourrions remplir un volume de ces abominations. Mais à quoi bon répéter ce que tout le monde lit tous les jours dans tous les journaux? Plaignons la crédulité des parents qui, malgré tant de funestes exemples,

(1) *Theiner*, die gezwungene Ehelosigkeit, t. II, pag. 1025-1027. — *Bonnet* — la Confession et du célibat, pag. 517.

continuent à livrer leurs fils et leurs filles en pâture aux passions brutales des prétendus élus de Dieu.

Les frères Theiner, clercs tous deux, terminent leur savant ouvrage sur le célibat en exprimant le vœu que les princes fassent ce que l'Église ne veut point faire. Ce vœu pour l'abolition du célibat a été manifesté bien des fois au dix-neuvième siècle, même par des prêtres. En Allemagne surtout, il s'est fait jour, en dépit de la réaction catholique. On demande, on réclame avec instance le mariage des clercs; on invoque les droits de la nature, on invoque le plus grand de tous les intérêts, la moralité publique, car, comme le dit un partisan du mariage, il ne s'agit pas seulement d'assurer la moralité du clergé, il s'agit de mettre les campagnes à l'abri de la contagion du vice (1). A une certaine époque ces réclamations prirent une vivacité extrême, ce n'était plus un désir timide, c'étaient des exigences impérieuses (2); elles trouvèrent de l'appui dans les Chambres de Wurtemberg et du grand-duché de Bade. Si la société laïque pouvait décider la question, la décision ne serait guère douteuse. Mais que pense l'Église de ce mouvement?

Pie IX, dans l'Encyclique qu'il adressa, lors de son avénement, aux patriarches, primats, archevêques et évêques, flétrit le détestable système d'indifférence en matière de religion. « C'est à ce même but, dit-il, que tend cette *honteuse conspiration* contre le *célibat sacré* des clercs, conspiration qui compte, ô douleur! parmi ses fauteurs quelques ecclésiastiques, lesquels, oubliant leur propre dignité, se laissent vaincre par les attraits du plaisir (3). » On le voit : il y a opposition complète entre les sentiments de la société laïque et ceux de l'Église. Le pape traite les vœux émis pour l'abolition du célibat de *honteuse conspiration*. Cette *honteuse conspiration* a cependant pour objet d'assurer la moralité du clergé et l'honneur des familles! Cela ne touche guère le saint-siége, paraît-il. Le célibat est *sacré*, dit Pie IX. Comment une loi qui viole la nature peut-elle être *sacrée?* Ici éclate le dissentiment profond,

(1) *Das Reich Gottes und Staat und Kirche*, pag 73, note.

(2) « Die *lauten Wünsche* und fast *gebieterischen Forderungen*, » dit un document rédigé par des prêtres du grand-duché de Bade. (*Carové*, über kirchliches Christenthum, pag. 281.)

(3) *Journal historique et littéraire*, t. XIII, pag. 572.

irremédiable qui existe entre la religion traditionnelle et la société moderne. Le christianisme orthodoxe réprouve la nature, parce qu'elle est viciée par le péché originel. Voilà la concupiscence qu'il flétrit jusque dans le mariage; c'est pourquoi le dernier concile général qui a fixé la doctrine catholique, exalte la virginité comme un état de perfection. Le concile de Trente prononce l'anathème contre ceux qui disent que le mariage doit être préféré à la virginité, et qui nient que la virginité soit plus sainte que l'union conjugale (1). Cet anathème est à l'adresse des protestants. Reste à savoir qui a raison, la réforme ou le catholicisme. La réponse de la société laïque n'est point douteuse; elle ne voit pas seulement dans le mariage l'union des corps, elle y voit avant tout l'union des âmes. En préférant la virginité au mariage, l'Église montre qu'elle ne comprend pas même ce qu'il y a de saint dans le lien qui unit l'homme et la femme. Il y a plus : la société humaine repose sur le mariage et non sur la virginité. Singulier idéal que celui de l'Église! Il détruirait l'humanité, s'il se réalisait. C'est dire qu'il viole la loi que Dieu a donnée au genre humain.

Il y a un abîme entre le christianisme traditionnel et la société moderne; celle-ci procède de la nature, parce qu'elle voit dans la nature la manifestation des desseins de Dieu; l'autre part d'un ordre surnaturel, purement imaginaire, impossible en tout cas pour des êtres qui ne sont point de purs esprits. Il n'y a point de réforme qui puisse combler cet abîme. A la rigueur, Rome pourrait consentir au mariage des prêtres, puisque le célibat était inconnu dans la chrétienté primitive. Mais elle ne fera jamais cette concession, et, au point de vue de son intérêt, elle a raison. Quand un édifice est délabré, il faut se garder d'en détacher la moindre pierre, de crainte que tout le bâtiment ne s'écroule. L'abolition du célibat serait le commencement de la fin. En effet la première conséquence du mariage des prêtres serait l'impossibilité de la confession. Il y a des catholiques allemands qui ont demandé que la confession fût abrogée ou du moins modifiée, ce qui revient au même, car une première modification en entraînerait une seconde, jusqu'à ce qu'il ne restât qu'une confession intérieure, comme chez les protestants. Comment des catholiques peuvent-ils demander

(1) *Concil. Trident.*, Sess. XXIV, de Sacramento matrimonii, can. X.

continuent à livrer leurs fils et leurs filles en pâture aux passions brutales des prétendus élus de Dieu.

Les frères Theiner, clercs tous deux, terminent leur savant ouvrage sur le célibat en exprimant le vœu que les princes fassent ce que l'Église ne veut point faire. Ce vœu pour l'abolition du célibat a été manifesté bien des fois au dix-neuvième siècle, même par des prêtres. En Allemagne surtout, il s'est fait jour, en dépit de la réaction catholique. On demande, on réclame avec instance le mariage des clercs; on invoque les droits de la nature, on invoque le plus grand de tous les intérêts, la moralité publique, car, comme le dit un partisan du mariage, il ne s'agit pas seulement d'assurer la moralité du clergé, il s'agit de mettre les campagnes à l'abri de la contagion du vice (1). A une certaine époque ces réclamations prirent une vivacité extrême, ce n'était plus un désir timide, c'étaient des exigences impérieuses (2); elles trouvèrent de l'appui dans les Chambres de Wurtemberg et du grand-duché de Bade. Si la société laïque pouvait décider la question, la décision ne serait guère douteuse. Mais que pense l'Église de ce mouvement?

Pie IX, dans l'Encyclique qu'il adressa, lors de son avénement, aux patriarches, primats, archevêques et évêques, flétrit le détestable système d'indifférence en matière de religion. « C'est à ce même but, dit-il, que tend cette *honteuse conspiration* contre le *célibat sacré* des clercs, conspiration qui compte, ô douleur! parmi ses fauteurs quelques ecclésiastiques, lesquels, oubliant leur propre dignité, se laissent vaincre par les attraits du plaisir (3). » On le voit : il y a opposition complète entre les sentiments de la société laïque et ceux de l'Église. Le pape traite les vœux émis pour l'abolition du célibat de *honteuse conspiration*. Cette *honteuse conspiration* a cependant pour objet d'assurer la moralité du clergé et l'honneur des familles! Cela ne touche guère le saint-siége, paraît-il. Le célibat est *sacré*, dit Pie IX. Comment une loi qui viole la nature peut-elle être *sacrée?* Ici éclate le dissentiment profond,

(1) *Das Reich Gottes und Staat und Kirche*, pag 73, note.

(2) « Die *lauten Wünsche* und fast *gebieterischen Forderungen*, » dit un document rédigé par des prêtres du grand-duché de Bade. (*Carové*, über kirchliches Christenthum, pag. 281.)

(3) *Journal historique et littéraire*, t. XIII, pag. 572.

irremédiable qui existe entre la religion traditionnelle et la société moderne. Le christianisme orthodoxe réprouve la nature, parce qu'elle est viciée par le péché originel. Voilà la concupiscence qu'il flétrit jusque dans le mariage; c'est pourquoi le dernier concile général qui a fixé la doctrine catholique, exalte la virginité comme un état de perfection. Le concile de Trente prononce l'anathème contre ceux qui disent que le mariage doit être préféré à la virginité, et qui nient que la virginité soit plus sainte que l'union conjugale (1). Cet anathème est à l'adresse des protestants. Reste à savoir qui a raison, la réforme ou le catholicisme. La réponse de la société laïque n'est point douteuse; elle ne voit pas seulement dans le mariage l'union des corps, elle y voit avant tout l'union des âmes. En préférant la virginité au mariage, l'Église montre qu'elle ne comprend pas même ce qu'il y a de saint dans le lien qui unit l'homme et la femme. Il y a plus : la société humaine repose sur le mariage et non sur la virginité. Singulier idéal que celui de l'Église! Il détruirait l'humanité, s'il se réalisait. C'est dire qu'il viole la loi que Dieu a donnée au genre humain.

Il y a un abîme entre le christianisme traditionnel et la société moderne; celle-ci procède de la nature, parce qu'elle voit dans la nature la manifestation des desseins de Dieu; l'autre part d'un ordre surnaturel, purement imaginaire, impossible en tout cas pour des êtres qui ne sont point de purs esprits. Il n'y a point de réforme qui puisse combler cet abîme. A la rigueur, Rome pourrait consentir au mariage des prêtres, puisque le célibat était inconnu dans la chrétienté primitive. Mais elle ne fera jamais cette concession, et, au point de vue de son intérêt, elle a raison. Quand un édifice est délabré, il faut se garder d'en détacher la moindre pierre, de crainte que tout le bâtiment ne s'écroule. L'abolition du célibat serait le commencement de la fin. En effet la première conséquence du mariage des prêtres serait l'impossibilité de la confession. Il y a des catholiques allemands qui ont demandé que la confession fût abrogée ou du moins modifiée, ce qui revient au même, car une première modification en entraînerait une seconde, jusqu'à ce qu'il ne restât qu'une confession intérieure, comme chez les protestants. Comment des catholiques peuvent-ils demander

(1) *Concil. Trident.*, Sess. XXIV, de Sacramento matrimonii, can. X.

que l'Église abroge un sacrement? Comment peuvent-ils vouloir que l'Église renonce au tribunal de pénitence, alors qu'elle prétend tenir de Dieu même la mission de remettre les péchés? Comment ne voient-ils pas que la confession est l'instrument de sa puissance, et que tout pour elle se réduit à une question de puissance? La réforme qu'ils désirent conduirait au schisme et à l'abandon du christianisme traditionnel.

III

Les catholiques allemands réclament encore d'autres réformes, les unes concernant la discipline, d'autres touchant au culte, et par conséquent à la religion. Il y en a qui voudraient le rétablissement des synodes, en y admettant le clergé inférieur et les laïques. Cette réforme, si modeste en apparence, conduirait à une révolution, car elle ferait pénétrer l'esprit de la société moderne dans le sein de l'Église; l'esprit laïque séculariserait le clergé, et il finirait par séculariser la religion, c'est à dire par la transformer. Déjà maintenant les catholiques réformateurs se plaignent de la *tyrannie* que l'on exerce sur leurs consciences. Ils disent qu'on leur impose à titre de croyances, et comme étant de foi des opinions et des doctrines qui ne sont point déclarées articles de foi par l'Église (1). Et qui exerce cette *tyrannie?* Nous avons dit ailleurs que c'est le pape lui-même (2); il se défie d'une foi qui marchande ce qu'elle doit croire, et il n'a point tort. Il y a telles maximes chères au saint-siége qui n'ont jamais été formulées ni par les conciles ni par les souverains pontifes, et que la papauté néanmoins ne peut pas abandonner : telle est l'infaillibilité du saint-siége, telle est sa domination directe ou indirecte sur le domaine temporel des princes et des peuples. Ces *saintes* maximes, s'enseignent dans l'école ultramontaine; elles sont appuyées sur une tradition réelle ou fictive ; cela suffit pour que tout bon catholique doive les croire, aussi bien que la Trinité.

Les catholiques allemands ont encore d'autres griefs contre l'Église. Ils voudraient avoir un nouveau catéchisme. En effet, il

(1) Voyez mon *Etude sur la réaction religieuse.*

(2) *Hirscher*, die kirchlichen Zustænde der Gegenwart, pag. 59.

se trouve de singulières choses dans les anciens : on y lit que les dîmes sont un droit divin du clergé, et que le premier devoir des fidèles est de les acquitter exactement. C'est là le moindre de leurs défauts : ils parlent des péchés contre la chair en des termes tels que, s'ils se trouvaient dans un livre non sacré, la mère n'en permettrait pas la lecture à sa fille. Les catholiques allemands voudraient aussi que l'on mît fin au scandaleux trafic des messes : il y a tels pays où on les cote, comme les actions à la bourse. Ils voudraient que les pèlerinages fussent réglés de façon à prévenir les immoralités qui s'y commettent. Le vœu est certes légitime ; il date déjà du moyen âge : les chroniqueurs nous apprennent les tours de passe-passe qui se jouaient sur les tombeaux des saints, à titre de miracles, et ils nous disent que les pèlerines devenaient autant de prostituées. Enfin les catholiques allemands ne voient pas à quoi sert la loi de l'abstinence : que l'on mange le vendredi du poisson fin ou de la viande de boucherie, ils ne comprennent point, disent-ils, qu'il y ait une perfection dans la gourmandise, ni un péché dans la satisfaction du besoin le plus impérieux de notre nature. Après tout, ajoutent-ils, personne n'observe les prescriptions de l'Église, pour mieux dire, tout le monde s'en moque (1).

Tels sont quelques-uns des vœux que des catholiques allemands, et parmi eux des prêtres transmirent à l'archevêque de Fribourg. Quel accueil le prélat fit-il à ces modestes réclamations? Il railla les pétitionnaires : « Ils oubliaient que la mission des apôtres n'est pas celle des simples pasteurs. Chacun doit rester dans les limites de ses attributions. Les curés et les vicaires doivent enseigner le catéchisme, prêcher, confesser et visiter les malades. Qu'ils remplissent les fonctions de leur ministère, et ils n'auront pas le temps de discuter des projets de réforme. Mais il est plus facile de faire des châteaux en Espagne que d'agir. Est-ce que les pétitionnaires croient que l'archevêque et son chapitre ont attendu leur pétition pour savoir ce que les fidèles pensent, et ce qu'ils désirent? Ce n'est pas au troupeau à guider son pasteur, ni aux ministres inférieurs de l'Église à éclairer leurs chefs (2). » Ne dirait-on pas un maître qui gourmande ses valets?

(1) *Carové*, Kirchliches Christenthum, pag. 279-281.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 286.

Après cela, il faut avouer que la religion et la raison ne profiteraient guère de ces réformes, quand même l'Église y consentirait. C'est la remarque que fait un écrivain allemand en rendant compte d'une douzaine de brochures réformistes qui parurent coup sur coup en Allemagne en 1831 et en 1832 (1). Les réformateurs appartenaient presque tous au clergé; nourris dans la conviction que le christianisme est la vérité absolue, ils ne songeaient pas à toucher au dogme, ni à la morale. Or, c'est moins la discipline que le dogme et la morale qui éloignent les hommes de l'Église. Il y a des siècles que la philosophie a attaqué la religion chrétienne dans ses fondements; la libre pensée a ruiné la foi au surnaturel. L'humanité ne croit plus aux miracles, à commencer par le plus impossible de tous, l'incarnation de Dieu dans le sein d'une vierge, un Dieu fait homme, un Dieu qui naît et qui meurt. Avec cette erreur ou cette superstition, tout le christianisme traditionnel tombe, la morale aussi bien que le dogme. Non pas que tout y soit faux, mais tout est l'œuvre de l'esprit humain, imparfait par conséquent, quoique perfectible. Que signifient, en présence de cette grande défection, des réformes dans le catéchisme? Que signifient des améliorations dans la liturgie? L'esprit humain reviendrait-il à des autels qu'il a désertés, parce qu'il y aurait quelque chose de changé aux ornements de ces autels? En vérité, on a pitié des efforts que font les réformateurs; l'Église les repousse, et la raison ne se contente pas de leurs réformes. On dirait de pauvres gens occupés dans un incendie à sauver quelques misérables meubles, alors que les flammes les entourent déjà de tous côtés et menacent leur vie.

IV

Il y a des réformateurs plus radicaux. On lit dans *les Vœux pour la réformation de l'Église catholique :* « Que l'Église catholique d'Allemagne rompe le lien de dépendance qui l'attache à Rome, et que la suprématie ecclésiastique passe des papes aux princes (2). »

(1) *Carové*, Kirchliches Christenthum, pag. 260-262.

(2) *Wünsche für eine zeitgemæsse Reformirung der katholischen Kirche in Saxen.* Altenburg, 1830. — Voyez l'ouvrage intitulé : *Ueber die Perfektibilitæt des Katholicismus.* Leipzig, 1845, pag. 37 et suiv.

C'est provoquer un schisme, pour mieux dire, la destruction du catholicisme traditionnel. Il s'appelle *romain;* l'Église hors de laquelle il n'y a point de salut est l'Église *romaine.* Remplacer cette Église unique, à laquelle Jésus-Christ a donné la suprématie tout ensemble et l'indéfectibilité dans la personne de saint Pierre par des Églises nationales, c'est continuer l'œuvre de Luther. Vainement les réformateurs catholiques de notre temps disent-ils qu'ils maintiennent le dogme et la morale ; Luther aussi protestait contre l'idée d'un christianisme perfectible, progressif, et cependant la réformation du seizième siècle a été un premier pas vers une révolution religieuse. Le catholicisme repose sur le principe d'autorité, et cette autorité appartient par délégation divine à la papauté; abolir la papauté, c'est démolir la religion catholique dans son essence. Il y a plus : le dogme et la morale même sont ébranlés et n'échapperont pas à l'inévitable révolution qui les transformera sous l'influence des idées et des sentiments qui inspirent les réformateurs. C'est l'histoire de toutes les révolutions, elles dépassent toujours les aspirations de ceux qui en prennent l'initiative. Telle fut la destinée du mouvement de réforme qui agita l'Allemagne pendant plusieurs années sous le nom de *catholicisme allemand.*

Nous avons dit ailleurs quelle fut l'origine de cette agitation qui menaça l'Église d'un nouveau schisme (1). La superstition des reliques, exploitée par le clergé en plein dix-neuvième siècle, souleva les consciences. Un prêtre fit honte à l'évêque de Trèves de la comédie que l'on y jouait avec la prétendue robe de Jésus-Christ. La lettre de Ronge à Arnoldi fut comme l'étincelle électrique qui, tombant sur des matières combustibles, allume instantanément un immense incendie. Les réformateurs allemands s'élevèrent contre l'Église qui tolérait, qui choyait des scandales, comme celui qui s'étalait à Trèves, sous la haute protection de monseigneur. C'était la répétition de ce qui se passa au seizième siècle : la réaction contre les superstitions catholiques conduit fatalement à l'insurrection contre l'Église qui est la mère des superstitions. Seulement la révolution qui se prépare au dix-neuvième siècle a une portée bien plus vaste que celle de Luther et de Calvin. Écou-

(1) Voyez mon *Etude sur la réaction religieuse.*

tons le premier cri de révolte. C'est Ronge qui fait appel aux clercs et aux laïques :

« Quelle est la cause du mal dont souffre la religion dans les sociétés catholiques? Pourquoi les hommes, à mesure qu'ils s'éclairent, désertent-ils l'Église? Pourquoi cet abîme entre les classes supérieures et le peuple? pourquoi les unes sont-elles livrées à l'indifférence et à l'incrédulité, tandis que l'autre végète dans une stupide crédulité? C'est à Rome, le siége des superstitions, qu'il en faut demander la raison. Il y a là un prêtre qui domine sur les âmes, et sa domination repose sur l'ignorance et l'erreur qui l'accompagne. La fraude et l'imposture sont les instruments de l'oppression qui pèse sur les esprits. Secouons le joug de ceux qui ont intérêt à nous aveugler, et le mal sera guéri dans sa racine. Formons une Église nationale, une Église catholique allemande. Des prêtres élus par les fidèles n'auront plus besoin de recourir aux roueries du jésuitisme pour tromper la crédulité humaine; ils ramèneront l'Église à sa vraie mission, celle de moraliser les hommes, en les perfectionnant; ils n'auront plus peur des lumières, ils n'auront plus peur de la liberté, parce que ce n'est que chez les hommes éclairés et libres que la moralité peut se développer. »

Ronge appelle les prêtres à la liberté : « Vous n'êtes que des instruments dans les mains d'une Église ambitieuse. Vous êtes sans droits, comme sans volonté propre. Esclaves, vous servez à opprimer les consciences, et à tenir les fidèles dans les chaînes de la servitude intellectuelle et morale. Brisez vos fers, et revendiquez les droits que Dieu vous a donnés comme à tout être humain. Redevenez hommes! Vous cesserez d'être des prêtres *romains*, vous serez des prêtres *allemands*. Votre mission ne sera plus d'opprimer les fidèles, mais de les affranchir. » Ronge adresse ce même appel aux laïques : « Vous êtes des serfs, c'est le pape qui vous dit ce que vous devez penser, et si vous ne pensez pas comme lui, il vous damne, il vous livre à Satan dans l'autre monde, et il vous brûlerait dans ce monde-ci, s'il en avait le pouvoir. Pourquoi donc Dieu vous aurait-il donné la raison? serait-ce pour l'abdiquer aux pieds du pape et des jésuites? Il n'y a pas jusqu'à notre âme que la tyrannie cléricale ne prétende enchaîner. Ne vous défend-elle point de vous unir aux protestants par le mariage, à moins

que vous ne preniez l'engagement de faire de vos enfants des esclaves comme vous? Brisez vos fers, et reconquérez la liberté que Dieu vous a donnée en vous créant (1). »

C'est un prêtre catholique qui tient ce langage, mais il n'a de catholique que le nom : c'est un homme de 89 qui appelle à la liberté les millions de serfs catholiques, serfs de la pire espèce, car ils se complaisent dans leur servitude. Et qui leur fait aimer la prison et ses chaînes? Ceux qui les élèvent et qui les trompent pour mieux les dominer. La racine du mal est à Rome, c'est là qu'il faut porter la hache. Ronge attaque la papauté avec une violence extrême : « Le père du mensonge s'est incarné dans le pape; son but est de détruire la liberté de l'esprit et de l'âme; ses armes sont la fraude et l'imposture. Pour tenir les hommes dans les fers, il les plonge dans les ténèbres de l'ignorance, et, afin de perpétuer son empire, il veille à ce que les peuples gémissent sous le despotisme civil et politique. Comme la force lui fait défaut, il est obligé de souffrir la souveraineté temporelle des princes à côté de sa souveraineté spirituelle; mais il a bon soin d'inculquer aux rois que Dieu ne leur confie le glaive que pour le tirer sur le commandement de lui le pape. » L'asservissement du genre humain par un prêtre, tel est le but de la papauté. L'idéal des réformateurs allemands est la liberté, l'affranchissement universel (2).

Un sentiment éclate à chaque ligue, à chaque mot, dans cet appel à l'insurrection, c'est la haine de Rome. Ce que le réformateur allemand déteste dans le catholicisme romain, c'est la tyrannie intellectuelle; ce qu'il veut, c'est la liberté de l'esprit. C'étaient des aspirations infinies, par cela même qu'elles étaient vagues, et grosses de conséquences dangereuses pour l'Église, dangereuses pour le christianisme traditionnel. Quand les réformateurs se mirent à organiser l'Église catholique allemande, il leur fallut formuler une profession de foi, qui la distinguât tout ensemble du catholicisme romain et du protestantisme. Ils répudièrent la suprématie du pape, cela va de soi, mais cela ne donnait pas satisfaction au besoin de réforme qui agite les populations allemandes;

(1) *Ronge*, Rechtfertigung, dans *Kampe*, Geschichte der religiœsen Bewegungen der neuern Zeit, t. I, pag. 100-104.

(2) *Kampe*. Geschichte der religiœsen Bewegung der neuern Zeit. t. I, pag. 78.

que leur importe qu'il n'y ait plus de pape, si rien n'est changé à la doctrine pontificale? Il y a des réformes banales auxquelles les réformateurs consentirent tout d'abord : l'abolition du célibat, la liberté entière du mariage entre les diverses confessions, l'usage de la langue allemande dans la liturgie, plus de confession auriculaire, plus de culte des saints. Ces réformes abrogeaient ou corrigeaient ce qu'il y a de plus choquant dans le catholicisme traditionnel, mais elles ne changeaient rien au dogme ni à la morale. On commença par maintenir la croyance officielle, la divinité de Jésus-Christ, telle qu'elle fut formulée à Nicée, l'autorité de l'Écriture sainte, les sept sacrements que l'on suppose institués par le Christ, la messe comme souvenir du sacrifice de la croix (1).

Cette profession de foi était à certains égards plus orthodoxe que la réforme du seizième siècle. Il est évident que l'on ne pouvait pas s'y arrêter, car les réformateurs n'auraient donné aucune satisfaction aux nombreux catholiques qui déjà avaient abandonné intérieurement la foi romaine. La société moderne est rationaliste dans son essence; il lui faut une religion qui répudie franchement toute croyance au surnaturel. L'Assemblée qui se tint à Breslau, au mois de janvier 1845, réduisit les sacrements à deux, le baptême et l'eucharistie; et tout en maintenant l'Écriture comme le seul fondement de la foi, elle ajouta que l'interprétation des livres saints était abandonnée à la libre discussion des fidèles, et qu'aucune autorité extérieure ne pouvait entraver cette liberté. On conserva le symbole des apôtres, mais en lui donnant une interprétation rationaliste; tout ce qui rappelait le caractère miraculeux du christianisme historique fut retranché ou modifié. C'était répudier le catholicisme dans son élément religieux, comme la première profession de foi l'avait répudié dans son élément politique. C'était même dépasser le protestantisme orthodoxe. Cela est si vrai que l'Église allemande qui se forma à Dresde crut devoir modifier sa profession de foi; elle maintint l'Écriture comme base de la religion, mais elle ajouta que la raison aussi, inspirée par l'idée chrétienne, devait servir de règle aux fidèles. Que devenait l'Écriture, que devenait la tradition, que devenait tout l'édifice du

(1) *Baur*, Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, pag. 295. — *Kampe* Geschichte der religiœsen Bewegung der neuern Zeit, t. I, pag. 75 et suiv.

christianisme historique, si l'on donnait place à la raison à côté de la révélation? Et qu'aurait dit Luther en voyant des catholiques mettre la raison, cette prostituée du diable, à côté de la parole de Dieu?

Bientôt le catholicisme allemand eut son concile à Leipzig. Un des premiers réformateurs, Czerski, demanda que le concile reconnût avant tout la divinité de Jésus-Christ. On ne l'écouta pas. Le symbole appelle, il est vrai, le Christ notre sauveur, mais il est conçu de façon à ce que les partisans de la religion naturelle puissent le signer. L'Écriture sainte y figure comme fondement de la religion catholique, mais c'est l'Écriture interprétée par la raison. On y parle de Dieu le Père, de Jésus-Christ et du Saint-Esprit, mais c'est pour dire que Dieu a créé le monde et le gouverne, que Jésus-Christ nous a enseigné la parole de vie, et que l'Esprit-Saint nous inspire dans notre marche vers la perfection. Afin d'affranchir entièrement les consciences, on ajouta que chacun était libre d'entendre cette profession de foi d'après les lumières de la raison, l'essence de la religion consistant à manifester la foi par la charité (1).

Tels sont les dogmes de l'Église allemande; il faudrait dire plutôt que c'est l'absence de dogme qui la caractérise. En cela, elle était un retour au christianisme de Jésus-Christ. Jésus donne à ses disciples comme loi de devenir parfaits comme leur père dans les cieux; et il leur dit que la perfection consiste dans la charité, c'est à dire à aimer, à se dévouer, à se sacrifier. L'Église remplaça la loi du perfectionnement moral par des dogmes. Il en résulta que l'on pouvait à la rigueur être chrétien sans pratiquer la loi d'amour prêchée par le Christ. C'est la philosophie qui ramena les hommes dans la voie du perfectionnement moral, en enseignant que le salut consiste à se perfectionner soi et à travailler au perfectionnement des autres. L'Église ne veut à aucun prix que l'on confonde la morale et la foi : à l'entendre, la foi seule sauve, la morale ne sauve point. C'est le cri du pape, c'est le cri des évêques, c'est le cri de tous les oints du Seigneur. Dieu les garde de prêcher la morale! Singulière religion qui fait que le bandit romain ira en paradis, tandis que Socrate brûlera dans les feux

(1) *Baur*, Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, pag. 297, 298.

éternels de l'enfer (1). Mais aussi que deviendra l'Église, le jour où les hommes seront convaincus qu'ils feront leur salut en aimant, plutôt qu'en se confessant et en communiant? Les catholiques allemands furent de l'avis des philosophes, de l'avis du Christ.

Maintenant on comprendra un autre caractère du catholicisme allemand : c'est une révolution religieuse qui se fait par les laïques. Des prêtres en prirent l'initiative, mais l'élément sacerdotal y joua toujours un rôle secondaire. Il faut dire plus ; la réforme trouva peu de faveur chez les prêtres, tandis qu'elle fut acclamée par des milliers de laïques. Rien de plus naturel. Le catholicisme allemand ruinait l'autorité du sacerdoce dans ses fondements les plus solides. Luther déjà l'avait fait; mais l'autorité des princes ne tarda pas à remplacer celle de l'Église. Tandis que la réformation du dix-neuvième siècle fait appel à la liberté; elle n'est pas plus du goût des princes que du clergé. Tous les gouvernements lui furent plus ou moins hostiles, les princes protestants aussi bien que les catholiques. Par cela même la réforme trouva un écho dans le peuple. La révolution qui tend à substituer la morale au dogme est faite depuis longtemps dans la conscience générale. Tout en pratiquant les devoirs prescrits par l'Église, on estime les hommes, non sur ce qu'ils croient, mais sur ce qu'ils font. Les prêtres ont de la peine à accepter cette morale indépendante; pour eux elle implique une abdication; tandis que la société laïque, en la proclamant, proclame en même temps sa souveraineté. C'est pour la première fois que l'on voit le peuple intervenir directement dans le travail de la rénovation religieuse (2). La Révolution de 89 est l'avénement du peuple et de sa puissance souveraine ; logiquement elle devait régénérer la vieille religion, comme elle régénérait le vieux régime politique. Si la constitution civile du clergé s'était maintenue, la révolution religieuse se serait faite pacifiquement, par l'action de l'élément laïque. Le catholicisme allemand est une suite de ce mouvement. C'est là sa grande importance.

Les catholiques orthodoxes tournèrent le catholicisme allemand

(1) *Gervinus*, die Mission der Deutsch-Katholiken (Heidelberg, 1845), pag. 11, 39, 40.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 7, 15-17.

en dérision; ils demandèrent où étaient les révélateurs de cette religion nouvelle. Un partisan du mouvement leur répondit que les auteurs de la réforme étaient Lessing et Herder, deux héros de la littérature allemande. Rien de plus vrai. Nous exposerons leurs idées dans le cours de cette *Étude*. Chose remarquable! Tous deux étaient protestants, cependant les catholiques aussi bien que les luthériens et les réformés se nourrissent de leurs écrits, sans même se demander si leurs auteurs favoris appartiennent à telle confession ou à telle autre. C'est un signe des temps, et nous n'en connaissons pas de plus grave. Les divisions religieuses s'effacent, parce qu'elles reposent sur des croyances dogmatiques, sur de prétendues vérités révélées, et les dogmes s'en vont, en dépit de la réaction orthodoxe. Quoi que fassent les réactionnaires, la révélation surnaturelle perd tous les jours du terrain; les Lessing et les Herder ont plus d'influence que les bulles des papes et les mandements des évêques. Or ce qui les caractérise, c'est que chez eux l'homme a absorbé le croyant, et par suite la religion s'est transformée : elle a cessé d'être un dogme, pour devenir une morale : elle ne se préoccupe plus du salut dans la vie future, vie imaginaire telle que l'orthodoxie l'entend, elle se propose pour but le perfectionnement infini de l'homme. Cette religion-là est entrée dans les entrailles de la nation allemande; c'est le christianisme transformé par la pensée humaine qui agit incessamment sous la main de Dieu (1).

Le catholicisme allemand a échoué. Sur cela les défenseurs du passé jettent des cris de triomphe. En vérité, il n'y a pas de quoi. Faut-il demander aux ultramontains pourquoi des milliers d'Allemands ont déserté l'Église, à la voix d'un prêtre interdit, esprit médiocre, qui n'avait rien de cette puissance d'entraînement que Luther possédait à un si haut degré? Nous avons répondu d'avance à la question. La séparation était consommée intérieurement, avant la fondation de l'Église allemande. Cette apostasie, comme l'appellent les orthodoxes, est un fait patent, que les hommes du passé sont les premiers à constater en le déplorant. Le catholicisme allemand n'opéra pas de conversions; il ne fit que mettre en évidence la révolution accomplie dans les âmes, sous l'influence de

(1) *Gervinus*, die Mission der Deutsch-Katholiken, pag. 32, 33

la civilisation moderne. Qu'importe après cela que l'établissement d'une Église nouvelle n'ait point réussi ? Est-ce que par hasard les milliers de catholiques que la tempête de 48 détacha de l'Église allemande sont revenus dans le sein de l'Église romaine, comme des fils repentants et obéissants? Les causes qui leur firent abandonner le catholicisme, avant qu'il fût question d'une réforme catholique, subsistent toutes. Elles ont même acquis une plus haute gravité depuis que la réaction dite religieuse a produit une recrudescence de superstition. Est-ce que les ultramontains croient que le pape a ramené les disciples de Lessing et de Herder à la foi, quand, trop confiant dans la bêtise humaine, il promulgua le dogme de l'immaculée conception?

Non, le vœu général d'une réforme que le chanoine Hirscher signalait en 49, n'est pas abandonné. Il faut dire plus; l'Église consentirait aux réformes qu'on lui demande, qu'elle ne ramènerait point à la vieille foi ceux qui l'ont désertée intérieurement, parce qu'ils ne peuvent plus croire au surnaturel. En 1845, un écrivain allemand publia un petit écrit sous ce titre significatif : *Les Derniers Moments du catholicisme romain en Allemagne*. On y lit que le catholicisme romain est mort (1). C'est la libre pensée qui l'a tué, elle est incompatible avec l'autorité d'une Église qui se dit instituée par Dieu pour garder et développer la vérité absolue qu'il lui a révélée; la libre pensée ne reconnaît d'autre autorité que la raison, elle ne sait ce que c'est que la révélation, elle ne croit à la vérité absolue qu'en Dieu. Or, la libre pensée pénètre dans toutes les classes qui arrivent à la vie de l'intelligence, et elles y arrivent toutes par l'influence toute-puissante de l'esprit moderne qui se répand partout, et qui vivifie tout, comme l'air que nous respirons. Tous ceux qui respirent l'air de la libre pensée, cessent par cela même d'être catholiques. Pour eux, le schisme est consommé, et il est irremédiable. Par faiblesse, par habitude, par intérêt, il y en a qui restent en apparence, dans le sein de l'Église officielle; mais qu'importe? Une religion est morte quand elle ne possède plus les âmes. L'Église peut durer encore des siècles, mais sa dernière heure sonnera, comme la dernière heure sonne

(1) *Carové*, die letzten Dinge des rœmischen Katholicismus in Deutschland, pag. 101 et suiv.

pour toutes les institutions humaines. Dieu veillera à ce que les hommes trouvent un nouveau temple prêt à les recevoir. C'est là le travail auquel sont appelés le dix-neuvième siècle, et ceux qui le suivront. C'est parce qu'il n'est pas arrivé à terme, que toutes les tentatives qui se font pour fonder un nouveau culte, échouent. Mais que les orthodoxes, dans leur impatience et leur aveuglement, ne se hâtent pas trop de chanter victoire! La victoire sera à la vérité, et non à l'erreur et à la superstition.

N° 3. *L'Italie.*

I

Qui aurait cru que le vœu le plus sérieux d'une réforme catholique partirait de l'Italie, la terre ultramontaine par excellence? Rien de plus naturel cependant et de plus logique. La révolution a envahi la péninsule; nulle part, elle n'est plus légitime, car elle se confond avec la nationalité italienne, et le droit des nations à l'indépendance est le plus sacré de tous, car il a son principe en Dieu. Les patriotes italiens rencontrent un ennemi mortel dans le saint-siége. S'arrêteront-ils devant l'Église, alors que l'existence de l'Italie et l'avenir de la liberté sont en cause? Les hommes de 89 avaient aussi rencontré cet ennemi et ils l'avaient brisé. En Italie, les mêmes causes produisirent les mêmes effets. On commença par séculariser l'Église, comme on l'avait fait en 89. Enlever au clergé ses biens et ses priviléges, est le plus grand crime aux yeux des orthodoxes. De là leur haine immortelle contre la Révolution et contre la liberté. En voyant l'Église dans les rangs de leurs ennemis, les Italiens maudirent l'Église. Or, en Italie, plus qu'ailleurs, l'Église se confond avec la religion. L'opposition contre l'Église conduisit fatalement à l'opposition contre le christianisme traditionnel.

Au mois de mai 1861, Garibaldi écrivit à la société ouvrière de Palerme une lettre très originale et très significative : « Considérant que Jésus-Christ, en établissant sur la terre l'égalité des hommes, a mérité leur gratitude et leur amour, soyons de la religion du Christ. Mais, considérant que le pape, les cardinaux et tous les mercenaires réunis à Rome sont le *principal obstacle à*

l'unité de l'Italie, ne soyons pas de la religion du pape. En conséquence, nous décidons, article unique : que le pape, les cardinaux et tout ce qui tient à eux changent immédiatement leur boutique, qu'ils aillent le plus loin possible de l'Italie, et qu'ils laissent cette pauvre nation italienne qu'ils tourmentent depuis tant de siècles, s'organiser fraternellement (1). » La papauté s'est chargée de donner raison à Garibaldi ; ses prétentions sont incompatibles avec l'indépendance et la liberté de l'Italie. Dès lors, elle doit disparaître. C'est la nation qui, par l'organe de son grand patriote, lui signifie son congé. Mais la papauté, c'est le catholicisme. Chasser le pape de la terre italienne, n'est-ce pas répudier la religion catholique? Oui, répond la *Civilta cattolica*, tous les efforts du parti libéral ou piémontais, tout ce qu'écrivent ses journaux et ses hommes de lettres, se résument en cette proposition : *plus de pape! plus de catholicisme! plus de Dieu pour la société* (2) ! Aux yeux des ultramontains, le pape est plus que le vicaire de Dieu, il est Dieu lui-même. Donc Garibaldi, en conviant les Italiens à mettre le pape de côté, les provoquait à l'athéisme.

Il est certain que l'opposition d'une nation, dont les destinées semblaient se confondre avec celles de la papauté, contre cette même papauté, est un fait très grave. Et l'opposition est universelle. Chose inouïe! le clergé inférieur prend parti pour la patrie italienne contre le pape. Nous ne parlons pas des clercs que leur révolte a fait interdire; il s'agit des prêtres qui restent dans le sein de l'Église, mais ils y restent, en faisant ce que le pape leur interdit de faire. A Milan, le vicaire capitulaire de l'archevêché défend de chanter le *Te Deum*, pour célébrer l'anniversaire du statut royal qui inaugura l'ère de la liberté italienne. Eh bien, à Milan même, et sous les yeux du vicaire capitulaire, les chanoines chantèrent le *Te Deum*, en louant Dieu de ce qu'il avait donné la liberté à l'Italie, tandis qu'à Rome on dit que Satan est le père de la liberté italienne. Il y a mieux : jusque dans les campagnes, on désobéit à l'Église. Sur 498 paroisses de la province de Milan, 308 fêtèrent l'anniversaire de l'indépendance (3). Voici un fait plus

(1) *Civilta cattolica*, 4e série, t. X, pag. 750.
(2) *Ibid*, t. XI, pag. 607.
(3) *Quarterley review*, t. CXIV, pag. 48 (d'après des documents italiens).

significatif encore. Le père Passaglia, cet ardent défenseur de l'immaculée conception, s'est épris d'une passion tout aussi vive pour l'indépendance et l'unité de l'Italie. Il osa rédiger une pétition pour engager le pape à renoncer à son pouvoir temporel. Or, on sait que si ce pouvoir n'est pas précisément de droit divin, comme l'ont soutenu beaucoup d'évêques, il est cependant lié intimement à la grandeur et presque à l'existence du catholicisme romain. Cela se dit en France et en Belgique dans toutes les chaires, cela se lit dans tous les mandements (1). Ce qui n'empêcha point neuf mille prêtres italiens de signer la fameuse pétition (2). Au point de vue ultramontain, c'était signer l'apostasie!

Si le clergé même se révolte contre Rome, que sera-ce de la société laïque? Il n'y a qu'une voix parmi les évêques sur l'hostilité de la Révolution contre l'Église et contre la religion. « Le but des révolutionnaires, disent-ils, n'est pas seulement de dépouiller le saint-siége de quelques provinces, ils veulent détruire le christianisme et toute religion. On répand partout des livres, des brochures où la divine autorité de l'Église est attaquée, ainsi que le sacerdoce et le culte. Cela ne se fait plus en secret, comme autrefois, mais publiquement. Et les fruits répondent à la fureur diabolique des ennemis du Christ. On entend partout des discours impies, jusque dans la bouche des jeunes gens (3). » Il se passe des choses qui font dresser les cheveux d'horreur. Un avocat meurt, après avoir refusé obstinément le secours de l'Église. Son fils, âgé de quatorze ans, meurt quelques mois plus tard, et refuse également les saints sacrements (4). Où est le Cicéron chrétien pour s'écrier? O temps! ô mœurs!

Il est certain qu'il y a un mouvement d'incrédulité dans la société italienne. Ceux qui ont visité l'Italie avant 48, savent qu'il ne date point de la Révolution. L'incrédulité accompagne néces-

(1) *Mandement de l'évêque de Liége*, de 1860 (le *Bien public*, du 5 mars 1860) : « Le souverain pontife et tous les évêques du monde avec lui définissent et proclament que la souveraineté temporelle du pape est nécessaire pour assurer l'indépendance du chef suprême de l'Église; que cette indépendance est nécessaire pour garantir l'autorité des décisions pontificales, conséquemment que la question du domaine temporel de l'Église est une question toute religieuse. »

(2) *Quarterley review*, t. CXIV, pag. 497. (*Extrait de documents italiens.*)

(3) *Civilta cattolica*, 4e série, t. IX, pag. 100-101.

(4) *Ibid.*, t. IX, pag. 489. (*Correspondance d'Espagne.*)

sairement le catholicisme; c'est la protestation naturelle de la raison contre la superstition. Voilà pourquoi elle existe dans tous les pays catholiques, ouverte ou cachée. Avant 48, les princes étaient ligués avec les prêtres pour opprimer les consciences; l'hypocrisie donnait à l'Italie l'apparence d'une nation essentiellement catholique. Et telle est la funeste influence de cette lèpre, qu'elle infecte même les âmes, après que le despotisme intellectuel est brisé. Il y a un mélange de religion apparente et d'incrédulité en Italie, comme en France et en Belgique. Nous allons entendre un curé de Turin, témoin oculaire et irrécusable : « Je déclare pour mon compte et d'après mon *expérience*, que le nombre des *vrais catholiques* va *diminuant* à Turin, dans des *proportions effrayantes;* que l'*indifférentisme religieux*, sous le nom de *civilisation française* se propage dans *toutes les classes*, *hautes*, *basses* et *moyennes;* que le *nombre des personnes qui abandonnent depuis plusieurs années la communion pascale et toutes les pratiques du catholicisme est incalculable.* A l'ancien et ardent esprit de foi chrétienne qui faisait si honorablement citer la ville de Turin, on voit, pour peu que l'on ait des yeux, se substituer partout ce *vague sentiment religieux* et *panthéiste* qui s'associe parfaitement, comme le paganisme, à toutes les erreurs et ne sauve personne de la perte éternelle. *Les églises sont, il est vrai, à certains jours, pleines de gens qui entendent encore une messe, mais qu'est-ce que cela avec la profonde ignorance où l'on est du dogme catholique et avec le dérèglement général des mœurs* (1)? »

Ce que le curé piémontais dit de Turin, on peut le dire de toutes les nations catholiques : l'incrédulité règne partout sous l'apparence du catholicisme. Quand nous parlons d'incrédulité, nous n'entendons pas dire que tous ceux qui abandonnent l'Église tombent dans l'impiété, ou dans ce que les orthodoxes appellent le panthéisme. La lettre même que nous venons de transcrire témoigne qu'il y a des incrédules qui conservent le sentiment religieux, ils ne sont donc pas incrédules. Toutefois, les incrédules véritables ne manquent point, et en Italie moins qu'ailleurs. Des sociétés de libres penseurs se sont formées à Milan, à Sienne, et

(1) Cette lettre a été publiée dans le n° 44 du journal l'*Apologista*. (*Bien public*, du 4 décembre 1860.)

dans d'autres villes. Nous lisons dans une feuille radicale qu'un baptême civil a été célébré à Milan, pour attester la rupture des sociétaires avec l'Église catholique. Les libres penseurs d'Italie se donnent pour mission « de délivrer leur pays de toute espèce de forme religieuse, et de réaliser le progrès moral de la nation, en suivant uniquement les lumières de la saine morale, de la raison et de la conscience (1). » Cette antipathie, disons mieux, cette haine pour toute religion positive n'est pas particulière à l'Italie, on la rencontre dans tous les pays catholiques. C'est, à notre avis, la plus grande malédiction attachée au catholicisme. Il identifie si bien la religion avec une certaine forme religieuse, et cette forme répugne tellement à la raison, que les libres penseurs prennent en dégoût non seulement les superstitions romaines, mais toute religion; ils s'imaginent, comme on le faisait au dix-huitième siècle, et comme on le fait aujourd'hui en Italie, en Belgique, en France, que la superstition et la tromperie sacerdotale sont inséparables de tout culte; ils rejettent avec dédain toute tentative de réformer le christianisme; ils ne veulent pas même entendre parler de la religion du Christ, convaincus qu'ils sont que ce serait une nouvelle servitude pour l'esprit humain. Nous avons écrit cette *Étude* pour répondre à des préjugés où l'ignorance joue un aussi grand rôle que la passion de la liberté. Telle est en effet l'ignorance de tous ceux qui sont élevés dans le sein de l'Église, qu'ils ne connaissent pas même le catholicisme; quant au protestantisme, ils le répudient comme une mauvaise parodie de la religion romaine; et si on leur parle d'un protestantisme avancé, ils haussent les épaules. Nous les convions à lire et à étudier; la chose en vaut la peine. Si, comme nous en avons la conviction, il n'y a pas de société, pas de civilisation possible sans religion, que deviendrait le monde si on parvenait à anéantir toute idée religieuse? Il tomberait dans une barbarie civilisée, pire que la barbarie inculte, car elle serait sans remède.

L'Italie n'en est pas là, ni aucun peuple catholique. Elle abandonne le catholicisme, voilà l'essence du mouvement. Et il faut avouer que le pape y pousse de toutes ses forces. Comme toutes les puissances que Dieu aveugle pour mieux les perdre, la papauté

(1) *Le Disciple de Jésus-Christ*, 1865, t. II, pag. 168.

travaille à sa propre ruine avec une ardeur merveilleuse. Voici Pie IX qui casse et annule les lois portées dans le Piémont, après le premier éveil de la liberté. Le pape comptait sur la bêtise humaine, quand il compromettait ainsi son pouvoir. Il ne se doutait pas que l'esprit d'indépendance était plus puissant que ses foudres. Vainement il menaça les Piémontais des rigueurs de l'Église, vainement il lança l'excommunication contre tous ceux qui directement ou indirectement violaient les immunités du clergé; les foudres du Vatican furent aussi impuissantes que celles de Jupiter. Voilà donc toute la nation piémontaise, ou peu s'en faut, rejetée hors de l'Église, par les mains du pape, et cela parce que le parlement abolit les dîmes et parce qu'il soumit les clercs à la juridiction commune (1). Nous le demandons : quel respect les Piémontais peuvent-ils conserver pour une Église qui délire à ce point?

Vient le tour de l'Italie. Les Italiens veulent reconstituer l'unité de leur patrie, parce que l'unité est pour eux une condition de liberté et d'indépendance. Ils demandent que le pape, comme successeur de saint Pierre, se borne à être le chef spirituel de l'Église; au nom de la souveraineté du peuple, ils annexent les Légations au nouveau royaume, en attendant que la ville éternelle secoue sa servitude séculaire. Pie IX excommunie, il anathématise ceux qui le dépouillent de son domaine temporel; l'infaillible ignore que le vrai propriétaire, c'est la nation. Ses défenseurs, plus aveugles encore que l'aveugle vieillard qui trône au Vatican, ont soin de dire aux Italiens que, « prendre les armes contre le domaine temporel du pape, c'est combattre l'Église, c'est se révolter contre le Christ, contre Dieu (2). » Et ces gens accusent les patriotes italiens de folie! Y a-t-il une folie comparable à la leur? Toute l'Italie est en armes contre le pape; les prêtres mêmes le supplient d'abdiquer son pouvoir temporel. C'est donc tout un peuple qui est frappé d'excommunication; tout un peuple qui est rejeté du sein de l'Église par celui qui se dit le vicaire infaillible de Dieu! Si le pape avait voulu ruiner de propos délibéré sa puissance, s'y serait-il pris autrement?

Que font les Italiens? Ils laissent le pape lancer ses foudres,

(1) Voyez mon *Etude sur l'Eglise et l'Etat depuis la Révolution*.
(2) *Civilta cattolica*, 5e série, t. VIII, pag. 42.

pas un ne s'en inquiète. Cependant les révérends pères qui rédigent la *Civilta cattolica* expliquent aux fidèles que l'excommunication est la plus terrible des peines, puisqu'elle entraîne la mort de l'âme. Les Italiens ne paraissent point se douter de la gravité de ce mal. Il disent qu'ils sont après l'excommunication ce qu'ils étaient avant. « Quoi ! s'écrie la *Civilta*, vous ne vous trouvez pas excommuniés? Votre obstination aggrave votre crime : vous êtes schismatiques, voire même hérétiques (1). » Il s'agit de toute la nation italienne, sauf quelques prélats. Ainsi les Italiens, le peuple ultramontain, par excellence, sont tombés dans le schisme et dans l'hérésie ! Et le clergé, en immense majorité, est aussi devenu schismatique et hérétique ! Que va devenir cette nation qui pour être excommuniée, n'en conserve pas moins son attachement à sa religion? Elle prétend rester catholique malgré le pape. Mais il n'y a qu'une façon d'être catholique; quand on est rejeté de la communion du saint-siége, on n'est plus orthodoxe. Donc les Italiens sont catholiques et ils ne le sont point. N'est-ce pas les pousser à former une Église chrétienne, indépendante de Rome?

Le clergé donne l'exemple, c'est Pie IX qui nous l'apprend : « Il ne peut dissimuler, dit-il, la douleur très amère qu'il éprouve de voir qu'en Italie des clercs réguliers et séculiers ont tellement oublié leur sainte vocation, qu'ils ne rougissent pas de répandre de fausses doctrines et d'exciter les peuples contre le siége apostolique. Ces clercs, continue Pie IX, se séparent de nous, du saint-siége et des évêques; ils méprisent les peines et les censures canoniques; quoique interdits, ils continuent à exercer leur ministère (2). » Si ces prêtres et ces moines ne sont plus catholiques, et s'ils veulent néanmoins rester chrétiens, ils sont poussés fatalement, poussés par le pape même, à se constituer en églises séparées. En 1863, il parut à Turin un petit traité intitulé *Principes de l'Église catholique, de l'Église protestante et de l'Église chrétienne*. L'auteur ne veut ni du catholicisme romain, ni du protestantisme allemand, il veut une religion fondée sur l'Évangile. Il ne s'agit point de simples spéculations; la rêverie n'est pas du goût

(1) *Civilta cattolica*, 5e série, t. VIII, pag. 46 et suiv., pag. 528-538.

(2) *Encyclique de Pie IX*, du 10 août 1863. (*Journal historique et littéraire*, t. XXX, pag. 289.)

des Italiens, race politique par excellence. Ces nouveaux chrétiens se sont mis de suite à l'œuvre; ils forment une Église, ils pratiquent leur culte (1). Que sera ce christianisme fondé sur l'Évangile? Évidemment un christianisme réformé, quoi qu'en disent les dissidents; car dès que l'on rejette l'autorité de l'Église, pour s'attacher à l'Évangile, on est protestant.

Il y a de l'orgueil national dans ce schisme, qui ne veut être ni romain, ni allemand. Romains, les Italiens ne peuvent plus, et ne veulent plus l'être; et ils dédaignent d'être protestants, parce que le nom et la chose viennent des Barbares de l'occident. Une Église italienne, disent-ils, est ce qui convient le mieux à l'Italie délivrée du joug pontifical et du joug de l'étranger. Nous lisons dans une correspondance publiée par un journal catholique : « Il se produit en ce moment en Italie des faits religieux d'une excessive gravité, et qui menacent de faire naître en ce pays des dissensions religieuses d'où pourrait bien résulter un schisme. Une vingtaine de prêtres du diocèse de Turin, interdits par l'archevêque, se sont réunis pour fonder une Église dite *nationale*, qui conservera le rite catholique, mais qui aura une liturgie italienne. Quelques personnes prétendent que la nouvelle Église se rapprochera du protestantisme, en niant la présence réelle. On assure que ces prêtres ont adressé à tous les ecclésiastiques qui ont à se plaindre de leurs évêques, une circulaire dans laquelle ils les engagent à se rallier à eux et à fonder dans leurs villes de semblables églises (2). »

L'Église italienne parviendra-t-elle à se constituer? Et si elle se consolide, restera-t-elle orthodoxe? Elle doit sa première origine à un mouvement de liberté. Affranchie des chaînes de l'Église, elle ne gardera pas longtemps les fers du dogme; car il est impossible d'être libre penseur en politique, et de rester orthodoxe en religion. Dès ses premiers pas, la nouvelle Église manifeste des aspirations qui la conduiront à l'hérésie. On lit dans une correspondance catholique de Turin qu'on a publié le programme d'un nouveau journal intitulé *le Révélateur ;* les prêtres qui le rédigent ont la prétention d'être orthodoxes, et de *révéler* néanmoins

(1) *Civilta cattolica*, 5e série, t. X, pag. 594-600.
(2) Lettre du 30 novembre 1860. (Le *Bien public*, du 11 décembre 1860.)

des horizons inconnus (1). Cela est contradictoire, car ce qui caractérise l'orthodoxie, c'est qu'elle est la vérité absolue; la divine révélation n'admet pas de nouveauté. Il y a une autre révélation qui se renouvelle sans cesse, c'est celle qui se fait par l'esprit humain, sous l'inspiration de Dieu. Elle est essentiellement progressive, comme toutes les manifestations de la raison. C'est à cette révélation permanente que se rattachent tous les essais de réforme qui se font dans l'Europe catholique. Pris isolément, ils ont peu d'importance, mais dans leur ensemble, ils méritent notre attention, comme un signe du temps. En Italie surtout, le mouvement réformiste est un fait considérable; des philosophes, des prêtres y sont engagés, et parmi eux un homme dont le nom est illustre, Gioberti, l'ardent ennemi du jésuitisme.

II

Écoutons d'abord le philosophe. Bertini, professeur de philosophie à l'université de Turin, écrivit en 1851 une *Philosophie de la vie*, où il faisait l'apologie des croyances catholiques. En 1866, l'apologiste du catholicisme publia des *Dialogues*, sous le titre de *Question religieuse* (2). Le défenseur s'est changé en ennemi; il dit que le christianisme professé dans l'Église de Rome est un *faux christianisme*; il demande qu'on le remplace par un christianisme entendu selon l'*esprit* et non selon la *lettre*. Quelle est la raison de la révolution qui s'est faite chez le philosophe, comme chez tous les patriotes italiens? L'Italie est devenue libre, et au lieu d'applaudir à la régénération de la nation italienne, les papes la poursuivent de leurs malédictions. Quelle révélation de l'esprit qui anime l'Église! Le voile qui couvrait les yeux, même des philosophes, se déchira : l'Église se montrait ce qu'elle a toujours été, ennemie de la liberté, parce que la liberté est en essence la libre pensée, et que la libre pensée est la ruine de la domination ecclésiastique. En Italie, les libéraux et les patriotes ne peuvent pas accepter la distinction dont les catholiques libéraux se conten-

(1) *Civilta cattolica*, 4e série, t. VIII, pag. 762.

(2) Voyez l'analyse de cet écrit dans la *Civilta cattolica*, 5e série, t, VII, pag. 446 et suivantes.

tent en France et Belgique. Car pour les Italiens l'incompatibilité du catholicisme et de la liberté n'est point une hypothèse, une simple doctrine, c'est la réalité vivante. En France et en Belgique, les catholiques qui aiment la liberté, se consolent des Encycliques, en disant qu'après tout le pape ne leur défend point de rester fidèles à la Constitution qu'ils ont jurée. Les Italiens ne peuvent pas en dire autant, car ils ont entendu Pie IX casser et annuler les lois qui assurent l'indépendance de l'État en face de l'Église; ils se sont vus excommuniés pour avoir voulu être libres et indépendants. Donc ils doivent se dire, comme le fait Bertini, que le christianisme romain est inalliable, non seulement avec la liberté en général, mais surtout avec la liberté, avec l'indépendance de l'Italie. Ils ne veulent plus de ce christianisme. La religion de Rome prêche l'intolérance, la persécution, l'inquisition; les Italiens demandent une religion qui soit amie de la liberté, et qui sanctifie l'amour de la patrie.

Les catholiques libéraux diront qu'ils sont d'accord, qu'eux aussi aiment la liberté et la patrie. En réalité, il y a un abîme entre le libéralisme des catholiques français et belges, et le libéralisme italien. Les premiers se disent ultramontains, et ils restent attachés au dogme orthodoxe, sans en rien excepter; les catholiques italiens vont bien plus loin. Bertini rejette le christianisme qui consiste à croire certains dogmes, comme condition de salut; il soutient que son christianisme est celui de Jésus-Christ et des apôtres. Le vrai christianisme est en tout l'opposé du christianisme romain. Ce que Bertini reproche surtout au catholicisme, c'est son incurable intolérance. Sur ce point il est encore en désaccord avec les catholiques libéraux. Ceux-ci prétendent que l'Église n'a jamais repoussé la tolérance civile, qu'elle rejette seulement la tolérance dogmatique. Mais c'est une pure fiction que la tolérance de l'Église. Les Italiens en savent quelque chose, eux qui ont vécu jusqu'à nos jours sous le régime de la censure et de l'inquisition. Ils ont vu la tolérance romaine à l'œuvre, quand Pie IX enleva à une mère son jeune enfant baptisé à son insu; ils se rappellent qu'un de leurs plus illustres philosophes périt sur le bûcher à Rome, et que si Galilée ne partagea pas le sort de Giordano Bruno, c'est que le faible vieillard se décida à rétracter la vérité. Les Italiens croient avec Rousseau que l'intolérance dogmatique engen-

dre nécessairement l'intolérance civile. Bertini, plus vrai et plus logique que nos catholiques libéraux, commence par répudier la fameuse maxime que hors de l'Église il n'y a point de salut, il nie que le salut soit attaché à telle ou telle profession de foi. C'est détruire le catholicisme dans son fondement le plus solide.

Bertini et les Italiens qui comme lui se détachent du christianisme romain, sont inspirés par la croyance qui se trouve partout, sous des formes diverses, et qui inaugure une nouvelle ère religieuse, la croyance du salut universel. Les défenseurs du christianisme traditionnel sentent que là est le danger qui menace l'Église ; ils font l'impossible pour échapper aux conséquences affreuses qui découlent du dogme catholique. Vains efforts ! Ils doivent maintenir l'enfer, ils ne peuvent pas enseigner le salut des infidèles, ils sont obligés d'exclure de leur ciel jusqu'aux enfants qui meurent avant d'être baptisés. Eh bien, la conscience humaine se révolte contre ce ciel, comme contre cet enfer. Bertini repousse l'éternité des peines, au nom du sens moral ; cela l'oblige à répudier le péché originel, tel que les orthodoxes l'entendent, et s'il n'y a point de chute, à quoi bon un réparateur divin ? Si Bertini ne veut point des vieux dogmes, bien moins encore les nouveaux sont-ils de son goût. Il s'élève contre l'immaculée conception. Chose remarquable ! dit-il. Jadis cette croyance, dite pieuse, était une opinion libre. Aujourd'hui on impose aux fidèles comme une vérité révélée une superstition que saint Bernard rejetait avec dégoût. Cela caractérise le christianisme romain. C'est pour mieux assurer son empire que l'Église cultive l'ignorance avec tant de prédilection, et qu'elle invente au besoin des superstitions nouvelles pour enchaîner les esprits. Bertini et les Italiens à sa suite, ont raison de répudier cette religion. On peut dire du catholicisme romain ce qu'on disait jadis du jésuitisme : n'être pas catholique, c'est être chrétien.

III

L'abbé Gioberti commença par être ultramontain; nouveau Guelfe, il rêvait la grandeur de l'Italie, en la fondant sur la domination de Rome (1). Étrange anachronisme, et illusion plus étrange encore! Avant de rendre à l'Italie son antique grandeur, il fallait lui donner l'unité et la liberté. Or, est-ce de la main des papes que les Italiens pouvaient obtenir l'unité, alors que la papauté a un intérêt d'existence à ce que l'Italie soit morcelée? Est-ce la papauté qui se serait mise à la tête de la nation pour chasser les Barbares, alors que les papes ont toujours appelé les Barbares en Italie, et qu'au milieu de l'effervescence patriotique qui suivit la révolution de 48, eux seuls refusèrent de se rallier autour du drapeau de l'indépendance? Et la liberté? L'abbé Gioberti croyait-il sérieusement que l'Europe devait sa liberté à l'Église de Rome, et que l'Italie deviendrait libre, quand elle serait guelfe? L'abbé italien, bien que guelfe, n'était pas un ultramontain très décidé : il n'aimait pas les jésuites, et les révérends pères ne sont-ils pas la milice la plus dévouée des papes? Nous venons de rappeler un mot gallican. En France on disait : il n'aime pas la Compagnie de Jésus, donc il est catholique. Les choses sont bien changées depuis. Aujourd'hui pour être bon catholique, il faut adorer les jésuites.

En réalité, la Société de Loyola et le christianisme traditionnel sont inséparables. Si le catholicisme et l'Église pouvaient être sauvés, les jésuites seraient les sauveurs. Les attaquer, les poursuivre, comme ennemis de l'Église, c'est se rendre suspect pour le moins de peu de clairvoyance. Peut-être faut-il dire plus : Gioberti, en déclarant une guerre à mort aux jésuites, témoignait que son catholicisme n'était pas celui qui règne à Rome. Il est certain que dès l'année 1834, alors qu'il passait pour un ultramontain décidé, l'abbé était déjà dans un ordre d'idées qui le devait conduire hors de l'Église et hors du christianisme. Il écrivit à la *Jeune Italie*, sous le nom de *Démophile :* « Je suis convaincu que le christianisme est la meilleure des religions; mais le *vrai christianisme* n'a rien de commun avec cette *misérable théologie* de *bulles*, de *frères*, de *jésui-*

(1) *Rey*, Histoire de la renaissance de l'Italie, pag. 164-165.

tes et de *scolastiques* qui compose le *christianisme actuel.* » Celui qui croit qu'il y a plus d'un christianisme, n'est plus catholique. Celui qui pense que ce n'est pas le *vrai christianisme* qui règne à Rome et dans l'Église, reproduit l'hérésie de tous les sectaires ; il est hérétique aussi bien que les luthériens et les calvinistes, peut-être pire qu'eux. Aussi *Démophile* ajoute-t-il : « Le *catholicisme* est la *corruption du vrai christianisme.* » Au seizième siècle les réformateurs ne disaient pas autre chose. Seulement l'abbé catholique dépasse la réforme. Dans le protestantisme, c'est le principe religieux qui domine. Chez l'abbé italien, c'est l'élément politique : « Le Christ, dit *Démophile*, est venu affranchir les peuples, et celui qui s'appelle son vicaire ne cherche qu'à les opprimer et à les perdre (1). » Gioberti parle comme Lamennais, et il devait aboutir comme lui à déserter non seulement l'Église, mais le christianisme traditionnel.

Le prudent abbé ne divulgua pas ses opinions de son vivant; il se borna à les consigner dans des écrits qui furent publiés après sa mort. Grand fut le scandale. Les jésuites triomphèrent. Il était donc prouvé que ce redoutable ennemi de la Société avait porté le masque de l'orthodoxie, qu'il était hérétique, que dis-je? hérésiarque. Seulement il n'avait pas eu le courage de Luther; il joignait l'hypocrisie à l'erreur. Pour être juste, il faut ajouter que les circonstances font l'homme. Gioberti pouvait-il songer à jouer le rôle de Luther en Italie? C'est la papauté qui se charge de ce rôle, c'est elle qui pousse les Italiens au schisme, et du schisme à l'hérésie la pente est rapide : témoin les réformateurs du seizième siècle. Cela n'empêche pas que les hérésies de l'abbé Gioberti ne soient un signe du temps; il faut les recueillir comme un témoignage contre Rome et contre le catholicisme.

L'abbé italien est aussi violent, aussi emporté que le moine saxon, quand il parle de Rome. Dans un de ses ouvrages posthumes, intitulé la *Réforme catholique*, il a jeté quelques paroles brèves, comme celles de Pascal, mais l'un flétrit ce que l'autre exalte : « Égoïsme de Rome. Elle ne considère toujours qu'elle-même, elle subordonne à ses intérêts tout le reste de la chrétienté. Jésus-Christ vient après le pape. Quel est le premier dogme de la pa-

(1) La lettre de *Gioberti* se trouve dans la *Revue catholique* de 1851, pag. 8.

pauté? L'autorité du saint-siége... Rome est un tyran soupçonneux, elle ne pardonne jamais à ceux qui manquent le moins du monde au respect, à la soumission qu'elle exige... Cet égoïsme de Rome est tout à fait païen... Qu'en résulte-t-il? C'est que depuis des siècles, Rome tombe en décadence, elle a perdu la foi en Dieu. Elle est devenue l'Église de Satan. Comme elle a oublié les promesses du Christ, le Christ s'est retiré d'elle et l'a abandonnée à elle-même (1). » Cette page, dit la *Civilta cattolica*, ferait envie à Luther et à Calvin. Il y en a d'autres tout aussi remplies de fiel; mais le fiel est la vérité. Rome a si longtemps exploité le monde! Ses iniquités ont comblé la mesure, le vase déborde. C'est son opposition à la liberté de l'Italie qui a soulevé le patriote italien; écoutons le terrible acte d'accusation qu'il dresse contre la papauté : « Le domaine temporel de l'Église est incompatible avec le salut de l'Italie; donc il doit disparaître; car c'est chose absurde que l'Église coûte la félicité d'une nation. Il faut que l'Église de Rome change. Ses doctrines ne persuadent plus, ses commandements n'ont plus le respect des fidèles, ses défenses ne sont plus observées. Pourquoi? Parce que l'organisme actuel est mort. Il faut que Rome chrétienne retourne à ses origines. » C'est dire qu'il ne doit plus y avoir de papauté. Gioberti veut cependant qu'on la maintienne; mais ce dernier trait est le plus envenimé de tous. C'est comme monument, dit-il, qu'il faut garder le pape. Quand les Romains abolirent la royauté, ils conservèrent un roi pour présider aux sacrifices. On abolira donc la papauté, mais on conservera le pape. Respectez-le, dit Gioberti, comme vous respectez les statues de Rome antique ou les colosses d'Égypte (2).

Voilà donc, s'écrie la *Civilta cattolica* (3), le vicaire de Jésus-Christ, réduit à une antiquité, que l'on conserve dans un Musée, espèce de momie égyptienne. Chez les réformateurs du seizième siècle il y a une haine ardente contre le pape, contre l'Antechrist, contre la Babylone pontificale. Chez le réformateur du dix-neuvième siècle, le dédain a pris la place de la haine. C'est que du temps de Luther, la papauté était encore une puissance redouta-

(1) *Gioberti*, della Riforma cattolica, cap. CLXXV, pag. 256.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 28-30, 63, 186.
(3) *Civilta cattolica*, 3e série, t. V, pag. 337-338.

ble, tandis qu'aujourd'hui elle est morte. Jadis les ennemis de l'Église, tout en attaquant le pape, affectaient un profond respect pour le catholicisme. De nos jours le catholicisme est mort aussi bien que la papauté. Ce n'est pas nous qui le disons, c'est l'abbé Gioberti. Le pauvre abbé! Tant qu'il vécut, il dut feindre un respect et simuler des convictions qu'il n'avait plus. Dans ses ouvrages posthumes, il se dédommage : « La *science des théologiens*, dit-il, est un *cénotaphe de formules cadavéreuses* (1). » C'est plus que de la répulsion, c'est du dégoût, comme on en éprouverait si l'on visitait des tombeaux. Le catholicisme est un tombeau vivant : les vers y fourmillent, une corruption qui soulève le cœur (2).

Qu'est-ce en définitive que le catholicisme? « La vie lui manque; tel est le ver qui le ronge. Il n'y a point de pire défaut. Mieux vaudrait le schisme et l'hérésie. » Gioberti ajoute en marge : « Le catholicisme est une vraie végétation, moins encore, c'est un tronc mort qui se tient droit, par son poids, et par la seule force d'inertie (3). » La *Civilta* rapporte ces paroles, comme si c'était une insulte gratuite, ou une marque de folie. Si les révérends pères étudiaient l'histoire avec le même soin que la théologie, ils y trouveraient plus d'un exemple d'institutions religieuses et politiques qui se survivent à elles-mêmes; elles ont l'air de vivre, et elles sont néanmoins mortes. Le paganisme ne fut plus qu'un cadavre du jour où la philosophie en eut montré l'inanité; ce qui ne l'empêcha point de végéter pendant des siècles, on pourrait dire, sans grande exagération, qu'il règne encore dans nos campagnes. Le Bas-Empire se conserva comme une momie pendant un millier d'années, sans vie aucune. Tel est aussi le catholicisme. Il végétera encore pendant des siècles, quoiqu'il soit mort dans le domaine de la pensée. Sa doctrine, comme le dit Gioberti, est un vrai cadavre; il est si bien enterré et depuis si longtemps, que les vivants l'ont oublié.

Cette absence de vie frappe tous ceux qui ont vu la Rome pontificale de près. Nous avons dit l'impression que Lamennais en rapporta; il alla catholique à Rome, il revint libre penseur. L'abbé

(1) *Gioberti*, della Riforma cattolica, pag. 33.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 29, 41.
(3) *Idem*, *ibid.*, pag. 180.

français fut saisi d'horreur, quand il vit de près le cadavre de l'Église, et qu'il respira les exhalaisons fétides qu'il répandait. Tels sont aussi les sentiments de Gioberti. Il connaissait le clergé ultramontain, il le voyait de près. Eh bien, il déclare qu'il n'y a pas plus de vie chez lui que chez le clergé russe ou grec, lequel est pétrifié depuis des siècles (1). Comment la mort présiderait-elle à la vie? La religion est appelée à gouverner les âmes. Mais pour agir sur les hommes, elle doit leur parler un langage qu'ils comprennent. C'est dire qu'elle doit toujours être en harmonie avec les sentiments et les idées des nouvelles générations. Or, l'Église romaine a la prétention d'être immuable. Singulier privilége que celui de l'immobilité! C'est le privilége des cadavres. Le catholicisme parle aux hommes du dix-neuvième siècle le langage du douzième : faut-il s'étonner s'ils ne l'écoutent point, s'ils le désertent? Ce que l'Église considère comme sa force, dit Gioberti, est la cause de son irremédiable faiblesse, car l'immutabilité de la religion engendre incessamment l'incrédulité (2).

Qu'est-ce à dire? Il n'y a donc pas de vérité immuable? partant point de vérité absolue? Non, dit Gioberti. « Le vrai est relatif. Ce qui est vrai aujourd'hui, eu égard au faux d'hier, deviendra faux, eu égard au vrai de demain (3). » Voilà le coupable en aveu, s'écrieront les catholiques. Gioberti est un panthéiste, il confond le vrai et le faux, l'erreur devient vérité, et la vérité devient erreur. Certes, la vérité est absolue dans son essence; qui en a jamais douté? Mais Dieu seul qui est la vérité absolue, la connaît. C'est folie chez l'homme, c'est usurpation de la puissance divine de dire : moi je possède la vérité absolue. Combien de fois la vérité absolue de l'Église n'a-t-elle point changé! Nous avons sur ce point une déclaration remarquable, d'un écrivain catholique. En parlant de Pascal, M. de Sacy dit : « Si l'on veut mesurer l'effroyable profondeur du *changement moral* qui s'est opéré dans ce monde depuis deux siècles, ce sont les *Pensées* de Pascal qu'il faut lire. *Il n'y a, pour ainsi dire, pas un mot dans ce livre qui ne forme un prodigieux contraste avec le mouvement* philosophique social, *religieux même*

(1) *Gioberti*, Della Riforma cattolica, pag. 23.
(2) *Idem*, Della protologia, t. I, pag. 128-129.
(3) *Idem*, *ibid.*, t. I, pag. 139.

de notre époque... Tous les *ménagements* que nous voulons garder avec la *raison* et avec le *monde*, *même quand nous nous décidons à tâcher de croire et de vivre en chrétiens*, Pascal les foule aux pieds, Dieu sait avec quelle insultante hauteur. Il blesse partout nos goûts les plus chers. Mais lui-même, combien ne l'aurions-nous pas blessé? *Il y a, je crois, quelque chose qui l'aurait encore plus révolté que notre incrédulité, ou notre indifférence, c'est notre christianisme* (1). » Ainsi notre christianisme aurait révolté Pascal! Quel aveu! Le christianisme a donc changé., du tout au tout, depuis le dix-septième siècle! On dira que le christianisme de Pascal n'est pas celui de l'Église, puisque Port-Royal était janséniste. Non, la religion de Pascal n'est point celle des jésuites; c'est mieux que cela, c'est la religion de saint Augustin. C'est donc saint Augustin qui serait révolté de notre christianisme. Et l'Église de son côté est révoltée de la religion de saint Augustin, au point qu'en condamnant Baius, le pape Pie V condamna, sans s'en douter, des maximes extraites littéralement des écrits du Père latin (2). Cependant saint Augustin est le *docteur de l'occident!* Et l'on ose parler de vérité absolue dans le sein d'une Église qui condamne ce que saint Augustin enseignait et ce que l'Église de son temps croyait. Ce qui était vrai pour saint Augustin est faux aujourd'hui, et ce vrai et ce faux sont la vérité absolue!

L'immutabilité est une fiction. Si c'était une réalité, il faudrait dire que l'Église qui se dit immuable, se condamne par cela même à mourir, car la vie implique le changement et le progrès. Gioberti a raison de vouloir une religion perfectible. Mais ici se présente un problème redoutable. Comment le progrès pénétrera-t-il dans le sein d'une Église qui se dit en possession de la vérité absolue? Le problème, ainsi posé, est insoluble. Ne soyons donc pas surpris de la singulière solution que l'abbé italien lui donne. Gioberti demande la réformation du catholicisme, mais il ne veut pas qu'elle se fasse hors de l'Église et contre elle, car l'histoire lui apprend que ces réformes-là conduisent au schisme; elles laisseraient donc le mal intact et elles l'aggraveraient. Il faut que l'Église elle-même se réforme. L'Église a en elle cette puissance

(1) *De Sacy*, Variétés littéraires, morales et historiques, t. I, pag. 299 et suiv.
(2) *Jansenius*, Augustinus, t. II, pag. 672-676.

réformatrice. Gioberti l'exagère, en disant qu'elle est absolue; en effet l'Église ne peut rien changer à la révélation ni à la tradition. Mais il faut à l'abbé italien une puissance absolue pour qu'il arrive à son but. Il veut investir un dictateur de cette autorité suprême. Qui sera le réformateur? Il sera tout ensemble prêtre et laïque. De qui tiendra-t-il son droit? De son génie et du pouvoir créateur qui y est inhérent (1).

Voilà une utopie, s'il en fut jamais. Au dix-huitième siècle aussi, les philosophes s'imaginaient qu'un grand prince, un législateur à la façon de Solon ou de Lycurgne, accomplirait la révolution que tous attendaient. Les grands hommes ont sans doute une mission divine dans le développement de l'humanité, mais ce ne sont pas eux qui imposent des lois aux peuples; ils parleraient dans le désert, s'ils ne trouvaient le sol préparé à recevoir une nouvelle semence. Le vrai révélateur, c'est l'esprit humain, sous l'inspiration de Dieu. Mais peu importe que Gioberti se fasse illusion sur la voie par laquelle s'accomplira le perfectionnement : c'est le secret de Dieu. L'essentiel est de voir si le but qu'il assigne au progrès religieux est en harmonie avec les tendances de la société moderne. On pouvait craindre que l'abbé italien, homme de race latine, né ultramontain, ne donnât trop d'importance à l'idée d'unité. On est heureux d'entendre dans la bouche d'un prêtre catholique, un langage que les plus décidés partisans de l'individualisme ne renieraient point. Il dit que chaque fidèle fait lui-même sa religion, sa foi, son Dieu, parce que la religion est essentiellement individuelle (2). Voilà un principe que les catholiques ne comprendront pas et qui étonnera même plus d'un protestant. Gioberti dépasse Luther. Le moine saxon disait bien que chaque fidèle serait prêtre, mais il n'admettait certes pas que chacun eût le pouvoir de faire sa religion. Rien de plus juste cependant. La religion est le rapport de l'homme avec Dieu. Quoi de plus intime! quoi de plus personnel! Vainement les catholiques diront-ils que la religion est aussi un lien entre les hommes, et qu'il n'y aura plus de lien, mais une véritable anarchie, si chaque individu a sa foi. Il est vrai que la religion doit unir les hommes; cela se fait

(1) *Gioberti*, della Riforma cattolica, pag. 214, 216, 153.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 189, 190.

tout naturellement lorsqu'ils ont les mêmes sentiments et les mêmes idées sur Dieu et sur la vie ; mais les croyances communes n'empêchent pas qu'il n'y ait toujours quelque chose d'individuel dans la foi. Cela se voit même dans l'Église catholique qui pousse l'unité jusqu'à l'intolérance. Combien de bons catholiques refusent de croire à l'enfer ! Si l'on y regardait de près, on ne trouverait pas deux croyants dont la foi fût absolument la même.

Toujours est-il que l'individualisme religieux ruine le catholicisme dans ses fondements. C'est, en réalité, le principe de la réforme, et il conduit à une religion toute différente de celle de Rome. Aussi la conception que Gioberti se fait de la vie, diffère-t-elle absolument de la conception catholique. Les papes ne cessent de proclamer que hors de l'Église il n'y a point de salut. Gioberti demande que tous les hommes vertueux et grands soient reçus au ciel ; comme il fait un grand éloge de l'empereur Julien, la *Civilta cattolica* conclut que le fameux apostat trouvera également place parmi les élus (1). On comprend la sainte indignation des révérends pères. Luther et Bossuet avaient déjà crié au blasphème contre Zuingle, parce qu'il ouvrait le paradis aux hommes politiques de l'antiquité qui s'étaient distingués par leur vertu ; mais mettre un apostat sur la même ligne que les saints !

Si le pape tient tant à la damnation des infidèles, c'est que le dogme du salut par l'Église et dans l'Église est la base de sa domination. Il lui faut un enfer et un paradis, comme instrument de sa puissance. Gioberti lui enlève cet appui. Sa doctrine sur la vie future est au fond celle de la philosophie moderne à partir de Lessing. L'*enfer*, dit-il, est une *amnistie éternelle*, les *peines* vont toujours en *diminuant*. C'est dire qu'il n'y a point d'enfer ; ou, comme l'abbé italien s'exprime, au grand scandale des jésuites, que l'*enfer se confond avec le paradis*. Ici le réformateur se met en opposition ouverte avec la croyance catholique, et même avec les paroles que les Évangiles attribuent à Jésus-Christ : « Allez, maudits, dans les feux éternels de l'enfer. » Gioberti repousse avec énergie l'éternité des peines. « C'est une impiété, selon lui, que d'attribuer à Dieu l'idée de châtiments éternels, alors que les hommes ne pourraient la concevoir sans tache de cruauté. Quel

(1) *Civilta cattolica*, 3e série, t. V, pag. 335, 336.

est le tyran qui songerait à infliger pour un seul jour des tourments que Dieu, dans la théologie vulgaire, inflige aux réprouvés pendant une éternité (1)? »

Les ennemis de l'Église se bornent d'ordinaire à lui imputer à crime l'horrible conception des peines éternelles; et, en réalité, elle suffit pour discréditer le dogme catholique. Gioberti va plus loin, il n'aime pas plus le ciel que l'enfer. L'abbé italien ne comprend pas un lieu de récompense dont seraient exclus les hommes vertueux des autres religions. Il n'y aurait donc, dit-il, que les patriarches et les prophètes, les apôtres et les saints qui y trouveraient place. A ce compte, l'Église deviendrait une confraternité de moines flagellants. Un pareil paradis n'est pas du goût de Gioberti; il est de l'avis de ce Normand qui disait à un convertisseur, qu'il aimait mieux être en enfer avec les guerriers ses ancêtres, qu'au ciel avec les moines (2). En définitive, il n'y a pas plus de paradis que d'enfer; celui qui réprouve l'éternité des peines, ne peut pas admettre l'éternité des récompenses. Que reste-t-il? Une vie future qui ne diffère pas en essence de notre vie présente, vie progressive, qui satisfait tout ensemble la justice absolue, puisque l'homme récoltera ce qu'il a semé, et qui donne aussi satisfaction à notre besoin de félicité, puisque nous avançons sans cesse vers la perfection.

Nous voilà loin du christianisme traditionnel; et nous comprenons que les révérends pères de la *Civilta cattolica* soient saisis d'horreur en entendant un abbé enseigner de pareilles énormités. Et dire que cet hérésiarque trouve des sectateurs parmi les prêtres, aussi bien que parmi les révolutionnaires! On ne sait, disent les jésuites, si la politique est un instrument de révolution religieuse, ou si la religion est un instrument de révolution politique (3). La réponse est très simple : la révolution, inaugurée en 89, est tout ensemble politique et religieuse; elle procède même de la religion plutôt que de la politique, en ce sens que c'est l'opposition de la philosophie contre la religion du passé qui en a été le premier principe. Gioberti appartient à cette illustre lignée. Il

(1) *Gioberti*, Filosofia della Rivelazione, pag. 361, 364, 352.
(2) *Idem, ibid.*, pag. 343, 369.
(3) *Civilta cattolica*, 3e série, t. V, pag. 453 et suiv.

est, selon la *Civilta*, le chef d'une école qui veut réformer le catholicisme : ce sont les *progressistes*. Et quel est le progrès qu'ils veulent réaliser dans la religion? Ils veulent faire ce que le pape refuse de faire, et ce qu'en réalité, il ne peut pas faire, mettre le christianisme en harmonie avec la civilisation. Ce n'est pas assez dire. Aux yeux de Gioberti, le christianisme se confond avec la civilisation, il est un instrument de civilisation; loin d'être hostile à l'esprit moderne, il s'en inspire, il est identique avec lui. Les partisans du passé opposent aux progressistes les célèbres paroles du Christ disant qu'il est venu apporter la guerre et non la paix, et qu'il faut rompre avec le monde, si l'on veut être son disciple. Gioberti répond que le monde auquel le Christ a déclaré la guerre est le monde païen, que c'est ce monde auquel ses disciples doivent renoncer pour le suivre. Il conclut que le vrai christianisme est encore à naître. Quel sera ce christianisme? La *Civilta* répond qu'on peut le définir en un mot : de *surnaturelle*, la religion doit devenir *naturelle* (1).

Nous touchons à l'essence de la réforme catholique, telle que Gioberti la comprend; il dépasse de beaucoup les timides réformateurs que nous avons rencontrés en France et en Allemagne. Le christianisme traditionnel est une religion de l'autre monde; il il doit devenir une religion de ce monde. Voilà pourquoi Gioberti est ennemi décidé de l'ascétisme chrétien; il n'hésite pas à dire que la perfection des saints du désert était une vraie folie (2). Ce même ordre d'idées le conduit à rejeter tout ce qu'il y a d'éléments miraculeux dans le christianisme. Gioberti remarque que jadis les miracles aidaient la foi, tandis qu'aujourd'hui ils y sont un obstacle (3). Rien de plus vrai. Si les Évangiles sont remplis de récits miraculeux, si le Christ passe sa vie à opérer des prodiges, c'est que les hommes étaient encore à ce degré de culture, où il leur fallait une intervention directe de Dieu dans la vie de l'humanité. Aujourd'hui la science nous a appris que Dieu n'agit pas par voie de miracle. Fabriquer des miracles au dix-neuvième siècle, c'est faire preuve d'inintelligence, tout ensemble et

(1) *Civilta cattolica*, 5e serie, t. IV, pag. 652 et suiv.
(2) *Gioberti*, della Riforma cattolica, pag. 37-38.
(3) *Idem*, della Protologia, t. I, pag. 146.

d'immoralité, car c'est éloigner de l'Église et du christianisme, tous ceux qui tiennent à la raison et la conscience.

On peut appeler cette manière de voir rationalisme. Soit. Nous n'avons pas pour la raison, ce don de Dieu, la sainte horreur qu'elle inspire aux catholiques. Il faut que les orthodoxes en prennent leur parti; ils auront beau faire; les hommes ne croiront jamais que Dieu leur ait donné la raison pour ne pas s'en servir, ou pour l'abdiquer aux pieds d'un prêtre. Que l'Église n'aime point la libre pensée, elle a de bonnes raisons pour cela. Un chanoine romain, le professeur Audisio, dit que les catholiques doivent se défier d'une *réforme* dite *catholique*, qui ne serait autre chose que le rationalisme. « Que la jeunesse surtout, s'écrient-ils, se défie de ces génies téméraires qui lui montrent des horizons nouveaux inconnus. Il lui faut du *plomb*, et non des *ailes* (1). » Rome aime le *plomb*, et il n'y manque pas; mais le *plomb* a aussi ses inconvénients. Chargée de plomb au milieu d'une mer orageuse, l'Église ne risque-t-elle pas d'être engloutie par les flots? L'Église a beau faire. Vainement veut-elle couper les ailes à l'esprit humain, les ailes repoussent, c'est Dieu qui les lui a données. Le *plomb* qu'elle préfère est une chaîne; pendant des siècles, l'humanité a porté les fers que le catholicisme lui avait mis au nom du ciel; en 89, elle les a brisés, et elle ne les reprendra point.

(1) *Audisio*, Discours lu à l'Académie catholique, et reproduit par la *Civilta cattolica*, 3e série, t. VI, pag. 700.

CHAPITRE II

LE PROTESTANTISME ORTHODOXE

---

§ 1. L'orthodoxie protestante et la religion

I

Le catholicisme veut ressaisir la domination que la réforme et la philosophie lui ont arrachée. Il réunit toutes ses forces; les dissidences des Églises nationales, les divisions des ordres cessent; le monde catholique se concentre dans une puissante unité. Mais cette puissance, si formidable en apparence, cache un germe de décadence irremédiable. En devenant ultramontain, le catholicisme se condamne à une ruine fatale; car il se met en opposition avec les besoins, les tendances, les idées, les sentiments de l'humanité moderne. Il est conduit nécessairement, qu'il le veuille ou non, à ressusciter, en même temps que les institutions du passé, les croyances, les superstitions, la manière de penser et de sentir de l'âge qui donna naissance à ces institutions. Il y a dans ce mouvement une ignorance des hommes et des choses qui touche à la folie. On veut revenir à la religion, à la théologie, à la philosophie du moyen âge et surtout à la domination que l'Église exerçait. Que l'on fasse donc renaître les hommes de ce temps avec leur foi et leurs préjugés! On parle d'une nouvelle croisade : ignore-t-on que, dès le treizième siècle, les croisades cessèrent, faute de croisés? On veut remettre en honneur saint Thomas et la scolastique, et on oublie que la philosophie catholique est morte, parce que l'esprit humain voulait la liberté! Et ce que le quinzième

siècle répudiait, on espère l'imposer au dix-neuvième! On maudit la civilisation moderne, on maudit la liberté et les principes de 89. Les papes qui lancent ces malédictions, se disent infaillibles, et ils sont si aveugles qu'ils ne se doutent même pas que les libertés conquises en 89 sont des droits que l'homme tient de Dieu. Ils s'insurgent donc contre Dieu, eux qui se disent ses vicaires (1)!

L'aveuglement de l'Église romaine se conçoit; elle est née aveugle, dans un temps de ténèbres intellectuelles et morales. Ajoutez que depuis des siècles, l'intérêt s'est si bien mêlé à la religion, à Rome, que l'on ne sait jamais si elle agit par fanatisme ou par calcul. Ce qu'il y a d'inconcevable, c'est que cet esprit de réaction a aussi envahi la réforme. Le protestantisme orthodoxe est en tout l'image du catholicisme, mais c'est un catholicisme bâtard, inconséquent (2), en opposition avec son propre principe. Si les orthodoxes voulaient de propos délibéré ruiner la réforme, ils ne pourraient pas s'y prendre mieux qu'en singeant le catholicisme. Et ruiner la réforme, n'est-ce point compromettre l'avenir religieux de l'humanité? Si les peuples ne veulent plus du catholicisme, malgré le prestige de son antique tradition et de son imposante unité, croit-on qu'ils consentiront à courber la tête devant les pasteurs luthériens ou calvinistes? Et si le christianisme, sous toutes ses faces, se met en opposition avec l'esprit moderne, que deviendra la religion?

La réaction catholique a quelque chose de grand, par la grandeur de la tradition à laquelle elle se rattache, tandis que la réaction protestante déserte la tradition du seizième siècle. Que les réformateurs en eussent conscience ou non, ils procédaient de la libre pensée. Il est vrai qu'ils remplacèrent l'autorité infaillible de l'Église par l'autorité infaillible de la parole de Dieu. Mais qui expliquera l'Écriture sainte? Il n'y a plus de pape, plus d'évêque, ayant mission de par Dieu d'interpréter sa parole, plus d'inquisition pour punir ceux qui s'écartent du dogme officiel. La Bible est interprétée par la conscience de chaque fidèle. Sur ce point, et il

(1) Voyez mon *Etude sur la réaction religieuse.*

(2) *Jean de Müller,* le célèbre historien, dit que le débat entre les catholiques et les protestants n'était point de savoir s'il fallait croire des choses incroyables, mais s'il fallait croire les unes et ne pas croire les autres. (*Geschichte der Schweiz,* dans les *Œuvres*, t. XXVIII, pag. 5, édit. in-18.)

est capital, il n'y a qu'une voix parmi les réformateurs : « Personne, disent-ils, n'a le droit de nous prescrire le sens dans lequel la Bible doit être entendue. » Toute la réforme est dans ces mots. Il n'y a plus de médiateur entre la conscience du fidèle et Dieu. N'est-ce pas là le germe de la libre pensée?

Le germe menaça d'être étouffé par les réformateurs eux-mêmes. Il en fut de la réformation du seizième siècle, comme de la révolution de 89 ; elle dépassa les idées et les besoins des masses. On ne détruit point des préjugés séculaires en un jour. On a beau rompre les chaînes matérielles ; les fers que les mœurs, les habitudes mettent à l'esprit ne se brisent pas aussi facilement. Il était impossible de passer subitement de la servitude de la foi à la liberté de l'examen. Les masses avaient besoin d'une règle; il leur fallait des articles de foi qui leur enseignassent ce qu'ils devaient croire. De là les confessions qui furent publiées au seizième siècle, la confession d'Augsbourg en Allemagne, la confession de la Rochelle en France, celles d'Écosse, des Pays-Bas et d'Angleterre, et un peu plus tard, les articles de Dordrecht. Ces confessions détruisaient la réforme dans son essence. Les réformateurs voulaient que chacun eût le droit d'interpréter l'Écriture selon ses propres lumières. En réalité, dit un écrivain protestant, celui qui, usant de ce droit, arrivait à des conclusions différentes de la foi reçue, était exclu des bénéfices de la liberté. En principe, on ne devait croire qu'à la parole de Dieu; en fait, il fallait croire au sens que lui prêtait la théologie dominante (1). De là cette orthodoxie étroite et haineuse qui régna au dix-septième siècle, et qui aurait fini par dégoûter les hommes de la réforme, si un esprit plus généreux n'était venu la régénérer au siècle dernier.

On accuse le dix-huitième siècle d'incrédulité, et l'accusation ne s'adresse pas seulement à la philosophie française, mais encore aux hommes les plus religieux du protestantisme. Le reproche est fondé, en ce sens qu'un même esprit animait les philosophes et les réformés. Les libres penseurs qui faisaient une guerre à mort à la religion chrétienne, poursuivaient surtout dans le christianisme l'intolérance du dogme, qui conduit fatalement à la persécution civile ; ils auraient voulu que la religion fût réduite à la morale.

(1) *Étienne Chastel*, le Christianisme dans l'âge moderne, pag. 103.

De là le théisme de Voltaire et la religion civile de Rousseau. La même tendance régnait dans le sein de la réforme, sauf qu'elle resta chrétienne; mais ce christianisme n'était plus la religion dogmatique du dix-septième siècle, c'était une religion réduite à la morale. C'est de cet ordre d'idées et de sentiments que procède le protestantisme libéral de notre temps.

A côté de l'esprit novateur du dix-huitième siècle, il s'est fait au sein du protestantisme une réaction orthodoxe qui rivalise d'intelligence avec la réaction catholique. Ce sont les mêmes causes qui produisirent partout les mêmes effets. Les révolutions, par leur mouvement précipité et excessif, amènent à leur suite une époque de réaction. Or, la réaction politique est liée étroitement à la réaction religieuse; il y a plus de politique que de religion dans le mouvement religieux de notre temps. Tous ceux qui par conviction, par intérêt ou par crainte, tiennent aux institutions du passé, se sont ralliés à la réaction religieuse. N'est-ce pas la philosophie qui a engendré la Révolution de 89 et toutes celles qui la suivirent? Il faut donc répudier ce funeste esprit d'examen qui ébranle les trônes, qui renverse les aristocraties, en même temps qu'il ruine le christianisme traditionnel. Au dix-huitième siècle, la théologie protestante s'était laissé entraîner par l'esprit philosophique; elle avait eu tort de déserter le dogme ou d'en diminuer l'importance. Il faut revenir à la foi ancienne : c'est le seul moyen de sauver la société tout ensemble et la religion (1).

La réaction protestante commença en Angleterre. Au dix-septième et au dix-huitième siècle, le protestantisme anglais fut envahi par un esprit de libre pensée qui menaçait l'existence du christianisme traditionnel, en le rationalisant. D'une part, les théologiens étaient presque tous favorables au latitudinarisme, c'est à dire à un mouvement qui tend à élargir les conditions du salut jusqu'à ce qu'on arrive au salut universel. D'autre part, les libres penseurs s'attaquèrent aux miracles, aux mystères, au surnaturel, ce qui aboutissait à confondre le christianisme avec la religion naturelle (2). Toutefois l'Angleterre resta essentiellement

(1) *Bretschneider*, die Theologie und die Revolution, pag. 4, 7, 57.

(2) Voyez mes *Etudes sur les guerres de religion* et sur la *Philosophie du dix-huitième siècle.*

protestante : les libres penseurs eux-mêmes, à la différence des philosophes français, se disaient chrétiens. La tendance philosophique du protestantisme ne satisfaisait point les âmes religieuses, car il diminuait l'importance de la religion, en la sécularisant. Une réaction était inévitable ; elle éclata dans le méthodisme.

Après les longues guerres de la Révolution et de l'Empire qui avaient isolé l'Angleterre, on vit se répandre sur le continent des missionnaires anglais prêchant l'orthodoxie la plus stricte, mais aussi la plus étroite. C'étaient les méthodistes. Ils s'élevaient partout contre la *corruption* des Églises protestantes, et ils entendaient par là moins le relâchement des mœurs que l'altération de la doctrine. Ils tonnaient contre le rationalisme, disant qu'il n'y avait pas d'alliance possible entre Christ et Bélial. La corruption totale de la nature humaine par le péché originel, d'après ces nouveaux orthodoxes, ne laissait qu'une seule espérance de salut à l'homme déchu, le sang de l'agneau divin. Malheur à ceux qui ne se régénéraient pas à la voix du Sauveur! les tortures éternelles de l'enfer les attendaient. Il va sans dire que le dogme des méthodistes était l'orthodoxie la plus parfaite, l'inspiration divine de la Bible, la Trinité, la divinité de Jésus-Christ. Ils firent impression sur beaucoup d'esprits faibles et craintifs (1). La réaction politique donna la main à la réaction religieuse. De là le protestantisme orthodoxe qui domine aujourd'hui dans la patrie de Lessing et de Herder. C'est en tout l'opposé du protestantisme philosophique du dix-huitième siècle. Celui-ci concentre la religion dans la morale, tandis que l'autre identifie la religion avec le dogme, et ce dogme est tout entier mystérieux : le surnaturel y règne en maître absolu, la nature n'y figure que pour être maudite. C'est l'idée catholique de la religion. Aussi le protestantisme orthodoxe tend-il à se rapprocher de plus en plus du catholicisme romain.

II

Il n'y pas de point d'arrêt pour les réactions, pas plus que pour

(1) *Albert Réville*, Dutch theology, its past and present state. (*Theological review. Journal of religious thought and life*, July 1864, pag. 267.)

les révolutions ; les unes reculent en aveugles, comme les autres s'élancent avec une aveugle témérité dans la voie de l'avenir : elles vont jusqu'à ce que le principe qui les inspire ait épuisé ses conséquences. Cette logique impitoyable porte malheur aux hommes et aux institutions du passé, car c'est demander à l'esprit humain une chose impossible que de vouloir qu'il rebrousse chemin. Plus on recule, plus on se met en opposition avec les tendances irrésistibles de la civilisation moderne ; au bout se trouve l'abîme, pour le protestantisme orthodoxe comme pour le catholicisme ultramontain. La religion de Bossuet ne suffit plus aux réactionnaires catholiques, il leur faut de nouvelles superstitions ; les ténèbres du moyen âge ne leur sont pas assez épaisses, ils voudraient éteindre la lumière du soleil, pour qu'il fît nuit complète dans les intelligences. Il en va de même aux réactionnaires protestants ; Luther et Calvin ne leur sont plus assez orthodoxes, ils renchérissent sur l'étroite dogmatique du dix-septième siècle. Où s'arrêteront-ils ?

La *pureté de la doctrine* (1) : tel est le mot d'ordre. Qu'est-ce à dire ? La religion n'est-elle pas avant tout un lien de l'âme avec Dieu ? Et s'il en est ainsi, la morale unie à la piété ne forme-t-elle pas l'essence de la religion ? Au dix-septième siècle régnait une orthodoxie exclusive et hargneuse dans le sein du protestantisme allemand ; c'était pis que la scolastique, car les catholiques maintiennent du moins le principe de la charité et la nécessité des bonnes œuvres. Les théologiens allemands, au contraire, étaient si bien confits en orthodoxie, qu'ils oubliaient la parole de leur maître : « Aimez-vous les uns les autres, voilà toute la loi. » Il y eut une réaction inévitable du sentiment religieux contre un dogmatisme qui desséchait les âmes ; on lui donna le nom de *piétisme*. Qu'en pensent les nouveaux luthériens ? Ils font une guerre à mort aux piétistes. Ce qu'ils réprouvent surtout, chez eux, c'est qu'ils ne font pas grand cas de la pureté du dogme et qu'ils préfèrent une vie chrétienne à l'orthodoxie la plus irréprochable. C'est la peste de l'indifférentisme, comme disent les papes. Que deviendrait l'Église et son autorité, si les hommes allaient vivre en chrétiens, sans trop se soucier de la Trinité et

(1) *Die reine Lehre.*

de l'inspiration de l'Écriture? Donc, ce qui constitue l'essence du christianisme, ce n'est point la charité, c'est la foi, c'est le dogme, tel qu'il est arrêté par l'Église (1).

Nous voilà en plein catholicisme. Les nouveaux luthériens oublient que le dogme fleurissait à la veille de la réformation; tout au plus y avait-il quelques abus qu'il eût suffi de corriger pour avoir l'idéal du luthéranisme moderne. Est-ce ainsi que Luther l'entendait? Quand il prêchait que la foi seule sauve et non les œuvres, voulait-il faire de la religion un système de formules théologiques? Le nouveau luthéranisme est la parodie de la réforme, pour mieux dire, il en est le contre-pied. Quel est le sentiment qui inspirait Luther? C'est l'individualisme germanique qui a eu la puissance de régénérer le monde, en le sauvant deux fois de la décrépitude romaine, de Rome païenne et de Rome catholique. La religion de Rome, le catholicisme aussi bien que le paganisme, est une loi, c'est à dire une règle extérieure, ne demandant que des actes extérieurs et n'agissant que sur l'homme extérieur. C'est vicier la religion dans son essence. Luther la ramena à la foi intérieure, qui régénère et sanctifie le fidèle, en inspirant tous les actes de sa vie. Rien de plus opposé à la foi de Luther que la foi de ceux qui se disent ses disciples. Les nouveaux luthériens sont une manière de légistes. Ils trouvent un vieux formulaire décrété au seizième siècle, qui n'a pas été abrogé par un acte postérieur; il a donc toujours force de loi. Peu leur importe qu'il soit en harmonie avec les sentiments et les idées des peuples modernes; c'est la pure doctrine, et ils l'imposent à la conscience, sans se soucier si la conscience l'accepte ou si elle y répugne. N'est-ce pas là cette religion extérieure, contre laquelle Luther tonna au seizième siècle? Et ses disciples la veulent ressusciter au dix-neuvième! C'est retourner au catholicisme du moyen âge (2).

Déjà au dix-septième siècle, les protestants se sentaient à l'étroit dans les chaînes d'un dogme qui ne différait que par des subtilités du dogme romain. Ils essayèrent d'y échapper en imaginant la distinction des dogmes fondamentaux, dont le nombre

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuerten Theologie, pag. 227.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 261-264.

alla toujours en se rétrécissant. Les nouveaux orthodoxes répudient cet échappatoire. Tous les articles de foi n'ont-ils pas été révélés par Dieu? Et peut-on croire que Dieu révèle des vérités qui n'importent pas à notre salut? Quoi! on met Dieu sur la même ligne que les hommes! on l'abaisse à leur niveau! De même qu'en droit on distingue des travaux nécessaires, d'autres qui sont seulement utiles, d'autres enfin qui sont de pur agrément et que les juristes appellent voluptuaires; de même il y aura des dogmes nécessaires, des dogmes utiles et des dogmes voluptuaires! Conçoit-on une foi de luxe? des croyances utiles, à la vérité, mais dont on pourrait se passer? C'est pour cela que Dieu se serait fait homme! Tous les dogmes révélés sont nécessaires. Telle est la conclusion du plus logique des réactionnaires, de Stahl, juif converti, le seul homme de talent qui se trouve dans les rangs de la réaction luthérienne (1).

Un légiste à la tête d'un mouvement théologique! Cela caractérise le nouveau luthéranisme. Il n'y faut point chercher une ombre de sentiment religieux. Leibniz compare les jurisconsultes romains à des mathématiciens; ils manient, en effet, leurs principes, comme les mathématiciens leurs formules; toute idée d'équité disparaît de cette justice rigoureuse. De même nos luthériens modernes. Ils discutent la religion comme s'ils traitaient une question de droit. Cela est écrit, donc cela est vrai. Qu'importe que la conscience moderne n'accepte plus comme vrai ce qu'au seizième siècle ou au moyen âge on considérait comme vérité! La conscience pliera, elle obéira, comme elle doit obéir à une vieille loi qui n'a plus de raison d'être, mais qui subsiste toujours. Les lois peuvent du moins être modifiées, corrigées, abrogées, tandis que les formules de théologie sont immuables. Voilà donc l'humanité enchaînée à une confession de foi, arrêtée au seizième siècle, à laquelle on ne croyait déjà plus au dix-septième, et qu'il lui faut néanmoins subir jusqu'à la fin du monde (2)!

(1) *Stahl*, Die lutherische Kirche und die Union, pag. 339.
(2) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 230.

III

Quand nous disons que le protestantisme orthodoxe est immuable, cela veut dire que la raison n'y peut rien changer. Mais la déraison est la bienvenue, dans le camp luthérien comme dans le camp catholique. A vrai dire, la superstition romaine envahit la réforme. Toutes les niaiseries du catholicisme sont accueillies avec faveur par les luthériens modernes. Rien de plus absurde que l'idée catholique des sacrements. Ils procurent le salut, sans que l'âme y soit pour quelque chose. C'est la chose matérielle qui forme la substance du sacrement et qui, par une action miraculeuse de Dieu, a la vertu de communiquer une grâce spirituelle. Cette grâce, l'homme ne peut l'obtenir que par l'élément physique, qui constitue le sacrement; il n'y a ni foi, ni piété qui puissent remplacer l'eau du baptême, le pain et le vin de l'eucharistie. Ne dirait-on un jongleur qui fait accroire aux sauvages que sa baguette a la puissance d'évoquer les esprits? Eh bien, le galimatias que nous venons de transcrire est la *doctrine pure* du luthéranisme orthodoxe, et Stahl fait gloire aux luthériens de s'être écartés en ce point de Calvin et de Zuingle, lesquels avaient plus ou moins spiritualisé les sacrements (1).

Les luthériens peuvent se vanter qu'il ne reste plus rien de spirituel dans leur doctrine; c'est du matérialisme catholique tout pur. Il ne leur suffit point de recevoir la *vie* du Christ par le sacrement de l'eucharistie, il leur faut le *corps* du Fils de Dieu, il faut que le Christ même entre en eux avec sa substance. Calvin et Zuingle croyaient que l'homme s'unissait à Dieu par l'âme. Erreur funeste! Pour que l'homme s'unisse à Dieu, il doit *manger* le *corps* de *Dieu*, il doit *boire* son *sang* (2). Le baptême est l'idéal du genre; il opère la régénération par la puissance de l'eau. C'est l'eau qui, par une action miraculeuse, procure la rémission du péché originel. Et ce n'est pas peu de chose que le péché originel. Le diable entre dans le corps de l'enfant dès le moment de sa conception; il faut l'eau miraculeuse du baptême pour l'en chasser (3).

(1) *Stahl*, Die lutherische Kirche und die Union, pag. 91.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 86 et 147.
(3) *Idem*, *ibid.*, pag. 105.

Ainsi le diable est remis en honneur. Cela est naturel et logique. Quand la raison consent à s'aveugler elle-même, devant quelle folie reculerait-elle? La réaction protestante a ses enfants terribles, comme la réaction catholique. Ils ont pris à cœur de réhabiliter Satan. Les hommes qui se préoccupent de l'avenir de l'humanité, se demandent parfois avec anxiété comment on parviendra à ranimer le sentiment religieux. Rien de plus simple, disent les jeunes luthériens, il faut rétablir la croyance aux démons. C'est là ce qui manque au dix-neuvième siècle. N'allez pas croire que le diable n'est que le symbole du mal. Cela est une idée rationaliste. Le diable existe en chair et en os; un de nos nouveaux orthodoxes déclare l'avoir vu, ce qui s'appelle vu, de ses propres yeux, et il a entendu ses grincements de dents (1). Ne dites pas que c'est un fou qui tient ce langage, c'est un de ces esprits logiques qui dans leur étroitesse, ne reculent devant aucune conséquence d'un principe qu'ils croient vrai. En 1866 il parut à Berlin un livre intitulé *Les Miracles de Notre-Seigneur ; au point de vue de la critique*. Si l'on en croit les Évangiles, Jésus passa sa vie à chasser les démons. Les théologiens, pour peu qu'ils tiennent à leur raison, voient dans ces guérisons miraculeuses une influence bienfaisante exercée par le Christ sur des malades d'esprit. Ils se trompent. Le professeur de Berlin leur apprend que les démoniaques doivent être pris au pied de la lettre : leur corps et leur âme étaient possédés par les démons. Or, il arriva un jour que Jésus chassa une légion de démons, qui envahirent un troupeau de porcs; voilà donc l'âme des cochons qui est possédée par ces esprits impurs. Les cochons ne pouvant point supporter cette invasion, se donnent la mort. Un suicide de porcs! Telles sont les âneries qui se débitent, au milieu du dix-neuvième siècle, à Berlin, la capitale de l'intelligence, dans la chaire de Schleiermacher (2)!

On se demande si les orthodoxes sont eux-mêmes convaincus de ce dont ils veulent persuader la société moderne. L'orthodoxie ressemble à une gageure contre le bon sens; elle se bat les flancs

(1) *Vilmar*, die Theologie der Thatsachen. — *Schwarz*, zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 288.

(2) *Steinmeyer*, Wunderthaten des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik. (*Schenkel*, Allgemeine kirchliche Zeitung, 1866, pag. 323-325.)

pour être croyante, mais il est impossible qu'elle croie sérieusement à tout ce qu'elle débite. Nous comprenons que les papes se mettent en guerre contre l'esprit humain. Élevés loin du monde, nourris d'une science qui n'a plus aucun rapport avec notre civilisation, les prêtres qui trônent sur le siége de saint Pierre et sur les siéges épiscopaux, sont aussi étrangers à nos sentiments et à nos idées que le seraient saint Bernard ou Innocent III s'ils ressuscitaient. Ce sont des ombres, spectres misérables qui gémissent et se lamentent en voyant que le monde est complétement changé. Mais les théologiens protestants vivent au milieu de la société; élevés avec les laïques, ils sont nourris de la même littérature, de la même science. Comment s'expliquer qu'ils maudissent la civilisation qui les a engendrés? Car qu'on le remarque bien, la guerre est déclarée à tout ce qui s'appelle raison, et à toutes les manifestations de l'intelligence humaine. La philosophie, avant tout, doit abdiquer ses hautes prétentions : ne procède-t-elle pas de la raison, et la raison n'est-elle pas profondément viciée par le péché originel? La poésie, si chère aux Allemands, est infectée du même poison; Schiller est un rationaliste, Gœthe un païen. Il faut chasser le paganisme et le rationalisme de la littérature. Or la littérature est l'expression de nos sentiments et de nos idées; il faut donc changer toute notre manière d'être, de penser et de sentir (1). Croit-on sérieusement à Berlin et à Rome que cette révolution impossible se fera? et qu'elle se fera en prêchant au dix-neuvième siècle le péché originel, la chute, la réparation, la puissance de Satan, les possessions et l'exorcisme?

Les orthodoxes s'imaginent qu'ils croient ce qu'en réalité ils ne peuvent pas croire. C'est un délire de logique. Ils veulent restaurer la vieille foi. Pour cela il faut que les hommes croient aujourd'hui ce qu'ils croyaient au seizième siècle. Il faut donc revenir à la confession d'Augsbourg, sans en retrancher un seul mot, une seule lettre. L'Écriture, toute l'Écriture, rien que l'Écriture! Bien entendu, l'Écriture telle qu'on l'entendait au seizième siècle. La critique, l'histoire, la philosophie ont ruiné l'autorité des livres saints. Il faut proscrire ces inventions de l'incrédulité. Ce n'est pas telle ou telle critique qui est coupable; toute science doit être

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 79 et suiv.

répudiée, quand la science se met en opposition avec l'Écriture. La parole de Dieu est la vérité absolue ; tout ce qui y est contraire, est mensonge et vient de celui qui est le père du mensonge. Il ne faut pas faire la moindre concession à l'esprit du doute : tout ou rien (1). Telle est la devise des orthodoxes protestants ; ils finiront par dire avec Tertullien qu'ils croient parce que c'est absurde.

C'est donc l'absurde qui sera le vrai. Soit. Mais il y a absurde, et absurde, il y a l'absurde catholique, il y a l'absurde luthérien, il y a l'absurde calviniste, sans parler des mille variétés d'absurde qui se trouvent dans les innombrables sectes du protestantisme. Qui nous dira lequel de ces absurdes est la vraie vérité ? Un des chefs de la réaction protestante répond gravement : « Que la doctrine luthérienne est la substance de la foi évangélique, que toutes les doctrines dissidentes sont une altération de cette foi (2). » Le pape en dit tout autant du catholicisme, et si une chose est vraie dans la mesure qu'elle est absurde, le catholicisme a quelque droit à passer pour la vérité absolue. A qui donc faut-il croire au pape ou à M. Stahl ? Évidemment le pape aura la préférence. Parlons sérieusement. S'il y a une vérité absolue, révélée par Dieu, il faut aussi que les hommes aient un moyen de la reconnaître. Que l'on ne dise pas que la vérité est consignée dans l'Écriture ; il faut qu'il y ait une autorité qui interprète les livres saints. Nous sommes donc forcément amenés au catholicisme. Lui seul a le dépôt de la vérité, et le droit de l'interpréter. Si les protestants orthodoxes veulent être logiques jusqu'au bout, ils doivent retourner dans le sein de l'Église catholique, apostolique et romaine. Et c'est à cela qu'aboutirait la révolution religieuse inaugurée par Luther ! Que les orthodoxes ne se récrient pas : ils veulent, disent-ils, rester protestants. De nom, oui ; en réalité, ils sont déjà catholiques. Ils le sont dans leur conception de la religion, ils le sont encore dans leur conception de l'Église.

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 66.
(2) *Stahl*, Die lutherische Kirche und die Union, pag. 444.

§ 2. Le protestantisme orthodoxe et l'Église

I

L'insurrection du seizième siècle fut une révolte contre la papauté et contre l'Église, avant de devenir une révolution religieuse. Luther fit une rude guerre au pape, et il ruina l'autorité de l'Église dans son fondement en proclamant avec l'Écriture sainte que tout homme est prêtre. C'était une prophétie qui s'adressait à l'avenir ; au seizième siècle, elle était irréalisable. Luther ne cesse de se plaindre de la grossièreté, de la brutalité du peuple allemand, de son manque de culture intellectuelle et morale. Était-ce dans ces masses incultes que pouvait résider l'initiative religieuse et le gouvernement ecclésiastique ? Le mouvement démocratique fit bien vite place à l'aristocratie. Sentant l'impuissance de s'organiser par le peuple, la réforme délégua cette mission aux princes. Cela était logique et en harmonie avec l'ordre d'idées d'où procédait la réforme. Elle égalait les laïques aux clercs ; or, comme dans la société laïque, les princes dominaient, il en devait être de même dans le gouvernement des choses ecclésiastiques (1).

C'était séculariser l'Église. Toutefois les réformateurs maintinrent l'Église à titre d'institution divine, et par là ils laissèrent la porte ouverte à tous les abus contre lesquels ils s'insurgeaient. S'il y a une Église fondée par Jésus-Christ, le Fils de Dieu, elle doit avoir une existence extérieure, des ministres, une hiérarchie ; elle doit avoir un pouvoir divin sur ses membres pour les guider dans la voie du salut éternel. Ce pouvoir est exercé par l'Église sans aucune intervention de l'État : elle fait des lois, elle les applique, sans que l'État ait à s'en mêler. C'est ce que les papes appellent la liberté de l'Église, et cette liberté fut aussi revendiquée par le clergé protestant. Les princes, disait-il, ont des obligations envers l'Église, ils doivent la protéger et la défendre, veiller à l'exécution de ses décrets et punir ceux qui les violent. Mais les princes n'ont aucun droit sur l'Église ; ils doivent mettre

(1) Voyez le tome VIIIe de mes *Études sur l'histoire de l'humanité* et mon *Étude sur l'Église et l'État*, t. I, 2e édition, in-8°.

leurs lois et leur gouvernement en harmonie avec les croyances chrétiennes; car l'Église est de Dieu (1).

Heureusement il y a une force irrésistible dans les principes. Malgré les défaillances des hommes, et en dépit de leur ambition étroite, le protestantisme continua à séculariser l'Église et en un certain sens la religion. Rien de plus légitime que cette révolution. Le fondement le plus solide de la puissance ecclésiastique, c'est la distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, l'un appartenant à l'Église et l'autre à l'État. Cela suppose un ordre spirituel distinct de l'ordre temporel, et la supériorité du premier sur le second. De là l'orgueil des clercs, et la subordination des laïques, le clerc étant l'organe de l'esprit, tandis que le laïque représente le corps. Les réformateurs, bien qu'imbus du spiritualisme chrétien, étaient poussés fatalement à réagir contre ce spiritualisme, parce qu'ils attaquaient l'Église qui en est l'expression vivante. Ils voyaient la main et la grâce de Dieu dans les choses matérielles aussi bien que dans les choses spirituelles; ils réhabilitèrent le mariage, et c'est surtout par le célibat que les *spirituels* prétendaient se rapprocher de la vie des anges. Luther, en se mariant, rompit avec le spiritualisme évangélique, et brisa pour toujours la puissance de l'Église. Le clerc ne fut plus un être supérieur, l'élu de Dieu, l'oint du Seigneur, appelé à guider les laïques dans la voie du salut, et par suite à les dominer. Les pasteurs durent se contenter d'être les prédicateurs de la parole divine.

Cette révolution ecclésiastique était aussi une révolution dans l'ordre religieux. La religion catholique enseigne que le fidèle ne peut faire son salut que dans l'Église et par elle. Hors de l'Église pas de salut : tel est le dogme fondamental du catholicisme, et telle est aussi la base la plus solide de la domination de l'Église. C'est pour briser cette redoutable puissance que Luther proclama que le salut était attaché à la foi et non à certaines œuvres que l'Eglise prescrit, et que les fidèles ne peuvent accomplir qu'avec son concours. C'était inaugurer une nouvelle ère religieuse. L'idée d'une loi extérieure, d'une autorité qui la maintient et qui l'impose aux consciences, domine dans le catholicisme. De

(1) Voyez les témoignages dans mon *Etude sur l'Eglise et l'Etat*, t. I, 2e édition, in-8°.

là la subordination du laïque au clerc. Dès l'instant où il naît, on le baptise, et le baptême est un engagement qu'il ne peut plus rompre ; s'il fait un pas hors de la voie que l'Église lui trace, il court risque de perdre son âme. Cette conception altère profondément la religion et la morale. L'homme n'a plus qu'une religion extérieure, il obéit à une loi, qu'il ne comprend point, qu'il subit par la crainte d'une peine, ou à laquelle il se soumet par l'espoir d'une récompense. Sa moralité aussi est extérieure ; c'est une justification légale ; il est juste quand il a accompli, avec le concours du prêtre, les actes que l'Église lui commande, actes purement matériels, en ce sens que ce sont des mystères auxquels sa raison ne comprend rien, et que sa conscience ne lui dicte point. On peut dire que, dans le catholicisme, l'Église a une religion, mais le fidèle n'en a point.

Le dogme protestant rompt les chaînes des fidèles, il leur donne la vraie religion, la vraie morale. Ce n'est plus dans l'Église et par elle que le croyant fait son salut, c'est la foi qui le justifie. Or la foi réside dans l'âme et dans la conscience ; on l'a par la grâce directe de Dieu, et sans l'intermédiaire du clergé. Cette foi qui a son siége dans le for intérieur, dans ce que l'homme a de plus intime, inspire toutes ses pensées, toutes ses actions : en ce sens elle le justifie. Le croyant n'est plus une machine que l'Église fait mouvoir ; s'il tient sa foi de Dieu, il y donne le concours de son intelligence et de sa volonté ; il obéit à Dieu, mais comme un être libre. Ce n'est plus l'Église qui a une religion, c'est l'individu. A vrai dire, chacun se fait sa religion sous l'inspiration de Dieu, et cette religion est la seule qui soit vraie, car c'est la seule qui crée un lien direct entre l'homme et Dieu. En rompant les fers qui enchaînent la conscience des croyants, le protestantisme fonde aussi la vraie moralité, car il n'y a point de moralité sans liberté. L'affranchissement des laïques, tel est le grand bienfait du protestantisme.

II

La réaction protestante, fidèle à l'esprit catholique qui l'anime, répudie la tendance révolutionnaire du seizième siècle ; tous ses efforts ont pour but de reconstituer l'idée catholique de l'Église.

Luther traitait le pape d'Antechrist, et Rome de Babylone. Les protestants orthodoxes parlent de la papauté avec une admiration qui touche au regret. Grégoire VII, disent-ils, Innocent III, Pie VII, sont des organes du Christ, des instruments qu'il s'est choisis pour gouverner l'Église. S'il en est ainsi, ne serait-ce pas un bonheur pour les protestants d'avoir à leur tête un de ces organes de Dieu? Stahl ne les appelle pas encore les vicaires de Jésus-Christ, mais il les défend contre les accusations des réformateurs. En se disant vicaires de Dieu, ils n'ont jamais entendu dépouiller le Christ de l'honneur qui lui appartient. Dans son engouement pour les souverains pontifes, notre docteur orthodoxe va jusqu'à dire que les papes n'ont jamais revendiqué une domination arbitraire (1). Pourquoi donc les protestants ne les reconnaîtraient-ils pas pour leurs guides spirituels?

Les réformateurs orthodoxes n'osent pas aller jusqu'au bout, car ils se trouveraient en conflit avec les princes protestants qui n'ont pas envie d'abdiquer leur autorité aux pieds du pape. Pour le moment ils concentrent tous leurs efforts sur l'idée de l'Église. Leur idéal est celui du catholicisme. Jadis les protestants étaient unanimes à dire que l'Église n'est point une institution extérieure, qu'elle ne forme pas une puissance, ni spirituelle ni temporelle. Les écrivains protestants s'accordaient à enseigner que l'Église est invisible, que c'est le lien spirituel qui unit les fidèles en Jésus-Christ. Ils ajoutaient que la réforme n'avait pas besoin d'une Église extérieure, puisque dans sa doctrine, le Christ seul est médiateur entre les fidèles et Dieu. Il est certain que si le croyant fait son salut par la foi, l'Église n'a plus de raison d'être. On voit que la question religieuse est étroitement liée à la question ecclésiastique. Comme les orthodoxes protestants sont revenus à l'idée catholique de la religion, ils devaient fatalement revenir à l'idée catholique de l'Église.

En effet, les réactionnaires protestants procèdent absolument comme les apologistes catholiques. Le Fils de Dieu s'est incarné pour révéler aux hommes la voie du salut; il a dû aussi établir une autorité qui leur enseigne la vérité révélée, et qui leur procure la vie éternelle. Il faut une *autorité* dans l'Église comme dans l'État,

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 254.

sinon il n'y a rien qu'anarchie, révolution, dissolution et mort. Les sociétés humaines ont senti la nécessité de se soumettre à des lois, à un pouvoir supérieur, condition essentielle de leur existence et de leur perfectionnement. Et l'on veut que Dieu, en établissant la société spirituelle des croyants, l'ait abandonnée à elle-même, sans direction, sans lien, sans gouvernement? Vainement parle-t-on d'une Église invisible; les hommes ne sont pas des esprits purs; pour eux une Église invisible serait une Église sans existence réelle. La foi sans doute est une condition de salut. Mais la question est de savoir comment la foi se maintient, comment elle se perpétue. A ces questions, il n'y a qu'une réponse : nécessité d'une Église extérieure (1).

Les orthodoxes protestants concluent, comme les catholiques, que l'Église est instituée par Dieu, pour communiquer aux hommes la loi du salut. Il ne s'agit pas seulement de prêcher la parole divine, il faut avant tout procurer aux fidèles la grâce qui ouvre l'âme aux enseignements de Dieu. C'est de l'Église qu'ils reçoivent cette grâce, la première condition du salut et la plus indispensable; ils l'obtiennent, sans aucun concours de leur part, par une action mystérieuse, par l'autorité que le Christ a donnée à son Église. La grâce reçue miraculeusement est développée par les sacrements, autre voie miraculeuse qui implique encore une action surnaturelle du prêtre. En définitive, dans le protestantisme orthodoxe, comme dans le catholicisme romain, l'homme ne participe à la grâce de Dieu, que par l'intermédiaire de l'Église (2). Bunsen a-t-il tort de dire que les réactionnaires protestants reviennent à la fameuse maxime qui est comme l'essence de la religion catholique : hors de l'Église, point de salut (3)?

Mais comment concilier ce catholicisme protestant avec la doctrine des réformateurs? avec la prêtrise universelle de Luther? Les protestants orthodoxes ont appris à l'école des ultramontains, à faire dire à l'histoire le contraire de ce qu'elle dit. S'ils avaient seuls la parole, il n'y aurait plus de réformation; la révolution religieuse du seizième siècle deviendrait un mythe, et la science

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 252 et suiv.
(2) *Stahl*, Die lutherische Kirche und die Union, pag. 57.
(3) *Bunsen*, die Zeichen der Zeit, t. II, pag. 145.

protestante servirait à consolider le catholicisme. Nos réactionnaires n'ont garde de nier la prêtrise universelle prêchée par le moine saxon; mais ils l'interprètent avec tant d'art qu'il n'en reste rien. Que dis-je? ils trouvent dans la doctrine luthérienne l'idée catholique de la prêtrise. En fait de falsification morale, c'est l'idéal du genre. Luther voulait ruiner l'Église catholique, en proclamant que tout homme est prêtre; ce qui implique que le prêtre n'a aucun caractère qui le distingue du laïque, et que ce sont les fidèles qui constituent l'Église. Voici, au contraire, ce que disent les protestants orthodoxes: «Tout homme est prêtre; cela signifie que tous peuvent prier Dieu au nom de la communauté. Mais la prêtrise proprement dite a été instituée par Dieu pour communiquer la grâce aux fidèles; c'est par les prêtres que les fidèles la reçoivent; ce sont donc les prêtres qui constituent l'Église » (1).

On se demande, à quoi bon alors la révolution du seizième siècle? Les protestants se faisaient gloire jadis d'avoir inauguré une nouvelle ère religieuse. Aujourd'hui les luthériens disent que le protestantisme n'est autre chose que le catholicisme épuré. Dans le catholicisme du moyen âge, le principe de la foi avait été négligé et presque absorbé par celui des œuvres. Luther réagit contre cet excès. Mais d'un excès, dit-on, le réformateur tomba dans un autre; pour relever la foi, il amoindrit les œuvres, et par suite l'Église qui y préside. Il ne réfléchit pas que si les disciples du Christ s'en étaient tenus à la foi, il n'y aurait jamais eu de religion chrétienne. Car d'où vient la foi? de l'Église. Donc l'Église est l'élément essentiel de l'économie divine que le Christ a établie pour le salut des hommes (2).

Sur ce point les modernes luthériens s'écartent entièrement de la tradition protestante. Les écrivains les plus considérables de la réforme enseignent, que dans l'Écriture sainte il n'est pas question d'une Église, d'un corps de prêtres. Nos modernes orthodoxes, grâce à la lumière catholique qui les éclaire, comprennent mieux les paroles de Jésus-Christ. Quand on lit Stahl, on croirait entendre Bellarmin, ou quelque autre révérend père qui inter-

(1) *Stahl*, Die lutherische Kirche und die Union, pag. 252. — *Schwarz*, zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 275.

(2) *Stahl*, Die lutherische Kirche und die Union, pag. 264, 274.

prête la Bible comme les légistes de bas étage interprètent les lois. Le Christ avait des apôtres, il leur donna mission de prêcher la bonne nouvelle. Cela prouve que le ministère des prêtres est d'institution divine (1). Si l'on demandait à ces procureurs protestants où il est dit dans les Évangiles qu'il doive y avoir un corps de prêtres, où il est dit qu'il doive y avoir une Église distincte de l'Église juive? Les apôtres comme leur maître faisaient leurs prières au temple, et remplissaient toutes les observances de la loi, sans se douter que le Christ les eût investis d'un caractère divin, et qu'ils fussent les canaux par lesquels la grâce de Dieu devait se communiquer aux hommes.

Le ministère des pasteurs protestants ne consiste guère qu'à prêcher la parole de Dieu. Aussi les appelle-t-on *prédicateurs*. A entendre les luthériens orthodoxes, le protestantisme, en réduisant le ministère sacré à la prédication, aurait dévié de l'Évangile. Les apôtres n'avaient pas seulement mission d'enseigner; Jésus-Christ leur donna aussi le pouvoir de lier et de délier. Cela suffit à Stahl pour reconstruire le dogme catholique de l'Église. Enseigner, ne veut pas dire prêcher; la parole de Dieu est la grâce de Dieu. Les apôtres et leurs successeurs sont donc essentiellement les organes de la grâce divine; voilà pourquoi ils ont le pouvoir de remettre les péchés, et d'exclure les coupables de l'Église. Lier et délier, sur la terre et dans les cieux, excommunier, voilà bien des actes de puissance. Stahl a là-dessus une comparaison qui caractérise admirablement le protestantisme orthodoxe : « La puissance des clefs, dit-il, est le pouvoir réel dans l'Église, comme l'armée dans l'État (2). » Ainsi Jésus-Christ serait venu pour fonder une puissance de coaction comparable à celle des légions romaines! Décidément, il faut dire à ces prétendus disciples du Christ ce que le maître disait à ceux qui voulaient recourir à la force pour établir son royaume : « *Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes!* »

Leur esprit est celui du catholicisme romain. Eux-mêmes ne s'en cachent point. Ils proclament tout haut que Jésus-Christ fonda une Église visible. C'est le contre-pied absolu de la doctrine pro-

(1) *Stahl*, Die lutherische Kirche und die Union, pag. 276.
(2) *Idem, ibid.*, pag. 277-278.

testante. Aux yeux des protestants l'Église visible qui trône au Vatican est l'œuvre de l'erreur, du mensonge, de l'orgueil ; elle n'a d'autre raison d'être que l'ambition de Rome païenne qui s'est transmise à Rome catholique ; elle n'a d'autre justification que la barbarie des populations du nord dont elle était appelée à faire l'éducation. Les Germains, de leur côté, avaient mission d'affranchir l'humanité moderne du joug d'une Église qui exploitait la chrétienté dans un intérêt de domination ou de cupidité. Ce qui pour les réformateurs était une erreur devient une vérité pour les singuliers disciples qu'ils ont au dix-neuvième siècle. Ce qui pour les réformateurs était un sujet de triomphe devient pour leurs successeurs un sujet de regret et de deuil. L'Église que Luther comparait à la Babylone de l'Apocalypse, est exaltée par Stahl, comme une institution divine. Alors que Luther jette un cri de joie sur la ruine de l'Antechrist, Stahl gémit et pleure sur les ruines de l'unité catholique (1).

Il est plus facile d'altérer les paroles du Christ et de tronquer l'histoire que de changer la réalité des choses. En dépit des orthodoxes, l'Église protestante est loin de répondre à leur prétendu idéal. D'abord elle n'a point d'évêques. Quel dommage ! Luther ne voyait point que les évêques existaient déjà au berceau de l'Église, et qu'à mesure qu'elle grandit, l'épiscopat devint plus nécessaire. Qui maintint l'unité au milieu de tant d'églises dispersées dans le monde romain. Qui réprima les hérésies dont les erreurs menaçaient l'existence même de la nouvelle religion ? Qui formula les dogmes sans lesquels il n'y a point d'Église, point de culte, point de religion ? Qui défendit la liberté de l'Église contre les tout-puissants empereurs ? L'histoire répond : l'épiscopat. Il est si vrai que les évêques forment un élément essentiel des Églises chrétiennes, que le protestantisme a dû créer des évêques fictifs, en donnant aux princes le titre d'évêque du dehors. Mais qui ne voit que ces évêques laïques ne peuvent pas remplacer les vrais évêques (2) ?

Les protestants orthodoxes ont encore bien d'autres regrets. On sait la définition dédaigneuse que le comte de Maistre donne des

(1) *Stahl*, Die lutherische Kirche und die Union, pag. 280, 287.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 309-310.

pasteurs protestants : « Hommes habillés de noir qui parlent honnêtement de la morale. » Quelle distance entre ces hommes noirs et les prêtres catholiques qui font Dieu ! Comment leur rendre ce prestige ? Il faut avant tout que la prêtrise devienne ce qu'elle est dans l'Église catholique, un sacrement. Les réformateurs ont eu tort de n'y voir qu'un ministère, une fonction sociale. Le prêtre est le médiateur entre Dieu et l'homme, il est l'organe de la grâce divine, il la communique aux fidèles. Par eux-mêmes les laïques n'ont pas la force de s'élever à Dieu, ils peuvent bien lui adresser leurs prières, mais ils ne peuvent pas s'approprier la grâce de Dieu, sans l'intermédiaire du prêtre. Luther disait qu'il n'y a qu'un médiateur, Jésus-Christ. Et voilà que les modernes orthodoxes transforment le moindre pasteur en intermédiaire nécessaire pour unir les fidèles à Dieu (1) !

Puisque le prêtre est l'intermédiaire indispensable entre l'homme et Dieu, il est évident qu'il est revêtu d'un caractère divin. Dès lors la prêtrise doit être le plus auguste des sacrements. Les catholiques disent que les évêques sont les successeurs des apôtres, mais que le pape seul est le vicaire du Christ. Nos orthodoxes renchérisssent sur le catholicisme et ils le dépassent de beaucoup. Tous les pasteurs continuent le ministère du Sauveur divin, et il ne s'agit pas seulement d'une succession spirituelle, mais d'une succession physique, de sorte que le ministre de Dieu répète tout ce que le Fils de Dieu a accompli (2). N'est-ce pas faire du prêtre une incarnation de la Divinité ? Cela est mieux qu'un sacrement. Il y a toutefois quelque chose qui manque à la sainteté pastorale : ils ne vivent point de la vie des anges, puisque le mariage leur est permis. Déjà les plus avancés dans les rangs de la réaction demandent le rétablissement du célibat. Puis il faudra aussi rétablir la messe. Alors il ne manquera plus qu'une chose pour reconstituer le sacerdoce catholique, la papauté. Cela viendra. Mais, dit un écrivain protestant, alors aussi la réforme n'aura plus de raison d'être,

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 277.

(2) « Das Pfarramt ist die lebendige und *leibhaftige* Fortsetzung des Amtes unsers allerheiligsten Erlœsers. » (*Vilmar*, dans *Schwarz*. Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 291.)

il ne restera aux disciples de Luther qu'à rentrer dans le sein de l'Église catholique, apostolique et romaine (1).

III

Dès maintenant, l'esprit de Rome anime le protestantisme orthodoxe. Quels sont, dans la doctrine de la réaction, les rapports entre l'Église et l'État? Si l'on admet l'idée catholique de la prêtrise, on est conduit logiquement à subordonner le laïque au clerc et l'État à l'Église. Cependant c'est l'exploitation de la société laïque par le clergé qui, au seizième siècle, souleva les peuples contre Rome. Aussi les réformateurs déclarèrent-ils dans la confession solennelle d'Augsbourg, que la *puissance* des clefs donnée par Jésus-Christ à ses apôtres n'était rien qu'un commandement de prêcher l'Évangile; que le pouvoir de lier et de délier ne se rapportait qu'aux biens éternels, et n'avait rien de commun avec le gouvernement civil. Ils en concluaient que l'Église n'avait pas le droit d'intervenir dans les affaires de ce monde (2). Si la réforme maintint la distinction de l'Église et de l'État, ce n'est pas dans le sens qu'elle avait à Rome; c'est une division de fonctions. Il faut dire plus : l'Église protestante n'est plus hors de l'État, comme une république, elle est dans l'État, comme un de ses membres.

Ainsi le protestantisme reconstitue la souveraineté, indivisible de son essence. C'est une révolution politique autant que religieuse. Rien de plus naturel, ni de plus légitime. Le catholicisme absorbe et domine les individus, les nations, l'humanité tout entière. A l'individu, il ne laisse pas une ombre de liberté; depuis sa naissance jusqu'à sa mort, le fidèle est enserré dans les chaînes d'une Église, hors de laquelle il ne peut faire un pas sans encourir la damnation éternelle. Les nations subissent le même joug ; l'Église leur prescrit les limites dans lesquelles elles doivent se mouvoir, c'est elle qui dirige leurs destinées. L'État est un instrument dans ses mains, il n'a pas d'existence qui lui soit propre, il

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 293 et suiv.

(2) *Confessio Augustana*, art. 28. (Voyez mon *Etude sur l'Eglise et l'Etat*, t. II, pag. 10, édit. in-12.)

procède de l'Église, et lui est subordonné comme le moyen l'est au but. Si une loi laïque se trouve en opposition avec une loi ecclésiastique, la première est nulle de plein droit. Le protestantisme met fin à la domination de l'Église. Il n'y a plus qu'une seule souveraineté, la souveraineté civile. S'il arrive qu'une loi civile soit en opposition avec une loi ecclésiastique, celle-ci doit céder devant l'expression de la souveraineté nationale.

Les réactionnaires protestants sont en train de démolir la réforme politique, de même qu'ils démolissent la réforme religieuse. Puisque les pasteurs continuent le ministère de Jésus-Christ, puisque le Fils de Dieu est incarné dans l'Église, il va sans dire que l'Église règne et que la société laïque obéit (1). Vainement oppose-t-on les maximes de l'Évangile; l'Écriture n'arrête pas plus les protestants orthodoxes que les catholiques. L'Église a empire sur les âmes, dès lors elle doit aussi dominer sur les corps. A vrai dire, la puissance de l'Église est la seule qui subsiste, c'est la seule qui puisse sauver le monde de la dissolution qui le menace. Qu'est devenue l'autorité des rois? On déclare partout les nations souveraines, c'est proclamer l'abdication des princes. On ne demandera pas l'abdication de l'Église, car l'Église, c'est Jésus-Christ, et il est écrit que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle (2).

Comment concilier la domination de l'Église avec l'autorité que les réformateurs reconnaissent aux princes? Nous avons apprécié ailleurs cette espèce de papauté temporelle, dont les catholiques font un si grand crime à la réforme (3). Ce n'est en réalité que la reconnaissance de la souveraineté civile, une et indivisible. Si ce pouvoir donna lieu à des abus, c'est que les princes étaient absolus et ne respectaient pas les droits de l'homme, pas plus les libertés politiques que la liberté de conscience. Aujourd'hui que les droits naturels de l'homme sont consacrés par nos constitutions, on peut, sans danger aucun, admettre que l'État a une mission religieuse ou morale. Si les réactionnaires protestants le contestent, ce n'est pas dans un intérêt de liberté. Ils nient que

(1) *Schenkel*, Die kirchliche Frage und ihre protestantische Lœsung, pag. 275.
(2) *Baur*, Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, pag. 514.
(3) Voyez mon *Etude sur l'Eglise et l'Etat*, t. II (2e édition).

les princes soient des membres de l'Église, non pas parce que cette doctrine compromet la liberté des individus, mais parce qu'elle porte atteinte à l'autorité de l'Église. Ce n'est pas aux princes, disent-ils, à dominer sur les consciences. Rien de mieux. Mais qu'est-ce que la liberté y gagne, si on n'enlève la liberté aux princes que pour la rendre d'autant plus illimitée dans les mains de l'Église? Les orthodoxes protestants raisonnent comme font les ultramontains. A qui le Christ a-t-il donné le pouvoir de lier et de délier? Est-ce aux princes, ou est-ce aux apôtres et à leurs successeurs? Or celui qui a le pouvoir de lier sur la terre et au ciel, a par cela même une puissance qui s'étend sur tous les fidèles, sur les princes aussi bien que sur les simples particuliers. Donc le prêtre l'emporte sur l'empereur (1). Il n'y a plus qu'à tirer la conclusion logique de ces prémisses, en donnant à l'Église la suprématie sur l'État.

Les réactionnaires protestants ont cherché à se concilier la faveur des princes, et ils les ont, en réalité, pour complices. Ils divinisent le pouvoir temporel, et les rois aiment bien à passer pour des dieux. Tout va pour le mieux, dans cette alliance du trône et de l'autel, aussi longtemps qu'il s'agit de maintenir les peuples dans la servitude intellectuelle et politique. Mais la concorde de deux puissances également souveraines est une utopie. En réalité, le pouvoir divin des princes est subordonné au pouvoir divin de l'Église. Les souverains les plus catholiques ont résisté à ces hautaines prétentions. Un joug que les saint Louis, que les Philippe II même n'ont pas voulu porter, les princes protestants consentiront-ils à le subir? Depuis 1789, la question doit être posée en d'autres termes : est-ce que les peuples consentiront à abdiquer la souveraineté qu'ils ont conquise? Que les réactionnaires protestants fassent un tour dans les pays catholiques, ils verront que la domination cléricale est antipathique à la société moderne, à ce point que les fidèles abandonneraient le catholicisme plutôt que de se soumettre à un joug qui répugne à tous leurs sentiments, à tous leurs instincts. Et, de fait, tous les jours des fidèles désertent l'Église, en haine du pouvoir que le clergé s'efforce de ressaisir. Si le protestantisme orthodoxe pou-

(1) *Stahl*, Die lutherische Kirche und die Union, pag. 311.

vait l'emporter, il aboutirait au même résultat. Que les protestants auxquels le christianisme est cher y prennent garde! Si les nations souveraines devaient choisir entre leur indépendance et le christianisme traditionnel, elles répudieraient une religion qui voudrait leur enlever le plus précieux des biens, la liberté.

§ 3. Le protestantisme orthodoxe et la liberté

I

Les protestants libéraux tinrent en 1865 une assemblée, dans laquelle ils délibérèrent sur les questions qui intéressent l'avenir de la réforme et par suite du christianisme. Un des professeurs les plus éminents des universités allemandes appela l'attention des protestants sur l'Encyclique de Pie IX, et le *Syllabus* qui y est annexé. Des hommes d'un autre âge, dit M. Bluntschli, veulent ramener l'humanité à des idées, à des sentiments, à des institutions qui sont en contradiction complète avec toutes les tendances, avec toutes les aspirations, avec tout ce qui fait la vie des peuples modernes. L'Encyclique condamne, elle flétrit, elle maudit comme un délire la liberté que l'homme tient de Dieu et qui est consacrée dans nos constitutions. Pour obéir à l'Encyclique, il faudrait détruire ce que l'esprit humain a fait depuis quatre siècles, détruire la Renaissance, la Réforme, la Philosophie, la Révolution. Il n'y a plus à espérer, comme le croyaient quelques écrivains, que le catholicisme fera alliance avec la liberté. Le pape met ces vaines illusions à néant; il déclare, dans une bulle solennelle, que l'Église ne peut pas se réconcilier avec la civilisation moderne. Ce n'est pas un moine fanatique, ce n'est pas un obscur docteur qui proclame cette guerre à mort contre la société et ses droits, c'est le chef du monde catholique; ce n'est pas un acte irréfléchi, c'est le dogme de l'Église promulgué par celui qui se dit le vicaire infaillible de Dieu (1).

Si, continue M. Bluntschli, il y avait eu une étincelle de l'esprit de Luther dans l'Église protestante, elle se serait réjouie de cette

(1) Voyez sur l'Encyclique de Pie IX, mon *Etude sur la réaction religieuse*.

déclaration de guerre, elle aurait relevé le gant que la papauté jetait à la réforme, aussi bien qu'à la philosophie. Frappée d'aveuglement comme tous les pouvoirs qui s'en vont, la papauté n'abdiquait-elle pas en proclamant elle-même son incompatibilité avec la civilisation moderne? Ne fallait-il pas profiter de cet acte de folie pour rappeler au vrai christianisme les catholiques auxquels la liberté tient à cœur autant que la religion? Les protestants orthodoxes se réjouirent, en effet, de la bulle du 8 décembre 1864; ils étaient d'accord avec le pape pour répudier les principes de 89, pour réprouver la liberté, pour flétrir la raison (1). Ceci est caractéristique. Le protestantisme orthodoxe, en condamnant la civilisation moderne, de concert avec la papauté, prononce lui-même l'arrêt de sa condamnation.

Si les protestants orthodoxes s'accordent si bien avec celui que Luther traitait d'antechrist, c'est qu'eux-mêmes sont des papes au petit pied. Ils rivalisent d'absurdité et d'imprévoyance avec les infaillibles de Rome. Leur étroitesse d'esprit est fabuleuse. Ils procèdent du péché originel, de la chute, qu'ils entendent dans le sens le plus orthodoxe, c'est à dire le plus impossible. Puis ils apprécient tout notre état social de ce point de vue. Ils condamnent la civilisation moderne, parce qu'elle s'inspire de la nature corrompue et qu'elle a foi dans la raison viciée. Ils réprouvent notre littérature, parce qu'elle est l'expression du rationalisme et du paganisme. Si, de propos délibéré, ils voulaient ruiner le christianisme et perdre la religion, ils ne pourraient pas s'y prendre mieux. Qu'on place les Allemands, protestants ou catholiques, entre l'Église et Schiller, qu'on les force de choisir, et l'on verra s'ils consentiront à brûler leur poète favori sur les bûchers de l'inquisition!

II

Il y a une liberté qui est chère entre toutes à la race allemande. Jusqu'à nos jours, la vie politique a fait défaut à l'Allemagne; mais elle a eu une magnifique compensation, la libre pensée. Voilà

(1) *Der erste Pdeutsche rotestantentag, gehalten zu Eisenach*, am 7 und 8 juin 1865 (pag. 17 et 18).

pourquoi les Allemands tiennent à la liberté de la science, autant que les catholiques à la liberté de l'Église. Les protestants orthodoxes n'osent pas la répudier ouvertement; mais ils font comme les catholiques; le mot sacré de liberté devient un masque qui cache la servitude intellectuelle. Ils commencèrent par demander que les professeurs de théologie fussent chrétiens, en ce sens qu'ils eussent la foi. Quoi de plus modeste et de plus légitime! Mais qu'entendaient-ils par foi? Les jeunes luthériens ne se contentent plus de la foi de Luther, ils veulent l'orthodoxie; de sorte qu'il y aurait une science orthodoxe, comme il y a une foi orthodoxe. Une science orthodoxe! Qui ne voit que ces mots jurent de se trouver ensemble? La science ne vit-elle point de liberté? n'est-ce pas l'étouffer que de l'enchaîner dans les liens d'une confession quelconque? C'est la science, telle que les catholiques l'aiment, réduite au catéchisme (1).

En l'an de grâce 1862, une ordonnance rendue par le roi de Saxe exigea que tout serviteur de l'Église nationale prêtât le serment de suivre constamment et sincèrement la doctrine pure de l'Église luthérienne, telle qu'elle se trouve dans l'Écriture sainte et dans la confession d'Augsbourg, ainsi que dans les autres livres symboliques. Tous ceux qui étaient appelés à prêcher ou à enseigner la parole de Dieu, le devaient faire conformément à ces articles de foi; que s'ils se trouvaient obligés en conscience de s'en écarter, ils étaient tenus d'en faire eux-mêmes la déclaration. N'allez pas croire que cette ordonnance inquisitoriale porte atteinte à la liberté. On y ajouta en haut lieu cette explication que l'Église évangélique de Saxe n'entendait pas entraver les libres recherches d'une science sérieuse. Le commentaire et le texte concordent aussi bien que le serment des pasteurs et la réalité de la foi. Quoi! vous obligez ceux qui servent l'Église, à déclarer par serment qu'ils maintiendront la pure doctrine, vous les enchaînez à des formules, puis vous dites que tout en portant des chaînes, ils sont libres! C'est la liberté du forçat, la liberté de l'esclave (2).

Voyons la liberté protestante à l'œuvre. Le rationalisme avait envahi, au commencement du siècle, toutes les facultés de théo-

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 235 et suiv.
(2) *Allgemeine kirchliche Zeitschrift*, von *Schenkel*, 1865, pag. 17 et suiv.

logie; il régnait encore à Halle en dépit de la réaction. On ne songeait pas, il y a trente ans, à demander que les rationalistes se dénonçassent eux-mêmes; mais il y avait un accusateur public à Berlin, la *Gazette ecclésiastique* du docteur Hengstenberg : il fallait, disait-il, purger l'Église de tous les éléments hérétiques et hétérodoxes. C'était provoquer la destitution des professeurs de Halle. En attendant que l'inquisition soit rétablie, Hengstenberg se faisait inquisiteur pour son compte. Il était digne de devenir le Torquemada du protestantisme. Pour dresser son acte d'accusation contre les rationalistes de Halle, il s'était procuré les cahiers des élèves. Ce procédé, digne du saint-office, fit jeter un cri d'indignation au pieux Neander. N'était-ce pas transformer les élèves en espions de leurs maîtres? n'était-ce pas empoisonner les relations amicales qui doivent exister entre le professeur et son auditoire? L'orthodoxe protestant répondit « qu'un élève chrétien ne devait pas avoir de confiance en un maître rationaliste; que ce serait un péché, loin d'être un devoir (1). » A la bonne heure! Donc la morale orthodoxe exige que l'élève espionne son maître et le dénonce! Ce sont les maximes de l'inquisition romaine. Ne serait-il pas plus simple que les protestants orthodoxes rentrent dans le sein de l'Église de Rome?

Les orthodoxes ne l'entendent pas ainsi. Ce sont eux qui constituent l'Église, et c'est à ceux qui pensent librement à la quitter. Voilà ce que les pasteurs du royaume de Hanovre osèrent signifier à l'université de Göttingue. Il y a bien des enseignements dans le débat qui s'éleva en 1853 entre les ténébrions orthodoxes et la faculté théologique de cette université. Ce n'étaient pas des rationalistes qui y enseignaient, c'étaient des théologiens juste-milieu, la plus inconséquente comme la plus insipide des écoles. Ils ne sont pas libres penseurs, ils ne sont pas orthodoxes; ils font la cour à l'Église, tout en refusant de signer la confession de foi qui lui sert de drapeau. Ils appartiennent à la race des *demis*, dont Straus s'est moqué sans pitié. Mais les *demis* conservent une ombre d'indépendance; il leur reste l'amour de la vérité, et ils aiment mieux la lumière que les ténèbres. Tandis que les orthodoxes purs sont de la famille des révérends pères de Béranger ; il

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 82.

leur faut l'obscurité complète, une nuit sans étoiles. Donc les pasteurs hanovriens déclarèrent aux professeurs de Göttingue qu'il y avait une criante contradiction entre l'enseignement de la théologie et le christianisme orthodoxe; que la foi du peuple hanovrien étant le luthéranisme, la doctrine luthérienne devait aussi être enseignée aux futurs pasteurs de l'Église. Les ténébrions protestants envoyèrent cet acte d'accusation au gouvernement, afin de le mettre en demeure de destituer les professeurs qui refuseraient de plier devant leurs exigences. La faculté se défendit dans un mémoire, où elle revendiqua la liberté de la science : « Les universités, dit-elle, ne sont pas des écoles, où l'on enseigne le catéchisme; elles ont pour mission de cultiver la science, et la science est la recherche libre de la vérité. Or la vérité ne se fixe pas dans des articles de foi, elle est infinie comme Dieu qui en est la source. L'enchaîner, c'est la tuer (1). »

Le conflit hanovrien constate les tendances du protestantisme orthodoxe. Il a pour point de départ la révélation, révélation divine qui communique aux hommes la vérité absolue. L'Écriture nous a transmis cette vérité; il ne peut pas y en avoir d'autre. Il va sans dire que l'Écriture doit être entendue dans le sens luthérien. Dès lors, il ne reste à la science théologique d'autre rôle que d'exposer la *pure doctrine*, telle qu'elle est formulée dans la confession du seizième siècle. Rien de plus logique. Seulement il faut être logique jusqu'au bout. A quoi bon la science, quand on a la vérité révélée? Les professeurs qui vont à la recherche de la vérité, ne ressemblent-ils pas à ceux qui allumeraient les réverbères en plein jour pour voir clair? Fermons donc les universités, et ouvrons des séminaires. Si la vérité se trouve dans le passé, il faut aussi élever les prédicateurs dans les sentiments du passé. Si la vérité est immuable, il est bon que les hommes qui l'enseignent, soient réduits à l'état de momie; de crainte qu'ils ne changent, en vivant, il faut tuer en eux toute vie. L'orthodoxie, c'est la mort de l'intelligence, c'est la mort de l'âme.

Voilà pourquoi les orthodoxes des deux camps fraternisent; ils s'unissent contre l'ennemi commun, la raison. Cela s'est fait ouvertement dans le grand-duché de Bade. Un professeur de Heidel-

(1) *Baur*, Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, pag. 506 et suiv.

berg publia une *Vie de Jésus*. Nous n'osons pas dire du mal de l'ouvrage de Schenkel, de crainte qu'on ne nous confonde avec les ennemis de la libre pensée. Ce qui est certain, c'est que l'auteur n'est pas un libre penseur. Toutefois dans la *Vie de Jésus*, il avait l'air de considérer le Christ comme un être humain, ce qui impliquait la négation de sa divinité. Là-dessus grand émoi parmi les orthodoxes. Protestation publique contre les doctrines de l'auteur et surtout contre l'auteur lui-même, car il est directeur d'une espèce de séminaire protestant. Un homme qui élève les futurs oints du Seigneur et qui nie la divinité du Seigneur! Quel scandale! Il est indigne d'occuper une fonction quelconque dans l'Église. Qu'on le destitue! Du grand-duché de Bade, l'orage se communiqua au reste de l'Allemagne protestante. Jamais on ne vit de tempête pareille dans un verre d'eau. Les Berlinois se distinguèrent. L'accusé fit des protestations d'orthodoxie. Triste calcul! Schenkel ne désarma point ses ennemis, et il perdit les sympathies des libres penseurs. C'est à cette occasion que l'on vit se contracter ouvertement l'alliance des protestants orthodoxes et des jésuites.

Déjà en 1860, les ultra-protestants avaient tenu à Erfurth une conférence avec des notabilités catholiques. On y arrêta cette déclaration très significative que les catholiques et les protestants devaient se donner la main pour combattre la Révolution et le rationalisme (1). Un journal du grand-duché de Bade, organe des protestants orthodoxes, avoua que les ultramontains de Fribourg étaient les frères des protestants. S'ils ne forment pas encore une seule et même Église, dit-il, ils appartiennent à une seule et même famille, ils habitent une maison commune, leurs croyances sont identiques; le principe du salut par la foi, bien interprété selon les règles jésuitiques, ne fait aucun obstacle à l'union (2). Quelle chute! et quelle honte! Les jésuites ont été institués pour combattre le protestantisme; s'ils ne l'ont pas détruit, ce n'est pas manque de bonne volonté et d'efforts; de fait, ils sont parvenus à lui enlever des royaumes entiers. Et voilà que les disciples de Luther serrent la main aux disciples de Loyola!

(1) *Baur*, Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, pag. 513, note.
(2) *Schenkel*. Allgemeine kirchliche Zeitschrift, 1866, pag. 313 et suiv. 371.

Croirait-on que ces zélés orthodoxes qui demandent la destitution des professeurs d'université, osent parler de liberté ! Ils l'aiment tant, qu'ils l'étoufferaient volontiers dans leurs embrassements. Les orthodoxes sont les mêmes partout. Il y a en France un homme qui, par son obstination et sa raideur, a aidé à perdre la monarchie de juillet. M. Guizot, après avoir compromis l'avenir de la liberté politique, est en train de compromettre le christianisme et la religion. Quand on s'en tient à ses paroles, on dirait que la liberté et la religion n'ont pas de défenseur plus dévoué. Il dit très bien que la liberté religieuse est le droit de croire diversement, ou même de ne pas croire ; il voit clairement que cette liberté est désormais le droit commun dans le monde civilisé (1). Voilà de belles paroles et vraies. Mais M. Guizot ministre, et M. Guizot membre d'un consistoire protestant, agit comme ferait l'ultramontain le plus incorrigible. Il demande la destitution des pasteurs qui, tout en restant chrétiens, abandonnent l'orthodoxie du seizième siècle ; il veut emprisonner le protestantisme dans des formules immuables. Qu'est-ce donc que la liberté orthodoxe? Un écrivain suisse, franc et libre comme l'air qui souffle sur les montagnes de sa patrie, répondra à notre question : « Les orthodoxes, disent les *Voix du Temps*, proclament très haut le droit de la libre science ; mais malheur au théologien qui, en usant de ce droit, aura acquis la conviction que l'Évangile de saint Jean n'a pas été écrit par l'apôtre de Jésus-Christ ! malheur au théologien qui croira que Jésus n'affirme nulle part sa divinité ! Le droit de la libre science consiste à réciter le *Credo* catholique (2). »

Que résulte-t-il de cette orthodoxie de commande? Une monstrueuse hypocrisie. On est orthodoxe du bout des lèvres, sauf à être incrédule au fond de l'âme. Quoi qu'on fasse, l'esprit humain ne reviendra pas aux formules du seizième siècle, pas plus qu'à la foi du moyen âge. Si on veut l'y contraindre, les faibles plieront, mais ce ne sera qu'en apparence ; la prudence, l'intérêt, dicteront des professions de foi on ne peut plus orthodoxes. Les jeunes lévites surtout afficheront une pureté de doctrine à l'abri

(1) *Guizot*, Méditations, 1re série, pag. III.
(2) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*. 1866, pag. 249

de toute critique. C'est un dernier trait de ressemblance entre le catholicisme et la réforme. On disait jusqu'ici : l'hypocrisie est catholique. On dira désormais : l'hypocrisie est protestante. Et les ennemis du christianisme diront : l'hypocrisie est chrétienne. Si jamais ce funeste préjugé venait à s'enraciner dans les esprits, c'en serait fait du christianisme ; les hommes de cœur et d'intelligence le repousseraient avec dégoût. Voilà à quoi aboutit l'orthodoxie des Guizot et la liberté telle qu'ils la pratiquent. Les ennemis du Christ feraient-ils mieux?

III

L'histoire fait honneur au protestantisme d'avoir introduit la liberté dans le domaine de la religion ; non pas que les réformateurs aient voulu la liberté religieuse, mais elle s'établit, grâce au principe d'individualité, qui est l'essence de la réforme. Il est certain, de l'aveu même des catholiques, que ce caractère distingue aujourd'hui les deux confessions : « Chez nous, dit M. de Broglie, le comble de la perfection évangélique naît de l'*anéantissement complet de la liberté personnelle;* tandis que le *développement de cette liberté sans limite* est, au contraire, *chez les protestants*, la condition à peu près indispensable de la ferveur (1). » Ce n'est pas encore là la liberté, mais c'en est certainement le germe. Si les orthodoxes étaient les vrais organes de la réforme, il faudrait s'inscrire en faux contre le jugement de l'histoire. Écoutons ce que pense de la liberté de l'individu le représentant par excellence du protestantisme orthodoxe. Stahl prononça un discours à Berlin sur la *tolérance*. Il s'est trompé de titre, dit Bunsen, il voulait exalter l'intolérance. Non, il ne s'est pas trompé, mais il a voulu tromper, il a fait comme les ultramontains, qui ont toujours la liberté à la bouche, tandis que leur doctrine aboutit au despotisme intellectuel. Stahl s'évertue à prouver que l'Écriture sainte condamne la tolérance : « Est-ce que Dieu n'a pas commandé d'extirper de la terre sainte toute autre religion que la sienne? Est-ce que le plus grand des prophètes n'a pas mis à mort les prêtres de Baal? » Au dix-septième

(1) *Le Correspondant*, 1850, t. XLVIII, pag. 14.

siècle, un illustre penseur, Bayle, invoqua l'Évangile contre la doctrine d'intolérance. Stahl lui demande si Jésus-Christ ne prononce pas très clairement une sentence de damnation contre ceux qui ne croient pas en lui? si l'apôtre ne déclare pas que celui qui enseignera un autre Évangile que le sien sera damné (1)?

Cela est décisif. L'Écriture sainte n'est-elle pas la parole de Dieu? et si Jésus-Christ a prêché l'intolérance, si Dieu l'a commandée à son peuple élu, il faut dire avec Bossuet, et avec les orthodoxes protestants, que ceux-là sont aveugles qui veulent la liberté de conscience, plus aveugles encore ceux qui la fondent sur l'Écriture sainte. Nous vantons notre tolérance, nous en devrions rougir, car elle est le fruit de notre incrédulité. Qui le premier réclama la tolérance comme un droit? La philosophie destructive qui, au dix-huitième siècle, ébranla les fondements de la morale et de la société. Qui inscrivit le premier cette liberté parmi les droits de l'homme, droits qu'il tient de la nature et qu'aucune puissance humaine ne peut lui enlever? L'Assemblée constituante. Elle inaugura l'ère de la Révolution; c'est l'ère de la destruction et ce sera l'ère de la ruine, si le principe d'autorité ne parvient pas à l'arrêter (2).

La conclusion ne saurait être douteuse. Une liberté condamnée par l'Écriture et proclamée par la Révolution, loin de venir de Dieu, ne peut avoir pour auteur que celui qui est le principe du mal. C'est à la lettre la doctrine des ultramontains. Cependant, Stahl est protestant; comment peut-il répudier la maxime fondamentale de la réforme, le libre examen de l'Écriture? La répudier! Dieu l'en garde! Il admet la liberté d'examen, mais il l'interprète si bien, à la façon ultramontaine, que la liberté se change en servitude. « Le libre examen, dit-il, doit se concilier avec le respect de la foi des siècles, avec le respect de l'autorité attachée aux grands hommes (3). » Parlons plus clairement : le libre examen est enchaîné par la tradition. Admirable liberté! La foi des siècles a longtemps été que les sorcières faisaient un pacte

(1) *Stahl*, Ueber religiœse Toleranz. — *Bunsen*, Die Zeichen der Zeit, t. II, pag. 85.
(2) *Stahl*, dans *Bunsen*, Die Zeichen der Zeit. t. II, pag. 78.
(3) *Idem*, *ibid.*, t. II, pag. 162.

avec le diable, et l'Écriture sainte veut qu'on les mette à mort. Vénérable tradition qu'il faut respecter! La foi des siècles a été que le soleil tourne autour de la terre. Vénérable tradition, appuyée sur l'Écriture, qui légitime la condamnation de Galilée! En fait de tolérance, il y a également une tradition on ne peut plus respectable, les bûchers et les croisades. Nous sommes donc libres dans l'examen de l'Écriture, avec cette réserve que si nous usons de cette liberté, nous méritons le feu!

Les défenseurs de l'Église, honteux de la tradition de sang que les libres penseurs lui imputent à crime, se sont mis à altérer l'histoire pour blanchir cette douce mère que l'on aime à représenter sous la forme d'un agneau. Elle n'a jamais professé que l'intolérance dogmatique, disent-ils; quant à la tolérance civile, non seulement elle l'admet, mais elle la pratique. Les organes du protestantisme orthodoxe vont plus loin. Ils ne peuvent pas refuser aux dissidents une certaine tolérance religieuse, puisque cette tolérance est consacrée par le droit public de l'Allemagne, depuis la paix de Westphalie. Mais ils cherchent à la restreindre dans ses conséquences, de manière que la tolérance devient de l'intolérance. Une des premières conquêtes de 89 a été d'affranchir les protestants d'abord, puis les juifs, des incapacités politiques qui les frappaient. L'égalité civile des citoyens, quelles que soient leurs croyances, est si bien entrée dans nos mœurs, que nous avons de la peine à comprendre qu'elle n'existe pas là où la tolérance religieuse est admise. Eh bien, ce qui à nos yeux serait un non-sens, devient une vérité pour les orthodoxes protestants; ne pouvant dépouiller les juifs et les dissidents de la jouissance des droits privés, puisque ce serait les dépouiller de leur qualité d'homme, ils leur refusent les droits politiques et ils proclament que c'est là une maxime essentielle de tout État chrétien. L'État chrétien de Prusse n'accorderait donc les droits politiques qu'aux luthériens, il les refuserait aux calvinistes, aux catholiques, et, à plus forte raison, aux sectes protestantes qui ne sont pas comprises dans la paix de Westphalie. L'État chrétien d'Angleterre exclurait du parlement tous les dissidents, y compris les catholiques; les anglicans seuls y siégeraient. Par contre, dans l'État chrétien de France, les catholiques seuls rempliraient tous les offices publics; de sorte qu'en vertu de la tolérance orthodoxe,

les dissidents seraient partout gouvernés, jugés par leurs adversaires religieux. Quelle admirable tolérance (1) !

Dans une conférence de pasteurs orthodoxes tenue à Berlin, on discuta la question. Le rapporteur posa en principe que l'Église ne peut pas exercer de contrainte. Voilà la liberté reconnue, en apparence. Mais les catholiques aussi protestent que jamais l'Église n'a professé la contrainte en matière de foi, et l'on sait ce que cette tolérance a été dans la réalité des choses. N'en serait-il pas de même de la tolérance des protestants orthodoxes? L'inquisition abandonne les hérétiques au bras séculier; si le bras séculier les fait périr sur le bûcher, elle s'en lave les mains, quoiqu'elle ait remis les malheureux sectaires au bourreau pour les faire périr. Les réactionnaires protestants ont été à l'école chez les inquisiteurs catholiques : « L'Église, disent-ils, ne contraint personne; quant à l'État, c'est à lui à voir s'il doit user de la contrainte là où l'ordre social l'exige. » Cela est déjà assez clair pour qui connaît l'hypocrisie orthodoxe. Stahl se chargea d'ajouter un commentaire au texte. Est-ce que l'État ne pourrait point user de contrainte, non pour le maintien de l'ordre social, mais pour la protection de l'Église? et l'Église ne pourrait-elle pas solliciter cette protection? Bien entendu que l'Église, à Berlin, c'est l'Église luthérienne, l'Église dominante. Stahl répond oui, sans hésiter. Ainsi l'Église n'use pas de contrainte, elle est l'agneau sans tache. Mais l'agneau a un protecteur, qui s'appelle bras séculier, ou État chrétien. Rien n'empêche que, sur la demande de l'Église, l'État ne prenne des mesures de protection, c'est à dire de rigueur, de contrainte. O admirable franchise protestante! Les dissidents et les juifs pourront au besoin être brûlés, car le feu n'est pas allumé par l'Église, il est allumé par l'État chrétien sur la demande de l'Église (2) !

IV

Répudier la liberté de penser, c'est repousser l'idée même de

(1) *Stahl*, der christliche Staat und sein Verhæltniss zu Deismus und Judenthum, pag. 31.

(2) *Stahl*, dans *Bunsen*, Die Zeichen der Zeit, t. II, pag. 298.

liberté, telle que nous la tenons des races germaniques, telle que les réformateurs du seizième siècle l'ont pratiquée dans le domaine de la religion. On fait d'ordinaire honneur au christianisme de cet élément de notre civilisation moderne. Nous admettons volontiers que Jésus-Christ soit venu revendiquer la liberté de conscience contre le despotisme antique, incarné dans les Césars. Mais l'Église catholique absorba cette liberté à son profit, comme l'État chez les anciens absorbait tous les droits des individus. Heureusement que les nations germaniques réagirent contre le principe d'autorité, qui, au sein de l'Église romaine, aboutit à la tyrannie intellectuelle, religieuse et politique. La réforme est l'œuvre du génie allemand ; en ce sens on peut lui faire honneur de l'esprit de liberté qui anime aujourd'hui les peuples. Que dire donc du protestantisme orthodoxe qui tient en tout le langage des ultramontains? La honte de répudier le plus bel héritage de la race germanique était réservée à un penseur allemand. Cet esprit de liberté individuelle que nous célébrons comme un bienfait divin, l'organe des réactionnaires le flétrit comme l'essence du péché. C'est, suivant Stahl, le péché originel de l'humanité moderne, et l'humanité moderne date de 89, de cette fameuse déclaration des droits qui reconnaît à tout homme comme tel, la liberté de penser, la liberté de conscience, et qui déclare en même temps les nations souveraines (1).

Quand le réactionnaire protestant maudit la Révolution, il n'entend pas réprouver uniquement le magnifique mouvement de 89; la Révolution est pour lui, comme pour les ultramontains, le principe du mal, l'esprit de Satan qui a pris chair dans la société moderne. Quel est cet esprit satanique, ce péché originel? C'est que la société repose sur la volonté de l'homme ; l'homme a chassé Dieu du monde, et il a pris sa place. Qu'est-ce autre chose que l'athéisme? Les anciens parlent d'une lutte des géants contre les divinités de l'Olympe. Eh bien, depuis 1789, l'humanité est en insurrection permanente contre Dieu. Que lit-on, en effet, dans nos constitutions? On y lit que la puissance souveraine appartient aux nations, c'est dire que Dieu est détrôné. Telle est la Révolu-

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 245.

tion (1). On connaît ses œuvres. C'est *la souveraineté du peuple* qui conduit logiquement à la république, et qui en attendant fait du roi le serviteur du parlement. C'est la *liberté* qui permet tout à l'individu ; il peut choisir telle industrie que bon lui semble, il peut quitter sa patrie, si tel est son bon plaisir, il peut suivre telle confession religieuse qu'il veut ; que ne peut-il pas? Puis vient l'*égalité*, c'est à dire la destruction des classes, ce qui équivaut à la dissolution de la société ; autant vaudrait démembrer le corps humain, en décrétant que le pied est l'égal de la tête, et le cœur de l'estomac. Ajoutez-y la *séparation de l'Église et de l'État* qui implique que tous les cultes sont également bons, toutes les religions également vraies ; n'est-ce pas ruiner la religion dans son essence? Dans les temps modernes, on a encore inventé une nouvelle liberté, celle des *nationalités*, qui anéantit le droit des gens, et livre l'humanité à l'empire de la force brutale. Il ne reste plus qu'à détruire la propriété : cela viendra. Qui ne se rappelle la fameuse parole de Proudhon que *la propriété c'est le vol?* Ce même révolutionnaire a dit aussi que *Dieu c'est le mal.* Voilà le dernier mot de la Révolution. Plus de Dieu! Rien que la volonté désordonnée des individus (2)!

Les réactionnaires préfèrent l'absolutisme. On ne sait trop si l'absolutisme politique inspire leurs croyances religieuses, ou si les croyances religieuses leur ont donné la passion pour le pouvoir absolu. Il est certain qu'en religion comme en politique, ils veulent le despotisme. Leur Dieu est un despote qui gouverne l'humanité par ses élus, les oints du Seigneur ; les masses doivent une obéissance aveugle à ces vicaires du Christ. Le protestantisme orthodoxe ne diffère du christianisme romain qu'en un point : au lieu d'un vicaire unique de Dieu, il y en a autant que de pasteurs. Dieu est aussi le maître absolu dans l'ordre politique ; là encore il a ses oints, ses vicaires, les princes par la grâce de Dieu. Les peuples leur doivent une obéissance aveugle. Nous verrons bientôt, lesquels de ces vicaires l'emportent, en cas de conflit, les temporels ou les spirituels. Il nous faut voir d'abord qui sont ces

(1) *Stahl*, Was ist Revolution? 1852. (*Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 246.)

(2) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 246 et suiv.

temporels. Il ne s'agit pas seulement des rois. L'Écriture dit qu'il faut respecter les autorités établies. C'est dire que tout ce qui a autorité sur les hommes, vient de Dieu. Or, l'Allemagne a le bonheur de posséder de petits seigneurs, dernier débris de la vassalité féodale. On les appelle des hobereaux, pour marquer l'énorme distance qui les sépare des aigles qui nichaient au moyen âge sur des rocs inaccessibles. La bourgeoisie, les hommes de l'industrie et du commerce, ceux que l'on appelait vilains dans le bon vieux temps, doivent se courber devant ces hauts et puissants barons. Voilà l'idéal politique du protestantisme orthodoxe (1) !

Donnons-nous la jouissance d'entendre un de ces hauts et puissants seigneurs, qui transforment leurs priviléges en droits divins. On croyait jadis que le christianisme était une religion d'égalité ; on faisait honneur à l'Évangile d'avoir détruit l'esclavage, ainsi que le régime des castes nobiliaires. Un hobereau prussien nous apprend que Jésus-Christ n'a pu accomplir son œuvre qu'avec le secours de la noblesse. Vous voulez des preuves ? En voici une qui est démonstrative. Les sages, ou rois de l'orient, qui vinrent visiter Jésus au berceau, étaient certes des hommes d'une haute naissance. Eh bien, ce sont leurs présents qui donnèrent au père de Jésus les moyens de fuir en Égypte (2) ! Puisque la noblesse rendit un si éminent service à Jésus, enfant, le Fils de Dieu ne peut pas moins faire que de se montrer reconnaissant. Voilà pourquoi il a comblé de ses grâces l'aristocratie prussienne, et l'on voit qu'il n'a pas oublié le don de l'intelligence ! Il y a donc des crétins par la grâce de Dieu, et c'est à eux qu'appartient l'empire du monde !

V

On dira que nous faisons la caricature du protestantisme orthodoxe, que nous sommes à la recherche de ce qu'il y a de plus sot dans ses doctrines et de plus bête parmi ses partisans. Il n'en est rien. Les hommes les plus intelligents se rapetissent quand ils

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 244, 248.

(2) *Von Kleist-Retzow*, über den Adel und die Kirche. (*Schenkel*, Allgemeine kirchliche Zeitung, 1866, pag. 333.)

se font les défenseurs de l'orthodoxie et du despotisme. Comment conserver son intelligence quand on fraternise avec les hobereaux! Stahl n'est pas un esprit vulgaire; juif de race, il s'est acquis une réputation par ses travaux sur le droit naturel. On lui reproche d'être un sophiste. C'est lui reprocher d'être réactionnaire. Il est impossible de soutenir une mauvaise cause autrement que par des sophismes. Stahl n'est pas le seul homme de marque qui ait mis son talent au service de l'orthodoxie protestante. Sous l'influence de la réaction politique qui suivit la chute de l'empire, les Allemands s'éprirent d'une belle passion pour le moyen âge. Si au moins ils y avaient puisé l'esprit de liberté sauvage qui animait l'aristocratie féodale! Non, ils s'enthousiasmèrent de l'unité catholique, sans s'apercevoir que cette unité, si elle pouvait se réaliser, serait le tombeau de la liberté. A cette inintelligence politique joignez l'aveuglement de la foi, et vous comprendrez les extravagances du protestantisme orthodoxe.

On excuse l'engouement pour le moyen âge chez des poètes qui ne connaissent l'histoire que par leur imagination. Mais que penser des historiens protestants qui raffolent de la papauté et de la féodalité? Nous comprenons que le mouvement industriel et commercial des sociétés modernes ait peu d'attrait pour l'imagination allemande; toutefois un historien devrait savoir que mieux vaut le développement de la richesse publique, dont nous sommes témoins au dix-neuvième siècle, que la misère du douzième; en effet, si la liberté est devenue le droit commun des masses, c'est grâce à l'industrie et au commerce. Les communes ne sont-elles pas le berceau de la liberté moderne? et qu'est-ce qui donna aux humbles bourgeois la force de lutter contre la féodalité, sinon le commerce et l'industrie? Leo n'aime pas plus notre état politique que notre état social; il préfère les priviléges des classes au droit commun des citoyens. Que les privilégiés soient de cet avis, soit. Mais nous doutons fort que Leo trouve des partisans dans les classes dépendantes. Lui-même est peut-être un descendant de ces vilains qui devaient battre les étangs pour empêcher les grenouilles de troubler le sommeil de leurs nobles seigneurs. Serait-il disposé à abandonner sa chaire d'histoire pour battre les étangs des hobereaux ses amis?

Ce que Léo aime surtout dans le moyen âge, c'est l'Église. Il est

en admiration devant Grégoire VII et Innocent III. A l'entendre, nous, hommes de 89, nous serions des Lilliputiens en comparaison de ces géants. Aux fruits jugez l'arbre, dit l'Écriture sainte. Quelle est l'œuvre si admirable des papes du moyen âge? Nous avons rendu justice à leur grandeur (1). Ce sont les héros du catholicisme, et la religion catholique a eu une haute mission dans le développement de l'humanité. Mais le protestantisme aussi n'a-t-il pas une mission glorieuse? Comment se fait-il que nous devions adresser cette question à un historien protestant? Les ennemis mêmes de la réforme reconnaissent l'importance de la révolution religieuse que Luther eut la gloire d'inaugurer. Lacordaire dit avec une espèce de terreur : « Le protestantisme n'est pas une hérésie ordinaire ; il ne niait pas seulement un dogme particulier, mais l'*autorité même*. » Luther avait-il raison de nier l'*autorité*, telle qu'elle était incarnée dans la Rome pontificale? Que serait devenue l'Europe, que serait devenue l'humanité, sous le régime de cette *autorité?* Lamennais dit que le mot de *liberté* n'aurait plus eu de signification, et qu'il aurait disparu du langage des hommes. Et c'est cette autorité qui tue la vie dans son principe, que les réactionnaires protestants voudraient restaurer!

Le moyen de réaliser cet idéal est très simple. Que les protestants orthodoxes laissent là le protestantisme, et qu'ils rentrent dans le sein de l'Église où règne l'*autorité*. Quand on lit ce que Léo a écrit sur l'histoire moderne, à partir du seizième siècle, on est tenté de croire que l'historien protestant regrette la révolution à laquelle Luther donna son nom. Il traite le moine saxon de démagogue, il lui reproche de n'avoir pas compris la magnificence de l'établissement qu'il démolit avec tant d'imprévoyance; il l'accuse d'avoir inauguré l'ère de l'insurrection universelle ; il dit que la prétendue prêtrise de tout fidèle est la formule théologique de la souveraineté de l'individu, et l'on sait que c'est là l'abomination de la désolation pour les protestants orthodoxes (2). L'Église lutta pendant plus d'un siècle pour maintenir son autorité. Que fait Léo, l'historien protestant? Il prend parti pour Philippe II contre les Belges révoltés. Il se prononce pour la

(1) Voyez mon *Etude sur la papauté et l'empire.*
(2) *Leo*, Universal-Geschichte, t. III, pag. 141.

Ligue catholique contre Gustave Adolphe. Toutes ses sympathies sont pour Rome. Pourquoi n'y va-t-il pas abjurer ses erreurs ?

VI

En attendant que la logique pousse les protestants orthodoxes à faire ce dernier pas, ils font tout le mal possible à la cause de la réforme qui est aujourd'hui celle de la libre pensée. Sans la liberté, les protestants n'ont plus de raison d'être. Si l'autorité est leur idéal, ils appartiennent dès maintenant à l'Église. En réalité, ils sont ses auxiliaires, nous allions dire, ses complices, dans la lutte à mort qui existe entre le passé et l'avenir. S'ils ont l'air de suivre encore le grand mouvement qui date de Luther, c'est pour le trahir. Leur glorification du catholicisme et de l'Église est accueillie avec des cris de triomphe dans le camp catholique : c'est, dit-on, un aveu arraché par la force de la vérité aux ennemis de l'Église. Tandis que ces prétendus ennemis sont au fond des alliés qui servent d'autant mieux la cause de Rome qu'ils sont en apparence des adversaires. Il est bon qu'il se rencontre des *enfants terribles*, qui disent tout haut ce que les prudents se contentent de dire tout bas. Tel est Vilmar, le fougueux réactionnaire. Il ne recule devant rien, pas même devant ses propres contradictions. Et Dieu sait si elles sont éclatantes ! Il donna en plein dans le mouvement démagogique de 48. Cependant il était déjà orthodoxe. Cela rappelle les démocrates tonsurés qui bénirent en France les arbres de la liberté, sous le règne de la république rouge. Cette frénésie républicaine ne dura pas longtemps, les abbés démocrates devinrent aumôniers de l'empereur. Qu'on ne ne les accuse point d'avoir changé de drapeau ! leur vrai drapeau est celui de la force ! Vive celui qui est vainqueur ! En Allemagne, la réaction fut encore plus prompte ; les démagogues de la veille devinrent les absolutistes du lendemain. Vilmar ne fut point le dernier. Il flétrit ce qu'il avait exalté avec une facilité de conscience qui étonne, même de notre temps. L'année 48 devint l'année de honte ; ceux qui avaient pris part à ce mouvement, généreux dans son inspiration, furent traités par un des leurs, de criminels et de fous. Vilmar leur donne le choix : la maison de

force ou l'hospice. En 1848, il avait célébré la déclaration de droits promulguée par l'Assemblée de Francfort : c'était de l'or tout pur, c'étaient les joyaux les plus précieux de la nation allemande. L'or pur se changea bien vite en vil plomb; dès 1851, Vilmar réprouva les *droits de l'homme* comme un grossier attentat contre la loi de Dieu.

Qu'est-ce que cette loi de Dieu? Vilmar et l'orthodoxie protestante furent mis à l'épreuve dans le duché de Hesse. Le régime du duc, sous le ministère du fameux Hassenpflug, était une vraie débauche d'absolutisme. Il viola la constitution. Qu'importe? c'était son droit. La violation de la loi fondamentale provoqua une résistance qui ne dépassa jamais les bornes de la légalité. Les magistrats qui osèrent rester fidèles à leur serment, les officiers qui préférèrent leur honneur à la faveur du prince, tous ceux qui, bien que respectant l'autorité du duc, s'opposaient à ses actes arbitraires, furent traités avec une brutalité sans exemple. Et qui excita le prince à violer la constitution? qui lui criait tous les jours et sur tous les tons : « Landgrave, soyez dur! » Vilmar, le chef de l'Église protestante dans le duché de Hesse.

Décidément les orthodoxes protestants rivalisent avec les ultramontains. En France aussi ceux qui avaient béni les arbres de la liberté, applaudirent au coup d'État. Il est difficile de dire qui montra le plus de cynisme. Nous penchons pour les protestants orthodoxes. Un écrivain allemand, pasteur appartenant au protestantisme libéral, dit que ce fut l'esprit du mal qui prit le masque de la religion (1). Jamais on ne vit un spectacle plus révoltant. Les brutales violences de Hassenpflug nous indignent. C'est que nous ne comprenons rien au droit divin. Ainsi Dieu approuve la violation des serments! Dieu prend parti pour la violence contre le droit, pour l'iniquité contre la justice! Et c'est au nom de Dieu, que ces abominables doctrines se débitent! Le ministre coupable meurt, son complice prononce l'oraison funèbre. Celui qui avait foulé aux pieds tout droit, toute justice, est célébré comme l'homme de la foi, comme le serviteur fidèle de Dieu; ses violences les plus gratuites sont transformées en actes de piété, car tout ce qu'il fit, il l'a fait comme organe de Dieu. Prendre le nom de Dieu en vain

(1) *Schwarz*, Zur Geschicte der neuern Theologie, pag. 188.

est, si nous ne nous trompons, un péché, d'après tous les catéchismes. Que dire des réactionnaires protestants qui font de Dieu le complice d'un bandit? En vérité, Vilmar a raison de réhabiliter le diable. Il prétend qu'il l'a vu. Si nous croyions au diable, nous dirions aussi que nous le voyons, non des yeux du corps, mais des yeux de l'esprit, dans le protestantisme orthodoxe (1).

VII

Qu'on appelle le mal diable ou non, il est certain qu'il y a dans le protestantisme orthodoxe un vice qui infecte la religion et qui l'altère, c'est le caractère politique du mouvement. Voilà encore un trait de ressemblance entre le catholicisme romain et la réaction protestante. Dans les pays catholiques, les défenseurs de l'Église descendent au milieu de l'arène politique. Ici ils prêchent le respect de l'autorité, ils exaltent la monarchie comme la forme de gouvernement que Dieu préfère, aussi longtemps, bien entendu, que les princes consentent à être les instruments du clergé. Là ils ont toujours le mot de liberté à la bouche, on les croirait démocrates par excellence, si l'histoire ne nous apprenait que la liberté, dans la bouche de l'Église, veut dire domination. Souvent les mêmes hommes sont républicains aujourd'hui et demain absolutistes. Quand les champions de l'Église déconsidèrent ainsi la cause qu'ils défendent, quelle doit être la destinée de la religion? Partout ils sont en opposition avec les vœux, les besoins, les instincts des populations. Leurs adversaires politiques deviennent nécessairement les ennemis de la religion, au nom de laquelle on prêche des doctrines antipathiques à la conscience générale. Voilà le poison caché dans le protestantisme orthodoxe, comme dans le catholicisme romain : c'est une cause de décadence et de ruine pour le christianisme traditionnel.

On a dit que les Veuillot étaient les ennemis les plus dangereux du catholicisme dont ils se font les défenseurs. On peut en dire autant des réactionnaires protestants. L'ultramontain français commença par être démocrate, puis quand le vent tourna aux coups d'État, il se fit absolutiste. Hengstenberg fut pendant des

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 285-288.

qu'une mesure aussi juste fut attaquée par la *Gazette ecclésiastique* comme un attentat contre la foi? Chose curieuse! les orthodoxes protestants raisonnèrent comme font les catholiques ultramontains. Nous avons dit ailleurs que les évêques et les papes protestent contre la liberté religieuse, parce que cette liberté porte atteinte à la liberté de l'Église (1). La *Gazette ecclésiastique* cria à la violation de la conscience des vrais croyants, parce qu'on permettait aux dissidents de contracter un mariage civil. Cela caractérise l'orthodoxie : protestante ou catholique, il lui faut la domination pour être libre. C'est dire que pour que les luthériens soient libres en Prusse, il faut que les calvinistes soient esclaves. Que si on ne leur donne pas la domination, ils se disent opprimés et ils se révoltent. Oui, ce sujet loyal, qui avait si bien expliqué le quatrième commandement, proclama qu'il ne fallait obéir au prince qu'aussi longtemps que le prince faisait la volonté de Dieu, telle naturellement que l'interprétait son prophète Hengstenberg. Si le mandataire était infidèle à son mandat, il perdait par cela même son autorité; dès lors c'était un devoir de conscience de lui résister et d'exciter tous les croyants à la résistance (2). Qui décidera si le mandataire est infidèle? Les orthodoxes protestants et leur organe, la *Gazette*. C'est le droit de révolution transporté du peuple aux pasteurs. On pourrait s'en amuser comme d'une parodie du catholicisme, si cette ridicule outrecuidance ne viciait la conscience publique et ne détruisait le respect pour le christianisme traditionnel.

VIII

On dirait que les orthodoxes travaillent tous à l'envi à la ruine du christianisme. Le pape vient de signifier au monde chrétien que le catholicisme est inalliable avec la civilisation moderne; c'est l'oraison funèbre de l'Église. Mais au moins le pape fait les choses grandement. Voyons les papes protestants à l'œuvre. En comparant leur petitesse à la puissance qu'ils combattent, on se rappelle les Lilliputiens; au premier mouvement qu'elle fera,

(1) Voyez mon *Etude sur l'Eglise et l'Etat depuis la révolution.*
(2) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 87.

l'humanité les écrasera. Le roi de Prusse est en lutte avec les représentants de la nation. C'est l'arbitraire royal qui se révolte contre la souveraineté nationale. Qu'est-ce que les pasteurs ont à faire dans ce débat? Nous allons les écouter :

« Majesté royale! Nous devons prier tous les dimanches pour le parlement; mais nous ne savons comment concilier ce devoir avec les excès auxquels se livre la Chambre des députés. Pouvons-nous en conscience adresser nos prières à Dieu, dans la forme habituelle, aussi longtemps que le conflit actuel continue? En s'élevant contre le roi, la Chambre s'élève contre Dieu, puisqu'elle viole le commandement qui oblige les sujets à honorer leur prince, comme les enfants doivent respect à leur père. Dès lors la Chambre se met elle-même hors de l'Église. Nous est-il permis de prier pour ceux qui sont excommuniés par Dieu? Ce qui est certain, c'est que dans ce scandale public, nous pasteurs, qui avons pour mission de prêcher la parole de Dieu, nous ne pouvons plus garder le silence. Un commandement solennel est violé par les représentants du peuple. Déjà la nation s'en émeut; lors du dernier jour consacré à la pénitence publique, bien des fidèles ont fait entendre leurs plaintes. Quelle déplorable position pour l'Église! Elle doit porter témoignage contre les péchés d'une Chambre qui par ses droits et ses devoirs occupe une éminente position. Notre grand souci vient de cette violation publique du quatrième commandement. Il en résulte un dommage incalculable. Comment pourrions-nous veiller à l'observation de la parole de Dieu, quand la Chambre donne le scandale de violer publiquement la loi que Dieu a donnée aux hommes? Car c'est un des devoirs les plus sacrés de notre ministère, de maintenir le respect dû à l'autorité. Nous prêchons que les fidèles doivent craindre Dieu et vénérer le roi. Nous enseignons que Dieu a établi les princes pour exercer sa vengeance sur les mauvais, et pour protéger les bons. Nous professons que les princes ne portent pas le glaive en vain. A quoi serviront nos exhortations et nos conseils, si les représentants du peuple, réunis autour de leur monarque, manquent impunément de respect à la majesté royale, au pied même du trône (1). »

Nous défions l'homme le plus grave de garder son sérieux à la

(1) *Schenkel*, Allgemeine kirchliche Zeitung, 1865, pag. 575 et suiv.

lecture de ce chef-d'œuvre de niaiserie. Mais le rire de pitié fait place à l'indignation, quand on voit à quoi tendent les prédications orthodoxes et quel en est le triste fruit. C'est au nom de Dieu, que ses ministres excitent le roi au parjure; c'est au nom de Dieu, qu'ils flétrissent comme un crime la résistance que les représentants de la nation opposent à l'arbitraire royal (1). Si les fidèles en croyaient leurs pasteurs, ils feraient cause commune avec les hobereaux. Mais cause commune, contre qui? Contre eux-mêmes? car c'est de leurs droits, c'est de leurs intérêts qu'il s'agit.

Les protestants n'écoutent point leurs pasteurs, pas plus que les catholiques n'écoutent le pape. Si les choses en restaient là, le malheur ne serait pas très grand. L'Église doit se transformer, si elle ne veut mourir. Mais si l'Église meurt, que deviendra le christianisme? On signale dans toutes les parties de l'Allemagne une antipathie croissante contre les ministres de Dieu; et comment en serait-il autrement, quand partout les pasteurs sont les complices du système princier? Malheureusement, l'hostilité ne s'arrête pas au clergé. Dans les pays catholiques, ceux qui désertent l'Église, aboutissent presque tous à l'incrédulité. Il en est à peu près de même dans les pays protestants. Non que l'Église s'y identifie avec la religion. Mais quand les hommes entendent leurs pasteurs flétrir, au nom du christianisme, tout ce qu'ils aiment, tout ce qu'ils désirent, ne doivent-ils pas voir un ennemi dans la religion du Christ (2)?

§ 4. Le protestantisme orthodoxe et l'avenir religieux de l'humanité

N° 1. *Le luthéranisme*

I

L'orthodoxie protestante est une fiction. Qu'est-ce en effet que l'orthodoxie? Le mot est grec, et l'idée vient du christianisme byzantin. Dans les premiers siècles, il y avait une grande variété de

(1) *Schenkel*, Allgemeine kirchliche Zeitung, 1865, pag. 575.
(2) *Idem*, Die kirchliche Frage, pag. 26.

sentiments sur le dogme. Il serait plus vrai de dire qu'il n'y avait point d'articles de foi, puisque rien n'était arrêté. Il en était ainsi du dogme fondamental de la religion chrétienne; bien que les fidèles s'accordassent à exalter la grande figure du Christ, on était loin de le regarder comme identique avec Dieu. C'est pour mettre fin à ces divisions que les évêques de la chrétienté se réunirent à Nicée, sous la présidence de Constantin. Le concile décida que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, et qu'il est consubstantiel avec le Père. Cette doctrine fut imposée à tous les croyants, comme une vérité révélée : « Il a semblé au Saint-Esprit, disent les Pères de Nicée, et à nous. » Il fallut de plus l'autorité de l'empereur pour donner une sanction extérieure aux décrets du concile. Les opinions contraires à la divinité du Christ furent proscrites comme hérétiques.

Voilà l'orthodoxie dans son essence. Peut-il être question d'une doctrine orthodoxe dans le sein du protestantisme? L'orthodoxie repose sur l'autorité de l'Église, dépositaire et organe infaillible de la vérité absolue. Or les réformateurs ont déserté l'Église, ils ont honni, bafoué le pape en le traitant d'Antechrist, ils ont flétri Rome comme la prostituée de l'Apocalypse. A la vérité, ils ont remplacé l'autorité vivante de Rome par l'autorité de l'Écriture, mais la différence est énorme. Les livres saints sont une lettre morte sans l'interprétation qui les vivifie. Or cette interprétation est abandonnée à chaque fidèle. C'est dire qu'il n'y a plus d'autorité qui déclare quelle est la doctrine pure; donc il n'y en a plus. D'extérieure qu'elle était, la foi est devenue intérieure; loin d'être imposée, elle est essentiellement libre; ce qui ruine l'orthodoxie dans son essence. Point d'orthodoxie sans une autorité extérieure qui la formule et qui en fasse une loi. Or, chez les protestants cette autorité extérieure fait défaut. Vainement allègue-t-on les confessions arrêtées au seizième siècle par les diverses Églises protestantes. Par cela seul que dans le protestantisme il y a plusieurs Églises, il n'y a plus d'Église; par cela seul qu'il y aurait une orthodoxie luthérienne, une orthodoxie calviniste, une orthodoxie anglicane, une orthodoxie pour chacune des mille sectes qui divisent la réforme, il n'y a plus d'orthodoxie. Y a-t-il des doctrines pures par douzaine? Y a-t-il cent vérités révélées? S'il n'y en a qu'une, comment les fidèles distingueront-ils la vraie

orthodoxie des fausses orthodoxies? Les protestants ont-ils jamais essayé de formuler une foi pour toutes les Églises? La question seule est une absurdité. Aussi l'idée d'orthodoxie protestante est-elle en réalité un non-sens.

Grand est l'embarras des chrétiens qui veulent être tout ensemble orthodoxes et protestants. Tiennent-ils avant tout à rester protestants, ils doivent répudier les confessions de foi, comme formules de doctrine : « Non, disent-ils, le protestantisme n'est ni la religion de Calvin ni celle de Luther, ni celle d'aucun de nous. Admettre que les décisions de quelques hommes ont la même force que le texte sacré, c'est être catholique. Si le protestantisme, infidèle à son principe, eût donné un caractère obligatoire aux opinions des synodes, aux symboles et aux confessions de foi, nous n'aurions fait que changer de joug et d'erreurs. Ces confessions sont en réalité des exceptions au principe de la réforme. Tous, aujourd'hui, nous entourons de notre respect les glorieux monuments de la foi de nos pères; mais, tous aussi, nous puisons notre foi à une autre source. Nous lisons les Écritures, et non les confessions d'Augsbourg et de La Rochelle. La parole de Dieu nous suffit pour le dogme et pour la morale. Veut-on un pouvoir interprétatif, dont les décisions aient la même force que la loi, on est catholique. Veut-on conserver le texte primitif sans commentaire, on est protestant. »

Voilà ce que dit un protestant français de l'école conservatrice (1). Il est évident que dans cette opinion il n'y a plus d'orthodoxie, car là où il n'y a plus d'autorité, il ne saurait y avoir une doctrine arrêtée sur le sens de la parole de Dieu. Écoutons encore un protestant allemand qui appartient aussi à la nuance conservatrice, car il ne peut pas même être question d'une école proprement dite chez les réformés; chaque fidèle est maître et chef d'école pour son compte. « C'est dévier de l'esprit du protestantisme, dit Ullmann, que d'établir une règle pour l'interprétation de l'Écriture et d'en fixer le sens. Le théologien protestant ne saurait avoir d'autre règle que sa conscience et les enseignements de la science libre. Que serait la recherche de la vraie doctrine, contenue dans nos livres saints, si d'avance nous connaissions le

(1) *Gasparin* (le comte de). Voyez le *Disciple de Jésus-Christ*, 1865, t. I, pag. 121.

but auquel nous devons arriver? Si la vérité est trouvée, il est inutile de la chercher. Mais où serait bien cette vérité? Pour un protestant, elle n'est que dans l'Écriture, abandonnée à la libre interprétation de chaque fidèle. Que si la vérité n'est pas toute faite, il faut la chercher dans l'Écriture. On peut y trouver ce que les anciens interprètes n'y ont pas découvert; on peut y trouver le contraire de ce qu'ils ont cru y lire (1). » Dès lors, il ne saurait être question d'une doctrine uniforme, invariable jusqu'à la fin des siècles. Il faut dire, au contraire, que l'interprétation est progressive, comme toute science, ce qui est la négation de l'orthodoxie.

Les protestants qui veulent être orthodoxes, sont par cela même infidèles à l'esprit du protestantisme; s'ils veulent en même temps rester protestants, ils s'enferment dans un cercle vicieux, d'où il leur est impossible de sortir. En effet, comme le dit très bien un protestant libéral, l'idée d'orthodoxie exprime quelque chose d'immobile; la vérité fixée par une autorité infaillible est nécessairement immuable. Au contraire, l'idée de protestantisme implique la vie, le mouvement, le progrès. N'est-ce donc pas quelque chose de contradictoire de dire le protestantisme orthodoxe? C'est comme si l'on disait un *mouvement immobile* (2). Le cercle qui se ferait carré, n'est pas plus absurde. Nous disons que c'est un cercle vicieux; il y a une issue, mais elle conduit à Rome. Si le protestantisme tient à être orthodoxe, il faut qu'il fasse amende honorable, qu'il répudie sa généreuse insurrection contre l'Église, qu'il cesse d'être protestant pour se faire catholique.

Ceux des protestants qui ont encore une goutte de sang réformé dans les veines, jettent un cri de détresse : « Les orthodoxes, disent-ils, sont sur le chemin de Rome, déjà ils en approchent, encore un peu et ils seront dans la ville éternelle (3). » Est-ce une vaine alarme, une de ces exagérations dues aux passions du moment? Nous avons d'avance répondu à la question, et nous allons y répondre encore. Si nous y mettons cette insistance, c'est qu'il

(1) *Ullmann*, Theologisches Bedenken, aus Veranlassung des Angriffs der evangelischen Kirchenzeitung, pag. 23.

(2) *Leblois* (pasteur à Strasbourg), Monsieur Colani au tribunal de l'orthodoxie, pag. 5 (1861).

(3) Voyez les témoignages dans *Dœllinger*, Kirche und Kirchen, pag. 408.

s'agit de l'avenir religieux de l'humanité. Le christianisme traditionnel est déserté par la conscience moderne depuis des siècles; c'est la réforme qui a arrêté sa ruine. Aujourd'hui les successeurs de Luther et de Calvin répudient le principe de la réforme, ils se font réellement catholiques, tout en conservant le nom de protestants. Qu'importent quelques différences dans le culte et même dans le dogme? Ce n'est pas tel rite, telle croyance qui fait l'essence du catholicisme, c'est le principe d'autorité, le principe d'une Église organe infaillible de la vérité révélée, et ayant comme telle pouvoir sur les hommes. Eh bien, que disent les orthodoxes et que veulent-ils? L'*autorité* est leur mot d'ordre, leur drapeau. Il leur faut un dogme formulé par l'autorité religieuse; cette autorité réside dans le clergé; la conscience, la raison, la foi, la science, l'homme tout entier, corps et âme doit s'y soumettre. Voilà le catholicisme en substance. Celui qui se soumet à une autorité pareille est catholique, il ne lui manque que le nom et quelques formes; cela viendra!

Ce n'est pas nous qui le disons, ce sont les protestants auxquels la réforme est chère, parce qu'ils tiennent au christianisme comme à l'élément vital de la civilisation moderne. Écoutons le pasteur Réville : « Qu'arrive-t-il sous nos yeux, en ce moment? L'orthodoxie envie le catholicisme et le copie maladroitement. Elle ne rêve que discipline, unité, conformité, et sacrifie tout à ces fausses divinités. Ici, c'est un pasteur qui admire le catholicisme, car le catholicisme, dit-il, ajoute au christianisme plutôt que d'en retrancher. Là je vois un homme, dont nul ne conteste le talent; mais cet homme (M. Guizot) n'a cessé toute sa vie de faire des ruines de tous les édifices qu'il a prétendu soutenir. Malheur aux causes auxquelles il s'attache! Son esprit essentiellement scolastique, se rétrécissant toujours plus, ne comprend plus rien à son temps. Au moment où un courant libéral pénètre dans toutes les régions du monde religieux, il prêche la sainte alliance de toutes les vieilles orthodoxies (1). »

Le protestantisme est en danger, s'écrie un protestant allemand, conservateur plutôt que révolutionnaire, Schenkel, l'auteur de la *Vie de Jésus*. « Il y a trente ans, dit-il, les catholiques pro-

(1) *Albert Réville*, dans le *Protestant libéral*, du 27 octobre 1865.

clamaient que la réforme était morte, qu'il ne s'agissait plus que de l'enterrer. A cette époque, nous nous moquions de leurs sinistres prédictions, il nous semblait que ces prophètes du passé étaient plus près de la tombe que les disciples de Luther et de Calvin. Depuis lors la prophétie menace de devenir une réalité. Ce n'est pas que le catholicisme ait gagné en force, il est aux abois. Le protestantisme se donne lui-même la mort, en se faisant catholique, comme s'il tenait à partager la ruine de la confession rivale. C'est un vrai suicide. Le principe vital du protestantisme, c'est la négation de l'autorité. On l'appelle protestantisme, précisément parce qu'il a protesté contre la domination d'une Église soi-disant épouse du Christ et infaillible. Que font donc les protestants orthodoxes, en revenant au principe d'autorité? Ils creusent de leurs propres mains le tombeau de la réforme (1). »

Il est certain que le protestantisme officiel est d'une impuissance qui touche à la décrépitude. Il n'a pas même la force que le catholicisme emprunte au principe d'autorité, car ce principe n'est pas le sien. Que dirait-on d'une république qui se mettrait à emprunter à la monarchie les maximes du despotisme royal? On crierait à la trahison ou à la stupidité. Il faut dire la même chose des protestants orthodoxes. Le reproche est dur, et néanmoins il ne révèle pas encore tout l'aveuglement de l'orthodoxie protestante. Supposons que, dans un siècle où la démocratie tend à envahir même les monarchies, les républicains renient la démocratie, on crierait à la folie. Eh bien, telle est la folie du protestantisme orthodoxe. Notre époque est celle où les rois s'en vont, ce sont les peuples qui prennent leur place. Quelle est la raison première de ce mouvement de liberté qui attaque et détruit tout ce qui s'appelle autorité? C'est l'esprit d'individualisme que nous tenons de la race germanique. Et n'est-ce pas ce même individualisme qui a engendré la réforme? Ainsi le principe protestant triomphe partout dans la société moderne, il pousse les nations asservies à revendiquer leur nationalité, il excite les peuples à réclamer leur souveraineté, il provoque les individus à opposer leurs droits à l'État qui serait tenté de les absorber; il inspire la science et l'affranchit de tous les liens de la tradition. Et c'est

(1) *Schenkel*, Allgemeine kirchliche Zeitung, 1866, pag. 14 et suiv. et 169.

quand le principe protestant envahit le monde, que les protestanst l'abandonnent! Ils l'abandonnent, alors qu'ils devraient le proclamer plus haut que jamais, pour faire la conquête du monde au nom du christianisme ramené à son essence. Quoi! les protestants voient le catholicisme dépérir, ils voient des hommes, avides de religion, déserter l'Église qui ne donne plus satisfaction à leurs aspirations, et au lieu de leur tendre la main, ils se font catholiques!

Nous croyons volontiers qu'il y a des protestants orthodoxes qui sont convaincus que leur doctrine peut seule sauver le christianisme et la religion. La vérité est que si, de propos délibéré, ils voulaient perdre le christianisme et la religion, ils ne pourraient pas s'y prendre mieux que de faire cause commune avec le catholicisme contre la libre pensée. Pourquoi l'humanité a-t-elle déserté le catholicisme? Parce qu'il est inalliable avec l'esprit de liberté qui fait sa vie. Si le protestantisme déclare aussi la guerre à l'esprit moderne, s'il proclame aussi le principe d'autorité dont les peuples ne veulent plus, les hommes répudieront la réforme comme ils ont déserté l'Église. Et si l'on s'obstine à leur prêcher qu'il n'y a d'autre religion possible que le christianisme traditionnel qui répugne à tous leurs instincts, ils diront : périsse la religion, puisqu'une religion incompatible avec la raison, incompatible avec la liberté, ne peut être que l'œuvre de l'erreur! Voilà le grave danger qui menace le christianisme et l'idée même de religion. Comment se fait-il que les protestants prêtent la main à la ruine du christianisme? C'est sur cette destinée tragique du protestantisme orthodoxe que nous appelons l'attention la plus sérieuse de tous ceux qui, quoique placés hors de l'Église, tiennent à la religion et partant au christianisme de Jésus-Christ. Non, la ruine de l'orthodoxie protestante et catholique n'entraînera pas la ruine de la religion ; mais il n'y a qu'une voie de salut, c'est que l'on ne confonde pas le christianisme avec l'orthodoxie. Celle-ci est destinée à mourir, elle est déjà morte. Laissons là ce qui est mort, et attachons-nous à ce qui a vie.

II

Nous disons que l'orthodoxie protestante est une fiction. Sur quoi repose-t-elle? Les orthodoxes invoquent les confessions du seizième siècle. Il est très vrai que les réformateurs avaient la prétention de rester fidèles à la foi traditionnelle ; ils se défendaient comme d'une injure de l'accusation d'hérésie. La confession d'Augsbourg, après avoir énuméré les articles de foi admis par les disciples de Luther, ajoute : « Telle est notre doctrine. On voit qu'elle n'a rien de contraire à l'Écriture ni au dogme de l'Église romaine, en tant qu'il s'appuie sur les écrits des saints Pères. C'est pourquoi il y a injustice à nous traiter d'hérétiques. » La confession d'Augsbourg revient à plusieurs reprises sur cette importante déclaration : « Nous ne nous écartons en aucun point de foi de l'Église catholique, nous nous bornons à abolir quelques abus peu nombreux qui se sont introduits malgré les canons. » Puis, la confession explique quels sont ces abus. Elle termine en répétant que les protestants veillent à ce qu'aucune nouveauté ne soit admise dans leurs églises.

Voilà une confession on ne peut plus orthodoxe. Il est certain que les réformateurs n'entendaient innover quoi que ce soit dans le dogme ; ils repoussaient avec autant d'horreur que les catholiques l'idée d'un christianisme perfectible (1). Mais l'innovation résultait du fait seul qu'ils répudiaient l'Église, comme organe et interprète de la vraie doctrine. Les catholiques ont raison de dire que la révélation est imparfaite, s'il n'y a pas une autorité chargée de l'interpréter et de veiller à ce que la vérité révélée ne soit pas altérée. En répudiant toute autorité extérieure, les protestants abandonnaient implicitement l'orthodoxie, pour se lancer dans les aventures de la nouveauté. C'est en cela que consistait la révolution religieuse, et elle ne tarda pas à porter ses fruits. Dès le principe, il y eut des protestants non orthodoxes, les unitairiens, qui niaient le dogme fondamental du christianisme traditionnel, la divinité de Jésus-Christ. Les orthodoxes eux-mêmes mettaient une condition à leur orthodoxie, c'est que la vraie doctrine fût

(1) Voyez mon *Etude sur la réforme*.

consacrée par l'Écriture et par les Pères. Ils croyaient sincèrement qu'il en était ainsi. Mais bientôt ils s'aperçurent que les dogmes avaient été faits de main d'homme, et ils finirent par s'apercevoir que l'Écriture elle-même n'était pas la parole de Dieu, telle qu'ils se l'étaient imaginé. Dès lors, le protestantisme changea de nature. Il abandonna successivement tous les dogmes du christianisme traditionnel; l'immobilité de l'orthodoxie fit place à une croyance progressive. Tout en changeant, on ne peut pas dire que le protestantisme ait dévié de son principe, car dès le commencement de la réforme, il avait fait appel au jugement des fidèles. Qu'ils en eussent conscience ou non, ce principe devait conduire les protestants à une religion individuelle, ce qui est la négation radicale de l'orthodoxie. Aussi toutes les sectes du protestantisme ont-elles abandonné les anciennes confessions de foi. « On ne pourrait pas citer une seule Église, dit M. Réville, qui qui donne rigoureusement force de loi à tous les points de sa confession primitive. Être luthérien en Allemagne ne signifie pas du tout qu'on reconnaît l'exactitude de tous les dogmes consignés dans la confession d'Augsbourg. Être réformé en France n'implique en aucune manière l'adoption de tous les articles de la confession de La Rochelle (1). »

Si l'orthodoxie protestante ne peut s'appuyer ni sur une Église infaillible, ni sur une confession de foi, tenant lieu de loi, sur quoi donc prend-elle appui et comment peut-on savoir ce qui est orthodoxe et ce qui ne l'est pas? Nous allons entendre les réponses des diverses orthodoxies, car il y en a autant que d'Églises, ce qui suffirait déjà pour détruire l'idée d'orthodoxie. On a dit, et avec raison, que la révélation fut ruinée dans son fondement, du jour où l'on s'aperçut qu'il y avait plusieurs religions qui toutes prétendaient être révélées, et qui toutes alléguaient des témoignages du même ordre pour prouver leurs prétentions. A plus forte raison ne peut-il plus être question de doctrine orthodoxe, quand dans le sein d'une seule et même religion il y a plusieurs sectes, et autant de doctrines que de sectes. Une orthodoxie détruit l'autre, de même qu'une révélation détruit l'autre. C'est ce que les prétendues orthodoxies vont nous dire elles-mêmes.

(1) *Réville*, Essais de critique religieuse, *Préface*, pag. LVIII.

III

Les orthodoxes ont-ils réfléchi à ce qu'il y a d'impossible dans leur entreprise? Nous disons impossible, nous pourrions dire absurde et ridicule. Il s'agit de ressusciter les confessions du seizième siècle. Or, on ne ressuscite pas plus les doctrines que les hommes, car pour ressusciter les doctrines, il faudrait ressusciter les hommes. Ces confessions ne sont-elles pas l'œuvre de théologiens, c'est à dire d'hommes ayant les sentiments, les idées, les préjugés, les erreurs de leur temps? Et la manière dont ils interprétaient l'Écriture ne tient-elle pas aux mille causes qui déterminaient leur façon de sentir et de penser? Eh bien, toutes ces causes ont changé. Faut-il apprendre aux orthodoxes que les hommes du dix-neuvième siècle ne sont plus ceux du seizième? Dès lors ils ne peuvent plus comprendre l'Écriture, telle qu'ils la comprenaient il y a quatre cents ans. Il faudrait nous faire hommes du seizième siècle, pour être orthodoxes luthériens ou calvinistes. Ceux des orthodoxes auxquels il reste un peu de bon sens, reculent eux-mêmes devant l'énormité de leurs prétentions. En Allemagne, Hengstenberg, ce gardien sévère de l'orthodoxie luthérienne, se déclarait satisfait si les théologiens maintenaient les points essentiels de la vraie doctrine. Sur cela un théologien, qui n'appartient pas à l'école libérale, demande à la *Gazette ecclésiastique* de lui apprendre quels points étaient essentiels, quels points ne l'étaient pas? Cette distinction implique déjà un doute, une désertion de la doctrine révélée. Ceux qui ont la foi ne peuvent pas croire que Dieu se soit incarné pour venir apprendre aux hommes des choses qu'ils ne doivent pas savoir pour leur salut. Tout ce qui est révélé est essentiel. Que si les confessions du seizième siècle sont l'expression exacte de la parole de Dieu, il faut les suivre à la lettre, sans y changer ni point ni virgule. A cette condition seule il y aura une orthodoxie. « Mais qu'on veuille bien, dit Ullmann, nous montrer de ces orthodoxes. J'en vois qui dépassent les confessions de foi, ce sont les piétistes; croire plus qu'il ne faut croire, c'est croire autrement que l'orthodoxie, c'est ne plus être orthodoxe. J'en vois d'autres, qui croient moins que les confessions; ceux-là évidemment ne sont pas orthodoxes.

Où donc y en a-t-il? et s'il n'y a plus d'orthodoxes, qu'est-ce que l'orthodoxie (1)? »

Depuis que ces paroles furent écrites, la réaction a fait des progrès. Les plus orthodoxes parmi les orthodoxes rejettent la distinction des points essentiels. Rien de mieux. Nous aimons la logique, mais nous aimons avant tout la vérité. Est-ce que ces orthodoxes croiraient vraiment tout ce que les réformateurs du seizième siècle croyaient? Le premier article de la confession d'Augsbourg traite de Dieu. Sur ce point, qui est certes essentiel, les réformateurs reproduisent littéralement le décret du concile de Nicée : un Dieu en trois personnes également éternelles, Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit, ces trois personnes ne formant qu'un être divin. Pour prévenir toute équivoque et tout subterfuge, la confession ajoute une explication du mot *personne*, d'où résulte que chacune des trois personnes de la Trinité est Dieu, et non simplement une qualité de Dieu. On ne saurait être plus orthodoxe. Nos modernes luthériens signent cette confession; mais croient-ils aussi ce qui y est dit? Leur orthodoxie ne consiste qu'en paroles. Ils croient à la Trinité, ils croient à la divinité de Jésus-Christ, mais ils entendent leur croyance tout autrement qu'on ne le faisait dans les beaux temps de l'orthodoxie.

Il est facile de dire : je crois à la Trinité, car la Trinité est un mystère qui ne dit rien à l'intelligence ni à l'âme. Mais il n'est pas aussi facile d'accepter les conséquences qui découlent du dogme orthodoxe. Le nœud du mystère, c'est Jésus-Christ. Il est tout ensemble Dieu et homme. Les deux natures, divine et humaine, coexistent dans un seul être, de sorte que la nature humaine participe des qualités de la nature divine. D'où suit que Jésus était Dieu dans le sein de sa mère, commme il l'était dans les langes de sa crèche, comme il l'était alors qu'il souffrait sur la croix. Au seizième siècle on croyait toutes ces absurdités, sans difficulté aucune. Mais voilà que la philosophie est venue enseigner aux hommes, que Dieu ne saurait être soumis à un changement quelconque, qu'il est immuable de son essence. Comment concilier l'immutabilité du Christ-Dieu avec la nature essentiellement

(1) *Ullmann*, Theologisches Bedenken, aus Veranlassung des Angriffs der evangelischen Kirchenzeitung, pag. 25 et suiv.

changeante de Jésus-homme? Nos orthodoxes, ne pouvant concilier ce qui est inconciliable, laissent là l'immutabilité; ils enseignent que la seconde personne de la Trinité a perdu la conscience d'elle-même, tant qu'elle a vécu dans le sein de la Vierge, qu'elle a été soumise ensuite à toutes les conditions du développement successif, qui constitue la personnalité humaine. Les imprudents! Ils se disent orthodoxes, et ils sont sur la voie qui aboutit à nier la divinité de Jésus-Christ (1). Qu'est devenue la foi robuste qui adorait Dieu jusque dans le germe formé dans le sein de Marie? Les orthodoxes ont beau se battre les flancs, et crier : je crois. En réalité, ils ne croient plus.

Il y a un dogme propre à la réforme, la justification par la foi. Nous avons dit ailleurs que c'était une arme de guerre, avec laquelle les réformateurs battirent en brèche le puissant édifice de l'Église (2). Il est naturel que l'on mette l'arme de côté, quand la bataille est gagnée. Ce qui au seizième siècle était considéré comme l'arche sainte de la réforme, est abandonné aujourd'hui à l'ennemi. Non pas que les protestants rejettent la justification par la foi; les formules subsistent, mais elles changent de sens. Qu'est-ce que la justification par la foi? Impossible de la définir, car, chaque théologien a son explication, et aucun n'enseigne plus la justification par la foi telle que Luther l'entendait. Un écrivain catholique s'est donné le malin plaisir de compter les théologiens protestants qui ont abandonné la croyance traditionnelle de la justification. Les noms n'auraient aucun intérêt pour nos lecteurs; qu'il nous suffise de dire, qu'il y en a trois ou quatre douzaines, et parmi eux des chefs d'école (3). Il est vrai que tous ne sont pas des orthodoxes purs, il y en a qui sont orthodoxes à demi, d'autres pour un tiers ou un quart. Mais y a-t-il encore des orthodoxes entiers? Peut-il même être question d'orthodoxie, quand les orthodoxes par excellence abandonnent le dogme qui a engendré la réforme.

En désertant l'Église, les réformateurs s'attachèrent d'autant plus à l'Écriture. C'est l'arche sainte de Luther; si le texte enchaîne son esprit, la parole de Dieu lui donne par contre une con-

(1) Voyez les témoignages, dans *Schenkel*, Christliche Dogmatik, t. II, pag. 695 et suiv. et Allgemeine kirchliche Zeitschrift, 1861, pag. 15.

(2) Voyez mon *Étude sur la réforme*.

(3) *Dœllinger*, Kirche und Kirchen, pag. 430-432.

fiance et une force singulières. Mais pour que l'Écriture soit la première des autorités, il faut qu'on soit bien sûr que les livres saints contiennent la parole divine. Ce n'est pas Dieu lui-même qui les a écrits, ce sont des hommes; il faut donc que ces hommes aient été inspirés par l'Esprit-Saint; cette inspiration doit s'étendre à tout ce qui se trouve dans le texte sacré, même à la forme. Les plus orthodoxes, qui sont toujours les plus absurdes, n'hésitèrent pas à dire que les points et les virgules étaient inspirés, et que les écrivains ne furent en réalité que les secrétaires, mieux encore, les instruments du Saint-Esprit (1). Heureux temps où la foi avait cette solidité! On pouvait dire qu'elle transportait les montagnes. Montagnes d'erreurs, de préjugés, d'ignorance! Tout cela était vénéré comme l'œuvre de Dieu. Est-ce que les orthodoxes modernes ont encore cette foi robuste? Il y en a qui s'en défendent comme d'une injure, et ils n'ont pas tort, car il faut une grande étroitesse d'esprit pour croire que Dieu ait dicté aux auteurs sacrés un tas d'erreurs, en histoire, en géographie, en astronomie, en morale. Même les plus bornés ne croient plus que les prophètes et les évangélistes aient servi de secrétaires à Dieu. Tous admettent que les textes de l'Écriture sont l'œuvre d'écrivains, une œuvre humaine, par conséquent, quoique inspirée (2). C'est le premier pas vers le rationalisme, c'est à dire vers l'incrédulité. Platon n'est-il pas inspiré aussi bien que Jérémie? et le divin Homère n'aurait-il pas quelque droit à revendiquer une inspiration divine aussi bien que le poète qui a écrit le Cantique des cantiques? Tout au plus y a-t-il une différence dans le degré de l'inspiration. A ce point de vue, il n'y a plus de livre saint, partant plus de révélation ni de doctrine orthodoxe.

L'Écriture est inspirée. Les orthodoxes le disent, et nous croyons volontiers qu'ils sont de bonne foi. Mais il faut qu'ils soient conséquents. Nous leur faisons grâce des points et des virgules. Mais les miracles! Croient-ils que le soleil s'arrêta, pour faire plaisir à Josué? Croient-ils que Dieu ordonna aux Israélites de voler aux Égyptiens leurs vases d'or et d'argent? Croient-ils que Dieu commanda à un père de sacrifier son fils? Croient-ils

(1) *Strauss*, Die christliche Glaubenslehre, t. I, pag. 119 et suiv.
(2) *Schenkel*, Die kirchliche Frage, pag. 223.

que l'ânesse de Balaam vit l'ange de Dieu et prophétisa? Au seizième siècle, on croyait tout cela; le croit-on encore au dix-neuvième? Ceux qui se servent de leurs yeux pour voir et de leur raison pour penser, se sont dit depuis longtemps que les récits fabuleux des auteurs dits sacrés ne méritent pas plus de croyance que les récits des auteurs dits profanes. Mais les orthodoxes ont des yeux pour ne pas voir, et une raison pour ne pas s'en servir. Donc ils croient toutes ces niaiseries, mais ils ont beau fermer les yeux, et se boucher l'intelligence, l'air même qu'ils respirent est infecté de doute et d'incrédulité. Voilà Hengstenberg qui s'évertue à expliquer le langage miraculeux de l'ânesse de Balaam : c'était un langage et ce n'était pas un langage; il s'adressait aux oreilles spirituelles de Balaam, et non à ses oreilles corporelles. C'est pitié de voir le pauvre docteur s'ingénier à trouver quelque raison dans un miracle qui, pris à la lettre, est un défi à la raison. Et tout ce labeur aboutit à détruire le miracle! Car si le galimatias du théologien allemand a un sens, il signifie que cette scène burlesque se passa dans l'imagination de Balaam. Heureusement que notre orthodoxe n'a pas vécu du temps de la vraie orthodoxie; car son explication rationnelle de l'Écriture l'aurait conduit tout droit au bûcher (1).

En définitive, dit un écrivain catholique, l'orthodoxie protestante consiste en phrases. Il est devenu de bon ton d'être orthodoxe; cela vous pose bien dans le monde, cela vous ouvre les chaires des universités, cela vous procure un avancement assuré dans le ministère pastoral. Donc chacun de crier : je suis orthodoxe. Mais demandez à ces croyants en quoi consiste leur orthodoxie, vous n'en trouverez pas deux qui soient d'accord. Eh! qu'importe que je sache que la foi justifie, alors que j'ignore ce que c'est que la foi (2)! L'orthodoxie se réduit à un mot. Est-ce là la foi de Luther et de Calvin? Après tout le tapage d'orthodoxie que l'on a fait en Allemagne, les orthodoxes eux-mêmes avouent que la vraie et pure doctrine est une utopie, pour mieux dire une impossibilité. Hengstenberg a longtemps passé pour une colonne de l'Église; et voilà que les jeunes luthériens prouvent qu'il n'est

(1) *Wisticenus*, Kirchliche Reform, 1846, pag. 50 et suiv.
(2) *Dœllinger*. Kirche und Kirchen, pag. 452.

pas fidèle à la confession d'Augsbourg. Et les jeunes, de leur côté, déclarent qu'une doctrine immuable est impossible, en dépit des confessions (1). Qu'est-ce à dire? Si la doctrine varie, si elle est autre aujourd'hui qu'au seizième siècle, si elle est changeante, ce changement n'impliquerait-il pas un progrès? et une doctrine progressive n'est-elle pas la négation de l'orthodoxie? Il valait bien la peine de tant crier contre les rationalistes, pour aboutir au même résultat, à un christianisme progressif!

N° 2. *Le calvinisme*

La Hollande a été au dix-septième siècle le siége du calvinisme orthodoxe. Si l'on veut avoir le dégoût de ce qui s'appelle orthodoxie, l'on n'a qu'à lire les débats et les décrets du synode de Dordrecht. C'est l'effet qu'ils produisirent dans le sein même du calvinisme, car c'est après le synode de Dordrecht que le latitudinarisme envahit les Églises calvinistes. Les croyants mêmes se révoltèrent contre les dogmes du péché originel, de la grâce, de la prédestination, quand ils les virent formulés avec toute la rigueur d'une orthodoxie aussi inintelligente que logique. Ils s'effrayèrent d'un Dieu qui non seulement damne l'immense majorité de ses créatures, mais qui les crée, en les prédestinant à la damnation. A la vue d'un ciel si étroit, les élus eurent horreur de la béatitude qu'on leur promettait, car cette béatitude consistait à contempler pendant l'éternité les supplices de leurs semblables, de leurs parents, de leurs amis. Il arriva à l'orthodoxie calviniste ce qui arrive à l'orthodoxie romaine, quand elle se montre telle qu'elle est, haineuse, intolérante et persécutrice : elle souleva les consciences chrétiennes. Son triomphe fut le principe de sa ruine (2).

Nous avons dit ailleurs les causes qui amenèrent une réaction religieuse dans la chrétienté. Ce fut partout un retour au passé,

(1) *Kahnis*, Zeugniss von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Doktor Hengstenberg, pag. 131. — *Schenkel*, Die kirchliche Frage und ihre protestantische Lœsung, pag. 329.

(2) Voyez mon *Etude sur les guerres de religion*.

sans que l'on se rendît bien compte de ce que c'était que la religion traditionnelle que l'on regrettait et à laquelle on voulait revenir. Les catholiques reculeraient épouvantés si on leur proposait sérieusement de reconstituer le moyen âge, avec ses bûchers et ses croisades contre les hérétiques. Et si l'on expliquait aux calvinistes les dogmes de Dordrecht dans leur hideuse réalité, ils maudiraient ce qu'ils regrettent sans le connaître. Ceci n'est pas une simple supposition. Il y a un parti orthodoxe dans le protestantisme hollandais ; moitié politique, moitié religieux, il a ses représentants dans les Chambres ; son chef est un homme de science, un homme de foi. Eh bien, demandez à M. Groen van Prinsterer, ce qu'il pense de la prédestination au mal, à la damnation, il vous répondra que c'est là une *question réservée* (1). Une *question réservée!* Qu'est-ce à dire? La croyance que Dieu prédestine les hommes au mal comme au bien, qu'il y a des damnés comme il y a des élus par la volonté de Dieu, cette croyance calviniste par excellence, cette croyance que les vieux théologiens appelaient le *cœur de l'Église*, cette croyance sans laquelle il n'y aurait pas eu de calvinisme, est aujourd'hui mise de côté! On a honte d'une doctrine qui fait de Dieu un être plus méchant que l'Esprit même du mal. Que les calvinistes viennent après cela nous vanter leur orthodoxie!

L'orthodoxie calviniste, comme l'orthodoxie luthérienne, n'est qu'une fiction. C'est à peine si l'on peut dire qu'il y ait encore des calvinistes. Ceux qui ont visité la Hollande auront pu remarquer un fait très singulier et très caractéristique. Quand un ministre d'une secte quelconque est empêché de faire son sermon le dimanche, il n'est pas rare qu'il se fasse remplacer par un ministre d'une autre secte. C'est dire qu'il n'y a plus de sectes. Les réformés, les arminiens, les baptistes, les luthériens vivent ensemble comme des enfants d'une même famille. Est-ce là une marque d'orthodoxie? Que l'on se rappelle l'antipathie de Luther pour Zuingle. Le réformateur suisse tendit la main au moine saxon ; il le regardait comme son frère, puisqu'ils étaient tous deux disciples du Christ. Que fit le réformateur allemand? Il repoussa

(1) *Albert Réville*, dans le *Theological review*, Journal of religions thought and life 1864, july, pag. 271.

cette main fraternelle. Il croyait, comme tout vrai orthodoxe, qu'il n'y a rien de commun entre la lumière et les ténèbres. Si aujourd'hui les sectes fraternisent, qu'en faut-il conclure? Qu'il n'y a plus entre les croyants de diverses confessions, cet abîme que crée la différence de croyance. C'est dire que les confessions ne sont plus que nominales. Que devient alors l'orthodoxie? L'orthodoxie protestante consiste dans la parole de Dieu, telle qu'elle est interprétée par chaque confession. Tout dépend donc de l'explication de l'Écriture. Si les diverses sectes s'entendaient sur le sens des livres saints, il n'y aurait plus de sectes, plus de confessions. Or voici ce qui arriva en 1853. L'Église réformée de Hollande possède une version officielle de la Bible qu'on appelle la *Bible des États*, parce qu'elle a été approuvée par les États. Un synode général décida que cette traduction serait révisée. Le travail fut partagé entre un grand nombre de ministres. Mais chose prodigieuse ! Un synode calviniste invita des ministres remontrants, luthériens, mennonistes, à prendre part à ce travail, et les ministres acceptèrent cette mission (1). Ainsi les enfants des ténèbres concourent avec les enfants de la lumière pour interpréter la parole de Dieu ! Voilà un signe des temps, mais ce n'est certes pas un signe d'orthodoxie.

L'orthodoxie n'a qu'un seul fondement, l'interprétation de l'Écriture, telle qu'elle est fixée dans ses confessions de foi. Si ces confessions sont désertées, où sera la marque et la garantie d'une croyance orthodoxe? L'Écriture reste, mais elle est abandonnée à l'interprétation de chaque croyant; ce qui conduit à autant de doctrines qu'il y a de fidèles. Un pasteur qui est à la tête du parti libéral en Hollande, M. Albert Réville, dit que la force de l'orthodoxie se trouve dans les ministres de vieille roche, gens raides et compassés, ayant toujours une longue pipe à la bouche, et criant, tonnant contre toutes les innovations (2). Ces bonnes gens ne se doutent pas qu'eux-mêmes sont des novateurs. Combien parmi eux seraient disposés à signer, sans réserve aucune, les articles de Dordrecht? Ils sont des révolu-

(1) *The Theological review*, Journal of religions thought and life, pag. 270.

(2) *Albert Réville*, Dutch Theology, its past and present. (*Theological review*, july, 1864, pag. 274.)

tionnaires, à la façon des retardataires politiques, qui s'appellent torys en Angleterre, conservateurs sur le continent. Propose-t-on une innovation quelconque, régulièrement ils résistent; puis quand, malgré leur résistance, la mesure a passé, ils s'y rallient. Les orthodoxes remplissent le même rôle. S'ils prenaient leur orthodoxie au sérieux, ils aboutiraient à Rome; ils se suicideraient et ils porteraient un coup mortel au christianisme, car il faut que les orthodoxes de toutes les Églises en fassent leur deuil : les hommes ne reviennent plus à des doctrines qu'ils ont désertées, parce qu'elles ne donnaient plus satisfaction à leurs idées et leurs sentiments.

N° 3. *La France*

Aux conférences pastorales de Paris, un ministre orthodoxe avoua que la confession de La Rochelle était tombée en désuétude (1). L'aveu est caractéristique. Il n'y a que les lois faites par les hommes qui disparaissent par le non-usage, et cela arrive quand elles sont en opposition avec leurs sentiments et leurs idées. Si donc la confession de La Rochelle est tombée en désuétude, il faut dire d'abord que ce n'était pas la vraie interprétation de la parole de Dieu, puis que les hommes du dix-neuvième siècle ont une notion différente, plus exacte du christianisme, que ceux du seizième. Cela implique un christianisme progressif; et que devient l'orthodoxie dans une pareille conception? Cependant notre pasteur orthodoxe s'obstine à soutenir que l'Église réformée de France a une doctrine : c'est l'inspiration de l'Écriture, les miracles, la divinité de Jésus-Christ. Mais les orthodoxes ne s'entendent pas sur les croyances requises pour que l'on soit orthodoxe, et ils ne s'entendent pas sur le sens des dogmes qu'ils maintiennent. Voilà une orthodoxie qui ressemble singulièrement à la tour de Babel. La vérité est, comme le disent les libéraux, qu'il n'y a peut-être pas un seul vrai calviniste en France (2). Ce qui n'empêche pas les

(1) *Conférences pastorales de Paris* (1865), pag. 64.
(2) *Le Protestant libéral*, du 24 novembre 1864.

prétendus orthodoxes d'accuser les ministres qui appartiennent à l'école nouvelle, de déserter la tradition de leur Église, et qui pis est, ils demandent leur destitution, alors qu'eux-mêmes ne croient plus, de leur propre aveu, aux articles de foi de La Rochelle.

Le point de départ de l'orthodoxie française, ce sont les articles fondamentaux. C'est déjà reculer. Les vrais orthodoxes disent que tout est essentiel. Pourquoi donc les orthodoxes de France distinguent-ils ce qui est accessoire et ce qui est fondamental? C'est qu'eux-mêmes ne croient plus tout ce que croyait jadis l'Église réformée. Ils ont donc cessé d'être orthodoxes. La distinction de points fondamentaux est en réalité le premier pas hors du christianisme traditionnel. Ce qui au seizième siècle était considéré comme essentiel, passe aujourd'hui pour secondaire. Pourquoi Luther refusa-t-il à Zuingle le nom de frère? Parce que le réformateur suisse ne croyait pas à la consubstantiation. Au dix-septième siècle, les luthériens et les calvinistes se haïssaient d'une haine furieuse. Pourquoi? Parce qu'ils n'entendaient point la prédestination de la même manière. Aujourd'hui ces questions sont abandonnées aux disputes de l'école, si toutefois on en dispute. Preuve évidente que la foi change et se transforme. Ce qui est plus évident encore, c'est que la doctrine des points fondamentaux est un mauvais appui pour la foi. Supposons que parmi les articles de foi il y en ait qui soient de l'essence du christianisme. Qui nous les fera connaître? Où est, dans le sein du protestantisme, le juge qui décidera que telle croyance est fondamentale, que telle autre ne l'est point? Si ce juge n'existe point, comment savoir en quoi consiste l'orthodoxie? Elle ne consiste plus dans la confession de La Rochelle, les orthodoxes l'avouent. En quoi donc consiste-t-elle? S'il est impossible de répondre à cette question, comment savoir qui est orthodoxe, qui ne l'est pas? Nous ne voyons d'autre juge que la conscience de chaque fidèle. Mais cette orthodoxie-là nous conduit tout droit hors de l'orthodoxie. C'est, en effet, le christianisme individuel que les orthodoxes détestent à l'égal de l'incrédulité (1).

Interrogeons les orthodoxes, nous apprendrons par leurs ré-

(1) *Bost*, le Protestantisme libéral, pag. 24 et suiv.

ponses que chacun a ses croyances, qu'il voudrait imposer comme croyances fondamentales en dehors desquelles il n'y aurait plus de christianisme. Non seulement l'orthodoxie diffère d'un croyant à l'autre, elle varie même chez un seul et même fidèle, suivant l'inspiration du moment. On sait le débat qui existe entre les orthodoxes et les libéraux de Paris; les premiers voudraient forcer les autres à quitter l'Église, parce que selon eux les libéraux répudient les dogmes essentiels de la foi chrétienne. Écoutons leur déclaration : « Les pasteurs et les anciens de l'Église réformée de France, réunis en conférence à Paris, déclarent qu'ils sont profondément attristés et préoccupés de l'esprit de doute et de négation qui se manifeste depuis quelque temps quant aux *bases fondamentales* de la religion chrétienne. Ils regardent comme un devoir impérieux envers Dieu, envers leur Seigneur Jésus-Christ et envers leur Église, d'exprimer hautement à ce sujet, leur *ferme* et *commune* conviction. » Puis les pasteurs et les anciens disent quelles sont ces *bases fondamentales* que les libéraux attaquent : « C'est la foi de l'action surnaturelle de Dieu dans le gouvernement du monde et spécialement dans l'établissement de la religion chrétienne : c'est la foi à l'inspiration divine et surnaturelle des livres saints, et à leur autorité souveraine en matière religieuse : c'est la foi à la divinité éternelle et à la naissance miraculeuse comme à la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu-homme, sauveur et rédempteur des hommes. » Ce que les libéraux contestent, les orthodoxes l'affirment, en disant : « Nous sommes convaincus que les *fondements* de la religion chrétienne sont aussi les *fondements* de l'Église réformée... Nous avons la *ferme confiance* qu'en exprimant ainsi nos intimes et *communes* convictions, nous répondons aux sentiments de la grande majorité des membres de notre Église, en même temps que nous demeurons *fidèles à la foi de nos pères* (1) ! »

Sur quoi repose cette *ferme confiance?* Les *pasteurs* et les *anciens* l'affirment, voilà tout; il faut les croire sur parole; c'est leur conviction *intime*. Mais qui leur dit que cette conviction *intime* est partagée par la grande majorité de leurs coreligionnaires? Une chose est certaine, c'est que les pasteurs et les anciens ne disent

(1) Voyez le texte de la *Déclaration*, dans le *Protestant libéral*, du 20 octobre 1864.

point la vérité en proclamant qu'ils *restent fidèles à la foi de leurs pères*. S'ils conservaient réellement *la foi de leurs pères*, ils auraient dû se borner à rappeler la confession de La Rochelle. Ils s'en sont bien gardés, et pour une excellente raison, c'est qu'aucun d'eux ne voudrait signer les articles de foi du seizième siècle. Que viennent-ils donc parler de la *foi de leurs pères*, alors qu'ils abandonnent cette foi? Pourquoi veulent-ils expulser les libéraux de leur Église, à titre d'hétérodoxes, alors qu'eux-mêmes ont cessé d'être orthodoxes?

Ce qu'il y a de plus curieux, nous devrions dire de plus odieux, c'est que les prétendus orthodoxes ne s'accordent pas entre eux. Ils disent et répètent qu'ils expriment leur *commune conviction*. Il n'en est rien. C'est M. Guizot qui inspire l'orthodoxie réformée de Paris. Eh bien, M. Guizot n'est point d'accord avec la conférence pastorale dont il a peut-être dicté la Déclaration. C'est dire qu'il n'est pas d'accord avec lui-même sur ce qu'il faut entendre par les *fondements* de la religion chrétienne. Il dit, avec la conférence de Paris, qu'il y a trois dogmes essentiels : *le surnaturel*, *l'inspiration et la divinité de Jésus-Christ* (1). Pourquoi trois? Quelques pages plus loin, M. Guizot en compte cinq : *la création*, *la providence*, *le péché originel*, *l'incarnation et la rédemption*, et parmi ces cinq ne figurent plus ni *l'inspiration*, ni *le surnaturel;* et notre orthodoxe a soin d'ajouter : « Pour moi, quiconque croit à ces dogmes, est chrétien (2). » Quoi! on peut être protestant orthodoxe, sans admettre l'*inspiration?* Non, car M. Guizot déclare dans le même livre « que l'inspiration est la première base de la foi chrétienne. » Et le *surnaturel?* M. Guizot dit encore qu'avec le surnaturel la foi chrétienne et la religion elle-même disparaît pour faire place au panthéisme et à l'athéisme (3). S'il en est ainsi, pourquoi le chef de l'orthodoxie française a-t-il omis le *surnaturel* et l'*inspiration* parmi les articles de foi qui, selon lui, suffisent pour être chrétien? Qu'est-ce qu'une orthodoxie qui varie d'une page à l'autre? Qu'est-ce qu'une orthodoxie qui, à plus forte raison, doit différer d'un individu à l'autre? Chacun ne

(1) *Guizot*, Méditations sur l'essence de la religion chrétienne, pag. IX et XXI.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 17.
(3) *Idem*, *ibid.*, pag. 150, 90 et suiv.

peut-il pas dire, comme le fait M. Guizot : « *Pour moi*, quiconque croit à de tels dogmes, est chrétien ? »

Quand, au sein de la conférence, les orthodoxes donnèrent lecture de leur *Déclaration*, les libéraux leur demandèrent pourquoi ils avaient oublié trois dogmes qui avaient toujours été considérés comme essentiels, la *Trinité*, le *péché originel* et l'*expiation?* « Pourquoi ne les défendez-vous pas, s'écria M. Athanase Coquerel? Je vais vous le dire. Parce que votre orthodoxie est entamée, elle croule de tous les côtés à la fois. L'orthodoxie est une chaîne dont il n'est pas permis de détacher un seul chaînon. Vous ne pouvez en abandonner un dogme. Je n'admets pas le système de Calvin, mais j'en admire la rigueur logique. Vous croyez avoir une orthodoxie, et vous n'avez qu'un débris. La vieille orthodoxie est une citadelle du moyen âge; elle a été prise d'assaut, c'est une ruine. Vous vous êtes construit une logette dans un coin du château, et vous dites : nous sommes les successeurs des anciens maîtres (1). » Singuliers successeurs de Calvin que ceux qui ont oublié leur catéchisme! Ils ont encore oublié l'histoire, eux qui sont professeurs d'histoire! En effet, dans toutes les confessions de foi que nous venons de transcrire, manque le dogme qui fait l'essence de la réforme, la *justification par la foi*. Conçoit-on une orthodoxie protestante sans la *justification*, alors que la justification a été le drapeau des réformateurs, alors que, sans la justification, il n'y aurait pas eu de réformation?

Si, au moins, les orthodoxes étaient orthodoxes dans les articles de foi qu'ils conservent! M. Guizot consacre les loisirs que lui a faits la politique, à écrire des ouvrages sur le christianisme. Il y en a un qui porte un titre significatif : « Méditations sur l'*essence* de la religion chrétienne. » Cette *essence* varie d'une page à l'autre. Passons sur l'inconséquence, et voyons le commentaire que le chef de l'orthodoxie réformée donne de ses confessions. Il y a d'abord la *création*. Nous avons sur ce point un récit célèbre dans la Genèse. Puisque M. Guizot croit à l'*inspiration* des livres saints, il croit sans doute à tous les détails que la Bible donne sur la création du monde. Du tout. Il sait les *obscurités* du récit biblique, ainsi que ses *difficultés scientifiques*, il ne s'en inquiète guère : le

(1) Le *Protestant libéral*, du 4 mai 1865.

principe, dit-il, et le *fait général* de la création n'en subsistent pas moins, et cela lui suffit (1). C'est être orthodoxe à bon compte. Un écrivain allemand remarque qu'il n'y a point de rationaliste qui ne puisse signer une déclaration aussi vague que celle-là (2). Voilà donc le rationalisme qui devient orthodoxe! M. Guizot a ses raisons pour être aussi latitudinaire, car si l'on y regardait de près, il risquerait fort d'être exclu du ciel chrétien à titre de rationaliste.

Nous ne savons pourquoi M. Guizot place la *Providence* parmi ses articles de foi. Croire à la Providence, ce n'est pas encore être chrétien. Où est l'homme religieux, qui n'admette point avec M. Guizot des *lois générales et permanentes* régissant le monde, et à côté de celles-là la liberté humaine? La théologie chrétienne ne s'est pas contentée de ces deux faits; elle a prétendu les expliquer. Le problème qui consiste à concilier le gouvernement providentiel et la libre activité de l'homme, a eu assez de retentissement pour que, dans des *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne*, on l'abordât sérieusement. M. Guizot se contente de considérations banales que l'on trouve dans le premier manuel venu du rationalisme (3). Laissons-là ces croyances, philosophiques autant que religieuses, et abordons les dogmes chrétiens.

On pourrait dire que ceux qui croient à la divinité de Jésus-Christ, dans le sens du concile de Nicée, sont des chrétiens orthodoxes. Est-ce ainsi que M. Guizot l'entend? Il avoue que la divinité de Jésus-Christ est le *principe fondamental* de la religion chrétienne. Il sait que la science moderne nie que Jésus-Christ se soit dit ou cru Dieu, qu'elle nie que les apôtres l'aient regardé comme tel, qu'elle nie que les Évangiles, même celui de saint Jean, le représentent comme le Fils de Dieu, coéternel au Père. Et les douteurs donnent d'excellentes raisons à l'appui de leurs doutes. Comment M. Guizot établit-il contre les théologiens rationalistes le *principe fondamental* du christianisme. Il affirme « que ceux qui croient aujourd'hui à la divinité de Jésus-Christ, ne font que croire ce qu'ont cru et dit les apôtres, et que les apôtres n'ont cru

(1) *Guizot*, Méditations sur l'essence de la religion chrétienne, pag. 26.
(2) *Schenkel*, Allgemeine kirchliche Zeitung, 1864, pag. 692.
(3) *Guizot*, Médidations, pag. 27-37.

et dit que ce que leur disait Jésus-Christ lui-même. » Affirmer est chose facile. Mais il s'agit de prouver. Non seulement M. Guizot ne prouve point, mais il s'exprime comme ferait un rationaliste. Écoutons ce qu'il dit de l'*incarnation*.

« Qu'est-ce que l'homme lui-même, sinon une incarnation incomplète et imparfaite de Dieu? » Jésus-Christ ne serait donc qu'une incarnation plus complète, plus parfaite ; il n'y aurait qu'une différence de degré entre le Fils de Dieu et l'homme! Est-ce ainsi qu'on l'entendait à Nicée? Si l'on en croit M. Guizot, tous ceux qui admettent la distinction de l'esprit et de la matière, admettent implicitement l'incarnation. Que de chrétiens M. Guizot va faire. Ne craint-il pas que le ciel orthodoxe ne soit trop étroit, pour contenir tant d'élus? Nous demandons ce que devient le dogme de Nicée. M. Guizot répond que « c'est l'instinct naturel et universel des hommes de se représenter sous la forme de l'incarnation de Dieu dans l'homme, l'action de Dieu sur le genre humain. » Cela doit prouver que Jésus est Dieu tout ensemble et homme. C'est un fait. M. Guizot ajoute que la théologie a eu tort de vouloir l'expliquer (1). Qu'est-ce à dire? M. Guizot condamnerait-il les Pères de Nicée? Que s'il se contente du fait ou de la croyance vague de l'incarnation, de la présence du divin dans Jésus-Christ, qui ne sera pas chrétien? M. Renan, qui passe pour l'Antechrist dans le camp orthodoxe, n'a-t-il pas écrit que durant les premiers jours du ministère de Jésus, Dieu habita vraiment sur la terre? La divinité du Christ, pour M. Guizot comme pour les philosophes, n'est plus le dogme de l'identité du Fils et du Père, c'est la croyance que Dieu est présent dans l'homme. Rien de mieux, dit un théologien allemand à M. Guizot; mais alors vous êtes d'accord avec nous, et nous ne voyons pas pourquoi vous avez fait destituer Athanase Coquerel, et pourquoi vous voulez expulser tous les ministres libéraux de votre Église (2).

Il y a un autre dogme qui peut passer à bon droit pour le principe fondamental du christianisme, c'est le péché originel. Si la nature humaine n'est pas viciée, dit saint Augustin, alors à quoi bon le Rédempteur? On sait avec quelle horreur les réformés du

(1) *Guizot*, Méditations sur l'essence de la religion chrétienne, pag. 78-82.
(2) *Schenkel*, Allgemeine kirchliche Zeitschrift, 1864, pag. 694.

seizième siècle parlent de la nature corrompue dans laquelle il n'y a rien que péché, rien que concupiscence. Que l'on compare à ce sombre tableau ce que dit M. Guizot de l'innocence de l'enfant : « Pourquoi nous empressons-nous d'appeler l'enfance l'âge de l'innocence? Pourquoi trouvons-nous tant de charme à lui donner ce nom et à la *contempler à ce titre?* Le mal physique est déjà là, mais le *mal moral n'a pas encore paru ;* et l'idée de l'*âme sans tache* a pour nous un inexprimable attrait. » Quoi! l'âme de l'enfant est *sans tache*, et elle est infectée du péché originel! Vous vous plaisez à contempler l'*innocence* de l'enfant; et si cet être *innocent* venait à mourir, avant d'avoir reçu le baptême, il serait damné, car il est en proie à Satan! Après cela, M. Guizot nous apprend que les mauvais penchants sont héréditaires, qu'en ce sens la faute d'Adam a passé à ses descendants. Est-ce là tout le péché originel? Un théologien allemand dit avec sa franchise germanique que M. Guizot a oublié le catéchisme calviniste (1). Qu'est-ce en effet que le péché d'Adam pour le chef de l'orthodoxie française? La chose la plus simple du monde : « Le fait du péché originel n'a rien d'étrange ni d'obscur, il réside essentiellement dans la désobéissance à la volonté de Dieu qui est la loi morale de l'homme. Le péché originel est le même, en nature, que le péché actuel (2). » Est-ce là ce que disent les confessions du seizième siècle? Elles condamnent, au contraire, expressément ceux qui confondent le péché originel avec le péché actuel, comme pélagiens. Voilà donc M. Guizot, l'orthodoxe par excellence, qui est déclaré hérétique par l'orthodoxie!

Nous demandons avec saint Augustin, ce qu'est venu faire le Rédempteur. M. Guizot répond que la rédemption est le sanctuaire de la foi chrétienne. « Jésus-Christ est encore autre chose que Dieu fait homme pour répandre sur les hommes la lumière divine; il est Dieu fait homme pour vaincre et effacer dans l'homme le mal moral, fruit du péché de l'homme. » Comment le Dieu-homme apporte-t-il aux hommes le pardon et le salut? « Au prix de sa propre souffrance, de son propre sacrifice. Il est le type du *dévoûment* en même temps que de la sainteté. » Ainsi la ré-

(1) *Schenkel*, Allgemeine kirchliche Zeitschrift, 1864, pag. 695.
(2) *Guizot*, Méditations sur l'essence de la religion chrétienne, pag. 50-57.

demption ne serait autre chose que le *dévoûment!* M. Guizot dit « qu'il ne touche à aucune des questions, qu'il n'entre dans aucune des controverses qui ont été élevées à l'occasion de ce dogme (1). » M. Guizot a de bonnes raisons pour cela. Son orthodoxie courrait grand risque, pour mieux dire, elle s'évanouirait comme un vain son de paroles, si l'on mettait en regard de son Dieu Sauveur, le Dieu terrible du christianisme orthodoxe dont la *colère* n'a pu être assouvie que par le sang de son Fils. Vous n'osez plus *toucher* à ces redoutables problèmes; que venez-vous donc nous parler de votre orthodoxie? Il ne reste rien de la Rédemption qu'un bienfait. « Ce que les héros et les saints les plus glorieux de l'humanité ont tenté quelquefois, pour expier les péchés de telle ou de telle nature, de tel ou tel peuple, Jésus-Christ est venu l'accomplir pour tous les hommes. » Voilà le Rédempteur sur la même ligne que Décius! Le héros romain se dévoua pour sa patrie, et le Christ pour le monde. Une différence de degré, c'est tout ce qui distingue la Rédemption. En vérité, si M. Guizot avait écrit au seizième siècle, et à Genève, lui et son livre auraient passé par le bûcher où périt Servet.

Reste le dogme capital de l'orthodoxie, l'*inspiration*. Comment savoir si une croyance est la vérité absolue? Les protestants ont l'Écriture; mais qui leur garantit qu'elle renferme la vérité révélée? Il faut pour cela qu'elle soit inspirée de Dieu. Mais qui garantit l'inspiration? et qu'est-ce qui est inspiré? « Plus j'ai lu les livres saints, dit M. Guizot, plus je suis demeuré surpris que les lecteurs sérieux n'en reçussent pas tous la même impression que moi, et que plusieurs méconnussent ce caractère d'inspiration divine. » C'est ce que dit aussi Rousseau, et en termes plus chaleureux; les rationalistes les plus décidés, M. Renan, M. Scherer, parlent avec émotion de la majesté de l'Écriture. L'inspiration orthodoxe est bien autre chose : l'Écriture n'est pas la parole d'un homme, c'est la parole de Dieu, c'est à ce titre qu'elle a autorité sur les âmes. M. Guizot l'admet; mais comment le sentiment intime qui naît de la lecture des livres saints peut-il établir une autorité extérieure? Est-ce que notre sentiment intérieur prouve que les généalogies de Luc et de Matthieu sont de source divine?

(1) *Guizot*, Méditations sur l'essence de la religion chrétienne, pag. 83 et suiv.

M. Guizot avoue les fautes de grammaire, les erreurs de chronologie et de géographie; ces fautes et ces erreurs sont-elles révélées? Non, dit-il. « C'est sur la religion et la morale seules, non sur aucune science humaine que porte l'inspiration des livres saints. » Ici l'orthodoxie du dix-neuvième siècle est en opposition avec l'orthodoxie du dix-septième. Laquelle des deux est la véritable? Qui donne à M. Guizot le droit de rejeter une grande partie de l'Écriture comme non révélée? Passons et demandons à l'orthodoxe français, comment il séparera l'élément moral et religieux des autres éléments qui en sont parfois inséparables? Passons encore. La séparation est faite. Est-il bien sûr que tout ce qui est moral, dans la Bible et dans les Évangiles, soit inspiré? Faut-il croire, comme une vérité révélée, que Dieu a commandé à Abraham de tuer son fils, aux Hébreux de voler les vases des Égyptiens, à Josué d'exterminer les populations cananéennes? Quand les prophètes maudissent leurs ennemis, et appellent sur eux les calamités les plus effroyables, sont-ils les organes de la vérité absolue? Est-ce une vérité révélée que le célibat soit préférable au mariage (1)?

M. Guizot et tous les orthodoxes parlent beaucoup de leur foi à l'*action surnaturelle de Dieu*. Le surnaturel est, en effet, le véritable objet du débat entre les orthodoxes et les libéraux. Une chose est certaine, c'est que le surnaturel abonde dans la Bible et dans les Évangiles, et il est tout aussi certain que la croyance aux miracles disparaît dans les temps modernes. Les orthodoxes sont-ils bien sûrs de croire aux miracles dont l'Écriture est remplie? M. Guizot, en parlant du surnaturel, s'en tient à des considérations générales; ce qu'il dit est si vague, que l'on ne sait point ce qu'il entend par surnaturel. Le premier miracle, dit-il, c'est Dieu, le second c'est l'homme (2). » A l'entendre, on croit au surnaturel, quand on croit à Dieu, quand on élève son âme à lui par la prière. En ce sens tout le monde, ou peu s'en faut, croirait au surnaturel; il n'y aurait que les athées et les matérialistes qui ne seraient pas orthodoxes; les protestants qu'on appelle libéraux ou avancés le seraient certainement.

(1) *Guizot*, Méditations sur l'essence de la religion chrétienne, pag. 153. Voyez l'excellente critique de M. Goy, dans le *Disciple de Jésus-Christ*, 1864, t. 1, pag. 652 et suiv.

(2) *Idem, ibid.*, pag. 102.

Le théologien allemand que nous avons cité à plusieurs reprises, dit qu'au fond M. Guizot est rationaliste parce qu'il rationalise tous les dogmes du christianisme traditionnel, en les accommodant à sa raison (1). De quel droit appelle-t-il sa foi orthodoxe ? De quel droit élimine-t-il de la confession de La Rochelle des articles aussi essentiels que la Trinité? comment oublie-t-il que son maître Calvin a fait périr sur le bûcher le malheureux Servet, parce qu'il attaquait ce mystère? Libre à M. Guizot de se faire une orthodoxie à sa façon, c'est le droit de tout protestant; mais qui lui donne le droit d'imposer cette orthodoxie aux libéraux? Et qu'est-ce qu'une orthodoxie qui cherche à transiger avec la raison, qui craint d'aborder les difficultés dont la vraie doctrine orthodoxe est hérissée? La réponse à ces questions, nous l'avons déjà faite : c'est que l'orthodoxie protestante ne consiste qu'en mots et en phrases. Dans leurs rapports avec les libéraux, les orthodoxes conservent l'intolérance hargneuse de la vieille orthodoxie; ils ne les condamnent plus au bûcher, ils demandent la destitution des pasteurs libéraux, ils voudraient les chasser tous de l'Église. Est-ce que l'Église, ainsi purgée, serait une Église orthodoxe? Un pasteur protestant répond : « Nos pères, les théologiens des seizième et dix-septième siècles, frémiraient dans leur tombeau, s'ils voyaient ce que leurs petits-fils couvrent du nom d'orthodoxie, et comment leurs pures doctrines reçoivent aujourd'hui des interprétations d'où l'hérésie suinte par tous les pores (2). »

N° 4. *L'orthodoxie protestante et le christianisme de Jésus-Christ*

I

Nous disons que les orthodoxes ne sont plus orthodoxes que par leur intolérance. Leur intolérance même n'a plus cette verdeur de haine qui animait les réformateurs du seizième siècle et les théologiens du dix-septième. Ils acceptent la liberté pour les dissidents, ils se bornent à demander que tous les ministres de

(1) *Schenkel*, Allgemeine Zeitschrift, 1864, pag. 695.
(2) *Bost*, le Protestantisme libéral, pag. 34.

l'Église officielle soient de leur avis. D'où vient que les disciples de Calvin se sont convertis à la tolérance, et même à la liberté de penser? Les orthodoxes par excellence qui trônent à Rome, répondent que c'est l'indifférentisme, engendré par la réforme, qui se répand aujourd'hui comme une peste dans toute la chrétienté. Il y a de l'exagération dans les bulles qui partent du Vatican; mais il y a aussi une part de vérité. Non, les protestants orthodoxes ne sont pas des indifférents, ils sont croyants, mais à leur insu ils s'inspirent des croyances de l'humanité moderne autant et plus même que de celles du christianisme traditionnel. Ils maintiennent les dogmes, la plupart du moins, mais ils ne les entendent pas comme on les entendait jadis, aux beaux jours de l'orthodoxie. Le péché originel figure dans leurs professions de foi, mais ils ne croient plus à la perversité radicale de l'homme, ni au petit nombre des élus, à la multitude infinie des réprouvés. Que croient-ils donc? Ce que croit la conscience humaine, éclairée par le travail séculaire qui se fait sous l'inspiration de Dieu. Ils disent que l'homme naît faible, sujet au péché, ayant même des dispositions mauvaises, dont nous ne pouvons nous rendre compte, mais ils ajoutent que sa moralité, comme sa liberté peuvent s'accroître ou diminuer par ses efforts. Qui leur a inculqué ces idées nouvelles, ou cette interprétation nouvelle qu'ils donnent à leurs croyances? L'esprit du temps, répond un des plus francs organes du protestantisme libéral (1), c'est à dire que leur religion est celle de leurs contemporains, qui s'appellent libres penseurs; il n'y a que cette différence que les uns ont les regards tournés vers le passé, et les autres vers l'avenir.

Ainsi ceux-là mêmes qui se disent et qui se croient orthodoxes, ne le sont plus, tant il est vrai que l'orthodoxie est devenue impossible. A vrai dire, les orthodoxes ne sont que les retardataires du libéralisme, l'élément conservateur qui arrête parfois la marche du progrès, et qui par là impatiente les hommes de l'avenir, mais élément nécessaire pour que le progrès n'effraie point les masses. L'humanité avance, comme les arbres croissent, lentement, imperceptiblement. Que serait une plante qui grandirait dans une

(1) *Pécaut*, de l'Avenir du protestantisme en France. (Le *Disciple de Jésus-Christ*, 1865, t. II, pag. 129 et suiv.)

nuit? elle ne vivrait pas, car elle n'aurait pas le temps de jeter des racines assez profondes pour y puiser sa nourriture. Dans le monde physique, la croissance se fait d'après des lois invariables. Dans l'ordre moral, la liberté règne et par suite le danger d'une marche trop précipitée qui, au lieu de favoriser le progrès, l'entraverait. Si le protestantisme se ralliait à toutes les idées mises en avant par les libéraux avancés, il serait déserté par ceux dont le développement intellectuel et moral n'est pas en harmonie avec les idées nouvelles ; ils se rejeteraient dans le catholicisme plutôt que de suivre leurs guides dans des voies inconnues. De là la nécessité d'un principe qui modère et ralentit la marche du progrès. Telle est la vraie mission de l'Église orthodoxe. Elle la remplit, sans en avoir conscience. Il importe de le constater, pour réconcilier les partisans du progrès avec une immobilité qui les impatiente, et pour ne pas laisser un espoir trompeur à l'orthodoxie réellement immuable qui trône à Rome. Il y aura des protestants orthodoxe qui rentreront dans le sein de l'Église romaine; cela ne nous inquiète pas plus que cela ne nous étonne. Mais le protestantisme ne se convertira pas, car dès maintenant il est engagé dans les voies de l'avenir, et il ne rebroussera pas chemin.

Le principe même du protestantisme pousse les orthodoxes dans la voie du progrès. Au seizième siècle les réformateurs désertèrent l'Église, parce que l'Église avait abandonné la foi des temps primitifs, ils voulaient revenir au christianisme des premiers siècles qui a toujours été célébré comme un idéal. Luther s'arrêta aux conciles qui formulèrent les dogmes fondamentaux du christianisme. C'était une inconséquence. Pourquoi ne pas remonter plus haut, jusqu'à celui de qui procède le christianisme? Qui peut mieux que Jésus-Christ nous dire ce que c'est que sa religion? Eh bien, qu'on l'interroge et qu'on écoute sa réponse. Quand les orthodoxes modernes parlent de l'essence de la religion chrétienne, ils énumèrent quelques dogmes qui, selon eux, constituent le christianisme. Est-ce ainsi que Jésus-Christ comprenait la *bonne nouvelle ?*

Supposons un fidèle qui n'a jamais ouvert l'Écriture sainte, qui ne connaît la religion que par les sermons et par les écrits des orthodoxes. Il ouvre un jour les livres sacrés, et s'attend à y trouver son christianisme dogmatique, sinon la Trinité, du moins la

divinité de Jésus-Christ, le péché originel, la prédestination, la rédemption, l'expiation. Quel sera son étonnement en lisant les trois premiers évangiles, les seuls qui aient une autorité historique ! « Quelques discours d'une portée morale bien plus que doctrinale, quelques sentences, tantôt isolées, tantôt provoquées par l'événement du jour ou du moment, quelques ingénieuses paraboles, voilà tout ce qui nous reste de l'enseignement du Christ. Rien qui ressemble moins à une doctrine systématisée (1) ! Si Jésus-Christ n'a pas prêché de dogme, comment veut-on que le dogme forme l'essence de la religion ? Quoi ! Calvin a fait périr sur le bûcher un chrétien qui ne croyait pas à la Trinité, et le Christ ne connaissait pas le nom de Trinité ! Quoi ! les orthodoxes veulent exclure les libéraux de l'Église, parce qu'ils ne croient pas à l'inspiration des livres saints, et le Christ ignore ce que c'est que l'inspiration ! Quoi ! le Fils de Dieu s'est incarné pour sauver les hommes de la mort éternelle, et Jésus-Christ ne sait rien, ni de son incarnation, ni de la damnation encourue par le péché originel ! Quoi ! le Christ est venu prêcher une religion nouvelle qui consiste en certains dogmes, et il ne dit pas un mot de ces dogmes !

Lorsque les orthodoxes proposèrent leur profession de foi, dans les conférences pastorales de Paris, Athanase Coquerel leur demanda où ils avaient appris que la foi était synonyme de dogme. Jésus-Christ dit à une pauvre femme : Ta foi t'a sauvée. De quoi parlait-il ? De la rédemption ? De la résurrection ? Le dogme n'existait pas, puisque le Fils de l'homme n'avait pas encore été crucifié et n'était pas ressuscité. Donc le règne de Jésus-Christ est antérieur à la dogmatique. Partant ce n'est pas le dogme qui est l'essence du christianisme. Le Christ nous a dit mille fois ce que lui regardait comme l'idéal de la perfection : ce n'est pas de croire, c'est d'aimer. Non, le christianisme de Jésus-Christ n'est pas une dogmatique : « Le fond, dit Athanase Coquerel, la racine vivante d'où jaillit l'efflorescence de la vie religieuse, ce n'est pas le dogme, c'est le sentiment ; ce n'est pas l'intelligence qui fait le chrétien, c'est le cœur. Vous faites du christianisme une théorie ; il est infiniment mieux que cela. Il répond à tous les besoins de

(1) *Réville*, Essais de critique religieuse, pag. 8.

l'âme humaine. Est-ce que l'homme n'est que raison? L'homme est un cœur et une âme, et l'âme ne se nourrit pas d'une théorie. Nous procédons de Jésus. Jésus était-il un dogmatiseur? Non, il a enseigné l'amour, répandu la lumière et communiqué au monde la vie véritable, la vie éternelle (1). »

II

Mettons l'orthodoxie protestante en regard de l'Évangile. Il y a plus d'un enseignement dans cette comparaison. D'abord elle prouve que le protestantisme orthodoxe, pas plus que le catholicisme romain, n'est le christianisme de Jésus-Christ. Elle prouve encore que les orthodoxes tendent à abandonner la doctrine de l'orthodoxie pour se rapprocher du christianisme primitif. Non que nos sentiments et nos idées soient en tout ceux du Christ, mais c'est lui qui a imprimé le mouvement, c'est son âme qui inspire l'humanité moderne, dans ses aspirations vers une religion plus pure que les orthodoxies du passé.

On lit dans la confession de La Rochelle : « qu'en l'essence divine il y a trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit : les trois personnes non confuses, mais distinctes, et toutefois non divisées, mais d'une même essence, éternité, puissance et égalité. » Est-ce Jésus-Christ qui a enseigné aux protestants que Dieu est un et trois? Nous lisons dans les Évangiles que le Seigneur notre Dieu est le seul seigneur. Dans saint Jean même, Jésus tient ce langage; il prie Dieu, et il lui rend grâces de ce qu'il en est exaucé; il l'aime et il fait ce qu'il lui a commandé; sa nourriture est de faire la volonté de celui qui l'a envoyé (2). La Trinité ne figure plus dans la profession de foi des orthodoxes modernes. Pourquoi? C'est que cette conception n'est jamais entrée dans la conscience générale, par l'excellente raison qu'elle ne dit rien ni à l'intelligence, ni à l'âme. C'est du dogme tout pur, un mystère; or les hommes ne se contentent pas d'un mot, il leur faut une parole de vie; ils préfèrent croire au Dieu qui seul est bon, que d'adorer une divinité métaphysique qu'ils ne comprennent pas, qu'ils ne

(1) Conférence pastorale de Paris. (*Le Protestant libéral* du 4 mai 1865.)

(2) Voyez les témoignages, dans le *Disciple de Jésus-Christ* 1865 t. I, pag. 114-115.

sentent pas. Est-ce que les protestants orthodoxes ne seraient pas de cet avis? Il faut le croire puisqu'ils gardent le silence sur un dogme qui était jadis le fondement du christianisme traditionnel.

On lit encore dans la confession de la Rochelle : « que toute la ligne d'Adam est infectée de telle contagion qui est le péché original, et un vice héréditaire, en sorte qu'en la personne d'icelui nous avons été dénués de tous biens et sommes trébuchés en toute pauvreté et malédiction. » Ce péché « suffit à condamner tout le genre humain, jusqu'aux petits enfants dans le ventre de leur mère. » Quelle est la raison de ces terribles effets d'un péché auquel nous sommes étrangers? « L'homme est aveuglé en son esprit et aveuglé en son cœur; il conserve sa raison, mais elle est incapable de chercher Dieu et de le trouver; il a sa volonté, mais captive sous le péché et n'ayant nulle liberté pour le bien (1). » Ouvrons maintenant l'Évangile et demandons à Jésus-Christ ce qu'il pense du péché originel. Il ne connaît ni le mot ni la chose. Veut-il donner à ses disciples une image de ce qu'ils doivent être pour entrer dans le royaume des cieux, il appelle à lui les petits enfants, parce que le royaume des cieux est pour ceux qui leur ressemblent; or, les enfants dont Jésus aimait à s'entourer, étaient des enfants juifs non baptisés, donc en proie à Satan, d'après la doctrine orthodoxe. Peut-il y avoir une antinomie plus forte? Et que pensent les protestants orthodoxes? Y a-t-il un seul d'entre eux qui croie encore à la damnation des enfants non baptisés? un seul qui croie que des peuples entiers sont voués aux feux éternels de l'enfer, parce qu'ils descendent d'Adam, et qu'ils n'ont pas été régénérés par les eaux du baptême? Ils croient ce que croyait Jésus-Christ, que si l'innocence existe quelque part, c'est chez l'enfant; ils croient comme lui que nous devons tâcher de ressembler aux enfants en innocence. Ils ne sont donc plus chrétiens comme l'étaient les réformateurs; ils sont chrétiens comme l'était Jésus-Christ.

Nous lisons encore dans la confession de la Rochelle : « que de cette condamnation générale en laquelle tous les hommes sont plongés, Dieu retire ceux lesquels en son conseil éternel et immuable il a élus par sa seule bonté et miséricorde, laissant les

(1) Voyez le texte dans le *Disciple de Jésus-Christ*, 1865, t. I, pag. 115.

autres en cette même condamnation; que les uns ne sont pas meilleurs que les autres, jusqu'à ce que Dieu les discerne selon son conseil immuable, qu'il les discerne sans considération de leurs œuvres, laissant les uns en cette condamnation pour démontrer sa justice, élisant les autres, pour faire luire en eux les richesses de sa miséricorde. » C'est le terrible dogme de la prédestination que saint Augustin formula, et que les réformateurs du seizième siècle poussèrent jusque dans ses conséquences les plus extrêmes. Faut-il demander si Jésus-Christ enseigne la prédestination? Demanderons-nous aux modernes orthodoxes, s'ils croient encore à un Dieu bourreau qui dans son conseil éternel prédestine ses créatures aux feux éternels de l'enfer, pour témoigner son affreuse justice? Ils ne prononcent plus le mot de prédestination, ils n'y croient pas plus que les protestants libéraux, pas plus que les philosophes (1).

Il y a encore un article de foi qui sert de couronnement à la croyance orthodoxe : pour être sauvé, il est nécessaire, absolument nécessaire de croire à tous les dogmes révélés. Sur ce point tous les orthodoxes sont d'accord. Nous entendons tous les jours les papes et les évêques flétrir l'indifférentisme, c'est à dire la croyance, que les hommes se sauvent par leurs vertus morales. Non, dit Pie IX, il faut croire à l'immaculée conception de la très sainte Vierge. Est-ce que M. Guizot serait aussi de cet avis, pour la prédestination, pour le péché originel, pour la Trinité, et même pour ce qu'il appelle la divinité de Jésus-Christ? Nous ne lisons rien de pareil dans ses *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne*, cela n'est donc pas de l'essence du christianisme. Donc M. Guizot et les siens sont convaincus d'être des indifférents, c'est à dire de n'être plus chrétiens à la façon orthodoxe. Leur notion du salut a changé, partant aussi leur notion de la religion. Le christianisme traditionnel est une religion dogmatique; aujourd'hui la religion est devenue essentiellement morale. C'est le christianisme de Jésus-Christ. Il ne dit pas : croyez à la Trinité, au péché originel, à la prédestination, et vous serez sauvés. Il dit : aimez-vous les uns les autres. En ce sens, notre religion est celle de Jésus-Christ. Seulement nous n'entendons plus la charité

(1) Le *Disciple de Jesus-Christ*, 1865, t. I, pag. 116.

comme lui. Les orthodoxes pas plus que les libéraux n'observent les maximes de la perfection évangélique. Où est le catholique qui donne son manteau au voleur qui lui a enlevé sa tunique? où est le protestant qui vend tous ses biens pour les distribuer aux pauvres? C'est dire que la religion, en s'affranchissant des chaînes du dogme, a en même temps changé de nature; d'immuable qu'elle était, elle est devenue progressive, comme la vie qu'elle régit.

III

Comment s'est faite la transformation du christianisme traditionnel? On peut dire que le principe de cette révolution se trouve dans le protestantisme. Les réformateurs brisèrent la puissance de l'Église, en proclamant que la foi est la seule condition de salut. C'était donner la souveraineté religieuse à l'individu, car la foi n'est plus une chose extérieure, une règle imposée par le pape, c'est une chose intérieure qui se passe dans la conscience. Dès lors on aboutit logiquement aux sentiments de l'humanité moderne : chacun se fait sa religion. Les réformateurs ne l'entendaient certes pas ainsi, témoin le bûcher de Servet. Mais Calvin lui-même qui l'alluma, commença l'œuvre de transformation qui aboutit à une nouvelle conception du christianisme. Il parle déjà d'articles fondamentaux et d'autres qui ne le sont pas. C'est la ruine du système orthodoxe. Aussi Rome, l'Église orthodoxe par excellence, a-t-elle toujours repoussé cette distinction; elle a prédit aux protestants que, s'ils rejetaient un seul dogme, ils finiraient par les rejeter tous. Calvin était plus orthodoxe que les orthodoxes modernes; il maintenait comme articles essentiels tous les dogmes du catholicisme, sauf à leur donner un autre sens. Mais en ajoutant qu'il y avait des dogmes sur lesquels on pouvait disputer, il ouvrit la porte à la démolition (1). C'est du calvinisme que procèdent les arminiens et les latitudinaires. Ils restreignent autant que possible les points fondamentaux, en n'admettant comme tels, que ce qui est clairement enseigné par l'Écriture. S'ils font la part si petite au dogme, c'est pour élargir d'autant

(1) *Calvin*, Instit., IV, 1, 12.

plus le domaine de la morale. « Il faut rayer du nombre des choses nécessaires, dit un arminien, tout ce qui est purement spéculatif, tout ce qui n'a aucun rapport avec l'exercice de la piété, tout ce qui ne rend pas meilleurs ceux qui l'acceptent, tout ce qu'on peut nier sans devenir plus mauvais (1). »

La maxime est excellente. Mais les arminiens étaient encore trop engagés dans les liens du christianisme traditionnel, pour les rompre brusquement; ils conservèrent quelques dogmes comme nécessaires, ceux que l'Écriture enseigne d'une manière explicite. C'était retirer d'une main ce qu'ils accordaient de l'autre. Pour affranchir entièrement la conscience des chaînes du dogme, il fallait un penseur qui ne fût point enchaîné par la tradition chrétienne. Les protestants libéraux avouent que c'est Spinoza, le roi des libres penseurs qui, le premier, formula le principe libérateur de la conscience. « Il faut se garder de croire, dit l'illustre philosophe, que des opinions prises d'une manière absolue et sans rapport à la pratique et aux effets, aient quelque piété ou quelque impiété; estimons plutôt qu'il ne faut attribuer à un homme l'un ou l'autre de ces caractères qu'autant que ses opinions le portent à l'obéissance ou qu'elles le conduisent à la rébellion et au péché. Dieu n'exige des hommes que la connaissance de sa divine justice et de sa charité, laquelle n'est pas nécessaire pour la science, mais seulement pour l'obéissance... Il ne faut donc comprendre dans la foi catholique que les points strictement nécessaires pour produire l'obéissance à Dieu, ceux par conséquent dont l'ignorance conduit nécessairement à l'esprit de rébellion. Pour les autres, chacun en pensera ce qu'il lui semblera convenable, selon qu'il les jugera plus au moins propres à le fortifier dans l'amour de la justice (2). »

Ces paroles sont considérables. Le philosophe affranchit la conscience du dogme, c'est à dire de ces inventions arbitraires de l'homme auxquelles l'Église a donné le nom de mystères, dogmes nécessaires au salut, dit-elle, tandis que, en définitive, ils ne servent qu'à maintenir sa domination sur les âmes. Mais le philo-

(1) *Fontanès*, dans le *Disciple de Jésus-Christ*, 1864, t. I, pag. 443.

(2) *Spinoza*, Tractatus theologico-politicus, c. XIII et XIV, traduction de *Saisset*. — *Fontanès*, dans le *Disciple de Jésus-Christ*, 1864, t. I, pag. 444-445.

sophe n'entend pas affranchir l'homme de toute idée religieuse, il ne veut pas, comme on le dit aujourd'hui, rendre la morale indépendante de la religion, c'est à dire, de Dieu, de sa justice et de sa charité. La doctrine de Spinoza est la vraie doctrine. Elle eut de la peine à pénétrer dans la société chrétienne; et elle ne parvint à y pénétrer que par les voies de l'hétérodoxie. Ce furent les libres penseurs d'Angleterre qui les répandirent; mais à force de faire prédominer l'élément moral, ils affaiblirent l'élément religieux, ce qui affaiblissait la morale elle-même. Un théologien allemand du dernier siècle rétablit l'équilibre et l'harmonie. Semler, âme profondément religieuse, était par cela même enclin à attacher une importance médiocre au dogme : « Le christianisme, dit-il, ne consiste point dans certains articles de foi, il consiste dans l'art de gouverner sa vie d'après certaines pensées. Celui qui puise dans les documents du Nouveau Testament une vie chrétienne, est un chrétien (1). » C'est le principe de Spinoza. Il finit par être accepté comme un lieu commun, au moins dans la vie pratique. En dépit des théologiens protestants, comme en dépit du pape et des évêques, le dogme cessa de gouverner les âmes. Pour mieux dire, il ne les a jamais gouvernées. En effet, le mystère est l'essence du dogme chrétien. Or, quelle influence peut exercer un article de foi qui ne dit rien à l'intelligence ni au cœur? Le dix-huitième siècle prit le contre-pied de l'orthodoxie; il mesura l'importance des doctrines, non sur leur prétendue origine divine. mais sur leur action morale. Moins une croyance a d'influence sur le sentiment et sur la volonté, moins elle est nécessaire au salut.

Il restait un lien de l'ancienne doctrine qu'il était difficile à la conscience chrétienne de rompre. Le christianisme n'implique-t-il pas la foi en Jésus-Christ sauveur et médiateur? Non, dit Lessing : l'essence du christianisme, c'est l'amour. Le chrétien n'est pas celui qui croit en Jésus-Christ, c'est celui qui aime comme le Christ a aimé. Oui, le christianisme est la religion du Christ, mais il faut entendre par là la religion que lui-même a professée et pratiquée comme homme. Tandis que l'orthodoxie fait du christia-

(1) C'est la pensée qui domine dans l'ouvrage de *Semler*, intitulé *Versuch einer freiern theologischen Lehrart*.

nisme une religion dont l'essence est la nature divine du Christ, et la foi à cette divinité. Cette religion dogmatique est une invention de la théologie ; tandis que la religion de Jésus éclate à chaque page des Évangiles, dans les actions et dans les paroles du docteur de charité. Le dernier voile était déchiré ; ce que les hommes avaient longtemps adoré comme un mystère divin, leur parut maintenant une croyance superstitieuse. Kant formula la conviction générale dans cette proposition qui ruine à jamais toute orthodoxie : « C'est une superstition de croire que l'on soit agréable à Dieu au moyen d'actes que chacun peut accomplir, sans être pour cela meilleur, par exemple par la profession de certains dogmes, ou l'observation de certaines pratiques (1). »

Il n'y a qu'une chance de salut pour la religion dogmatique, c'est que l'on prouve qu'elle rend les hommes meilleurs. Or, l'expérience journalière atteste qu'il y a un abîme entre la foi et la morale pratique. Déjà au moyen âge, ceux-là mêmes qui brûlèrent les hérétiques, furent obligés d'avouer que la vie des sectaires était pure, plus pure que celle des orthodoxes. L'orthodoxie se tira d'embarras en proclamant que les vertus des hérétiques, comme celles des païens, n'étaient que des péchés splendides. Mais la conscience finit par se révolter contre cette insulte au bon sens et au sens moral. Les piliers d'église jouissent d'une mauvaise réputation en dehors de l'église. Par contre, que d'exemples de vraie piété, que de traits de dévoûment, de sacrifice, chez des hommes qui professent de détestables doctrines ! Le fatalisme détruit les bases mêmes de la morale ; cependant les calvinistes ont prouvé que l'on peut professer une doctrine dangereuse pour la moralité, et être un homme vertueux. Quoi de plus funeste que les doctrines philosophiques des Encyclopédistes ! Et quelles âmes dévouées que les Diderot, les Helvétius, les d'Holbach !

Les orthodoxes modernes font de vains efforts pour persuader les fidèles que la croyance à certains dogmes est une condition de salut. On laisse le pape se lamenter quand il invective contre l'indifférentisme, et l'on continue à agir comme s'il n'avait pas parlé. Que les orthodoxes protestants profitent de la leçon. Dans

(1) *Fontanes*, Quel est l'objet de la foi? (Le *Disciple de Jésus-Christ*, 1864, t. I, pag. 447-448.)

les conférences pastorales de Paris, un pasteur orthodoxe s'écria : « Pourquoi tenons-nous aussi fortement aux dogmes? Nous y tenons, parce qu'il n'y a point de vie en dehors d'une doctrine. Ce n'est pas la doctrine qui sauve, mais c'est elle qui inspire. Je viens devant la croix de Jésus. Si je n'y vois qu'un homme, je serai touché, mais ma vie ne sera pas changée. Si je vois sur la croix le Fils éternel du Père, ma conscience en sera bouleversée et je voudrai m'unir à ce Dieu qui est mort pour moi. » Erreur! répondit Athanase Coquerel. Il n'y a rien de commun entre la vie religieuse et le dogme. La vie religieuse fut-elle jamais plus développée que dans l'Église primitive? cependant on ne savait ce que c'était que la dogmatique (1). Il faut dire plus. Les orthodoxes veulent-ils être plus religieux que Jésus-Christ? Jésus ne croyait pas à sa divinité, il ne croyait pas au péché originel, il ne savait pas le mot de trinité, ni d'eucharistie, ni de transsubstantiation, ni de mystère. Cependant il est le type de la vie religieuse. Cela répond à tout. Ceux qui veulent être chrétiens doivent revenir au christianisme de Jésus-Christ. Telle est la tendance du protestantisme libéral.

(1) Le *Protestant libéral*, du 4 mai 1865.

LIVRE II

LE PROTESTANTISME LIBÉRAL

CHAPITRE PREMIER

TRANSFORMATION DU PROTESTANTISME ORTHODOXE

§ 1. Origines du mouvement libéral

Qu'est-ce que le protestantisme libéral et d'où procède-t-il? L'essence de l'orthodoxie, c'est la croyance au surnaturel, l'idée d'une révélation miraculeuse : Jésus-Christ est considéré comme le Fils de Dieu, coéternel au Père. De là dérive une série de conséquences qui constituent le catholicisme, et que l'on retrouve, au moins à l'état de vœu, chez les protestants orthodoxes : des mystères, ou un ensemble de dogmes dont l'Église est l'organe, moyens surnaturels pour procurer à l'homme un salut surnaturel. Le protestantisme libéral est en tout le contre-pied de l'orthodoxie. Il n'a pas formulé jusqu'ici un système de croyances ; il repousse même toute profession de foi comme une chaîne forgée par l'Église pour dominer les hommes, en entravant le libre mouvement des âmes vers Dieu. Les protestants libéraux répudient le surnaturel, ils nient le miracle et ils écartent le mystère ; Jésus-Christ homme, une révélation permanente et progressive par l'intermédiaire de l'humanité, pas de grâce surnaturelle, conduisant à l'élection des uns et à la damnation des autres : la charité, dans sa plus large acception, seule condition de salut. Telle est, selon les libéraux, la vraie religion chrétienne, le christianisme de Jésus-Christ.

D'où procède ce mouvement qui aboutira un jour à un nouveau

christianisme? Nous avons dit, dans le cours de ces *Études*, qu'une protestation non interrompue accompagna le christianisme traditionnel depuis son berceau; tantôt c'est la divinité de Jésus-Christ que l'on conteste, tantôt c'est un des dogmes, une des institutions qui ont leur principe dans la révélation miraculeuse. L'Église repoussa ces attaques comme une inspiration du démon et elle poursuivit les hérétiques par le fer et par le feu. Au seizième siècle, elle paraissait victorieuse de tous ses ennemis, quand éclata la plus formidable insurrection. La chrétienté se divisa entre le protestantisme et le catholicisme. On peut dire que, dès son origine, la réforme fut un mouvement libéral, car elle affranchit l'État et l'individu du joug de l'Église, et elle devint par là le principe de la liberté moderne. Elle maintint, à la vérité, le dogme orthodoxe; mais dès le seizième siècle, il se trouva des esprits ardents ou logiques, qui dépassèrent les bornes de l'orthodoxie. Zuingle et Socin sont les premiers initiateurs du protestantisme libéral (1). Il y eut aussi des esprits qui s'effrayèrent d'un christianisme livré aux incertitudes et aux égarements de la raison humaine. Ils cherchèrent un appui dans l'Écriture sainte, et ils crurent y découvrir une ancre inébranlable pour la foi. Chez Luther et chez Calvin il y avait un contre-poids à cette servitude des textes, qui remplaçait la servitude de Rome : réformateurs, ils ne pouvaient pas vouloir d'un christianisme orthodoxe qui les aurait ramenés par la force des choses dans le sein de l'Église. Mais leurs successeurs, les luthériens surtout, renchérirent sur les maîtres; le christianisme s'ossifia entre leurs mains (2).

La réaction était inévitable. Elle se produisit d'abord au sein de l'Église calviniste. Les esprits généreux étouffaient dans le cercle étroit d'un christianisme qui excluait du salut l'immense majorité des hommes. Élargissez le ciel : tel fut le cri des calvinistes qui, en Hollande d'abord, puis en Angleterre et en France, cherchèrent à accommoder le protestantisme officiel aux besoins de l'humanité moderne. Un philosophe formula le nouveau christianisme qui avait pour but de concilier la foi et la raison; il l'appela le *christianisme raisonnable*. Locke fut le premier des déistes anglais.

(1) Voyez mes *Etude sur la réforme* et *sur les guerres de religion*.
(2) Voyez mon *Etude sur les guerres de religion*.

Nous avons apprécié le déisme ailleurs (1). Il eut une grande influence sur la philosophie du dix-huitième siècle. Celle-ci dégénéra, en apparence, en un mouvement d'incrédulité. En réalité, les philosophes du siècle dernier étaient plus religieux que nos réactionnaires protestants et catholiques; ils avaient le dévoûment aux grands intérêts de l'humanité, ils avaient l'abnégation et le désintéressement. C'est dire qu'ils avaient la charité, telle que Jésus-Christ l'enseignait et la pratiquait. En ce sens, ils étaient chrétiens. La guerre à mort qu'ils firent à l'*infâme*, s'adressait aux superstitions catholiques et à la domination que l'Église exerçait sur les consciences ; elle ne s'adressait pas au christianisme de Jésus-Christ qu'ils ignoraient et qu'on leur disait identique avec la caricature qui s'étalait à Rome.

Les sentiments qui inspiraient la philosophie du dix-huitième siècle, se répandirent en Allemagne, en même temps qu'en France. On se trompe en considérant les libres penseurs, les encyclopédistes, comme les organes d'un mouvement d'impiété particulier aux compatriotes de Voltaire et de Diderot. D'abord ils ne furent pas des impies. Ensuite, les idées qu'ils défendaient, nous les retrouvons en Allemagne, tantôt chez les protestants, tantôt chez les philosophes. Elles y ont une couleur plus chrétienne, plus religieuse. En cela consiste la supériorité du christianisme libéral sur l'incrédulité française. Mais aussi elles sont inconséquentes, contradictoires, comme l'est tout mouvement qui ne se rend pas compte du but vers lequel il tend. C'était une transformation du christianisme, même de celui de Jésus-Christ ; or les penseurs chrétiens du siècle dernier n'auraient pas osé s'avouer à eux-mêmes qu'ils dépassaient le Christ. De là leur faiblesse, comme organes de l'avenir. Nous laisserons là les contradictions et les inconséquences, en nous bornant à signaler dans le protestantisme allemand du dix-huitième siècle, les germes qui se développent de notre temps et dont nos descendants seulement verront les fruits. Déjà nous voyons l'aurore de cette ère nouvelle qui sera tout ensemble une ère de foi et de raison, de religion et de liberté.

(1) Voyez mon *Etude sur la philosophie du dix-huitième siècle et le christianisme*

§ 2. Reimarus, le Fragmentiste (1)

Élargissons le ciel. Ce cri sublime de Diderot est aussi le sentiment qui inspirait un écrivain peu connu hors de l'Allemagne, mais dont le nom et les pensées méritent d'être vulgarisés. Strauss a rendu ce service à la mémoire du *Fragmentiste*, longtemps restée obscure et flétrie. Quand un écrivain de la vigueur de celui qui a écrit la *Vie de Jésus*, prend tant d'intérêt à Reimarus, il est évident que le client appartient à la même famille que le patron. Il est libre penseur plutôt que chrétien. Le fragmentiste remplit en Allemagne la mission que Voltaire remplit en France : c'est un démolisseur. Il fallait démolir la vieille orthodoxie, avant de construire un nouvel édifice. Si aujourd'hui nous pouvons songer à un christianisme transformé, c'est grâce aux hardis lutteurs du siècle dernier, qui mirent la hache à des superstitions séculaires, sans reculer devant aucune autorité, quelque haute qu'elle fût, pas même devant le nom de celui que leurs contemporains adoraient encore comme Fils de Dieu. Après tout, leur inspiration est la nôtre ; il n'y a que la mission qui diffère. Eux démolissaient avec une joie et une ardeur incomparables. Aujourd'hui le sol est jonché de ruines ; le temps est venu de reconstruire.

C'est au nom de la raison que Reimarus bat en brèche la citadelle de la foi. Non que la foi soit incompatible avec la raison ; mais il y a une foi qui se dit supérieure à la raison, parce qu'elle est révélée de Dieu. Elle cherche à enchaîner la raison avant qu'elle se soit développée. A peine sommes-nous nés, qu'elle nous met aux fers. En recevant le baptême, nous prenons un engagement sans avoir conscience que nous nous engageons, puisque nous n'avons pas même conscience de notre être. Quand la raison s'éveille et qu'elle veut scruter la foi, l'Église lui oppose l'engagement qu'elle a contracté. Excellente invention pour tenir à tout jamais l'humanité dans les fers. Sachons gré à ceux qui les ont rompus, et qui nous ont appelés à la liberté. Le *fragmentiste* est un de ces libérateurs : « Ne dirait-on pas, s'écrie Reimarus, que les

(1) On appelle Reimarus le *Fragmentiste*, parce que Lessing publia les extraits de sa critique du christianisme, sous le nom de *Fragments*.

hommes naissent esclaves? On les enrôle dès le berceau, on leur fait promettre de rester fidèles à un drapeau, alors qu'ils ne savent pas encore parler. Puis, quand ils veulent briser les chaînes qu'on leur a mises, on les punit comme des déserteurs. Si un ennemi venait nous enchaîner, pendant que nous dormons, n'aurions-nous pas le droit de nous délivrer, à notre réveil (1)? » Le temps du réveil est venu. Au dix-huitième siècle, le sommeil des masses durait encore ; il n'y avait que les sentinelles avancées qui fussent réveillées.

Les fidèles dormaient tout éveillés ; ils croyaient sans penser. Dès l'instant où l'homme pense, le voile tombe de ses yeux. Reimarus avait été croyant, et il ne fut jamais incrédule, à la manière des athées ou des matérialistes de France. Mais un beau jour il s'éveilla de son long sommeil, il interrogea la foi et la raison. La réponse ne se fit pas attendre : la foi traditionnelle heurtait le bon sens, comme à plaisir, et elle révoltait l'âme par son impitoyable rigueur. Le *Fragmentiste* est en prière, il s'adresse à Dieu. On lui a appris qu'il faut croire, sous peine de damnation, que Dieu est un en trois personnes. Il le croit volontiers, mais il voudrait du moins que cette croyance dît quelque chose à sa raison. Il essaie de comprendre. Trois personnes différentes et cependant les mêmes, puisqu'elles ne forment qu'un être, la seconde de ces personnes, le Fils, réunissant de plus en lui deux natures, l'une finie, l'autre infinie, deux volontés, l'une humaine, l'autre divine. La raison du bon Allemand s'arrête : « Quand je pensais à Dieu, dit-il, je ne songeais plus aux personnes divines ; que, si je m'adressais à l'une des personnes, les autres et Dieu lui-même s'évanouissaient. Je ne trouvai qu'un moyen de me délivrer de ce cauchemar, ce fut de laisser là la Trinité et d'adorer tout simplement Dieu, mon créateur et mon bienfaiteur (2). »

Si Dieu est tout bonté, il est aussi tout justice. Ici la foi orthodoxe fait naître de nouvelles perplexités dans l'âme de Reimarus. Elle enseigne que les damnés sont plongés dans les feux éternels de l'enfer. Et qui sont ces damnés? Notre pieux Allemand

(1) David Friedrich Strauss, Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschriften für die vernünftigen Verehrer Gottes (1862), pag. 46.

(2) Idem, ibid., pag. 72.

lisait l'Écriture sainte, et il connaissait parfaitement la confession de foi d'Augsbourg, ainsi que les commentaires de la doctrine orthodoxe. Les autorités s'accordent à dire que la foi dans le Christ est l'unique condition de salut; d'où suit que tous ceux qui ne croient pas au Sauveur, encourent la damnation éternelle. Or, comment peut-on croire au Christ? Il faut ou entendre la *bonne nouvelle*, ou lire l'Écriture sainte. Qu'en résulte-t-il? Les quatre-vingt-dix-neuf centièmes du genre humain n'entendant pas parler du Christ, ne peuvent pas croire en lui; ils seront donc condamnés à souffrir pendant une éternité, après cette courte vie, sans espoir aucun ni d'amendement, ni de grâce. Et pourquoi cette cruelle justice? Parce que tous les hommes ont péché en Adam, et mérité par là la mort éternelle. Cette haine que le Créateur porte à ses créatures, cette soif de vengeance qui ne s'éteint pas pendant toute l'éternité, parurent à Reimarus en opposition flagrante avec la perfection que nous devons supposer à Dieu. Le Dieu de la foi orthodoxe, dit-il, me fit l'effet d'une caricature, semblable à Satan, bien plus qu'au Dieu de charité (1).

Reimarus dit que ce scrupule fut le premier que la raison lui inspira. Il essaya de le combattre, de le vaincre. Peine perdue; plus il y réfléchissait, plus le doute prenait de force. Ce qui se passa dans l'âme du *Fragmentiste*, se répète au dix-neuvième siècle, chez tous ceux qui pensent. L'éternité des peines est le premier dogme qu'ils abandonnent, parce qu'ils ne peuvent plus y croire. Et le premier pas fait hors du christianisme traditionnel, entraîne fatalement la désertion entière. Voilà pourquoi l'orthodoxie s'attache avec l'énergie du désespoir à cette croyance terrible. Vains efforts! Elle-même s'en effraie, nous serions tenté de dire qu'elle n'y croit plus. Il est certain que bien des fidèles refusent obstinément d'ajouter foi aux feux éternels de l'enfer. Et les défenseurs mêmes de l'orthodoxie font toutes les concessions que l'immutabilité du dogme leur permet de faire. Mais il n'y a point de concessions qui tiennent. Qu'importe que l'on élargisse le ciel? qu'importe que l'on renverse la proposition fameuse qu'il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus? On a beau diminuer le nombre des damnés; quand il n'en resterait qu'un seul, cette seule victime

(1) *Strauss*, Reimarus, pag. 33 et suiv.

d'une vengeance implacable protesterait contre le Dieu de l'orthodoxie, et sa protestation l'emporterait sur un dogme qui fait haïr Dieu au lieu de le faire aimer.

Nous savons maintenant pourquoi Reimarus déserta le christianisme orthodoxe ; c'est que ni son intelligence ni son cœur n'y trouvaient de satisfaction. Les orthodoxes modernes font semblant de dédaigner les attaques du *Fragmentiste* : il est dépassé, disent-ils, ce qu'il a écrit contre le christianisme n'est plus que de l'histoire (1). Demandons à ces fiers orthodoxes, ce qu'il y a de dépassé dans la doctrine de Reimarus. Est-ce son point de départ? Les orthodoxes croient-ils à la Trinité? Sont-ils bien sûrs de croire aux feux éternels de l'enfer? S'ils n'y croient point, ils sont hors du christianisme traditionnel, aussi bien que Reimarus. La seule différence entre eux et le *Fragmentiste*, c'est que le libre penseur du dix-huitième siècle sait qu'il est éveillé, il ouvre les yeux et il dit ce qu'il voit avec une franchise admirable; tandis que nos orthodoxes sont dans un état qui n'est ni le sommeil, ni la veille ; pour mieux dire, ils voudraient continuer à dormir, et ils ne le peuvent pas.

Le seul argument que les apologistes aux abois trouvent à opposer aux attaques des libres penseurs, c'est que Jésus-Christ s'est dit Dieu. Dieu ou imposteur, voilà le dilemme terrible dans lequel ils cherchent à emprisonner les adversaires de la Révélation. Si l'on avait adressé l'objection à notre *Fragmentiste*, il aurait répondu hardiment : « Tant pis pour la révélation, l'alternative serait terrible pour elle et non pour la libre pensée. Comme il est impossible que le même être soit tout ensemble créateur et créature, il ne resterait qu'à dire qu'il est imposteur. » Mais est-il bien vrai que Jésus-Christ ait affirmé qu'il est Dieu? Dans l'Ecriture sainte, il est appelé ordinairement Fils de l'homme, rarement Fils de Dieu. Admettons qu'il se soit appelé Fils de Dieu. En va-t-il résulter qu'il est la seconde personne de la Trinité? Alors il faudrait dire aussi que le peuple juif est la seconde personne de la Trinité, car il est appelé Fils de Dieu dans les livres saints. David

(1) *Herzog*, Real-Encyclopædie für protestantische Theologie und Kirche, t. IV, au mot *Fragmente Wolfenbüttler*. — *Guhrauer*, Lessings Leben und Werke, t. II, 2, pag. 158.

et Salomon seront aussi des dieux; car ils portent le même titre. Ce qui prouve que les Juifs n'attachaient pas l'idée de divinité à la dénomination de Fils de Dieu, c'est qu'ils donnaient ce nom au Messie, et cependant dans leur croyance, le Messie n'était qu'un prophète. Reimarus, une des natures les plus vraies que nous connaissions, avoue qu'il y a dans les discours que les Évangélistes prêtent à Jésus-Christ des expressions, des tours de phrase, qui semblent marquer, dans celui qui les emploie, la conscience d'une nature supérieure à l'humanité. Est-ce à dire que Jésus se soit cru Dieu? Tout ce qu'il est permis d'affirmer, c'est qu'il se croyait le Messie. Or, dans l'opinion des Juifs, le Messie était supérieur à tous les prophètes. Investi d'une mission divine, Jésus-Christ ne pouvait-il pas croire qu'il était avec Dieu dans une relation plus intime que le reste des hommes? Après tout, nous ignorons ce que Jésus-Christ pensait, car les Évangiles rapportent ses paroles, non telles qu'il les prononça, pas même telles que les entendirent ses premiers disciples, mais telles que la tradition les recueillit, tradition intéressée à faire remonter jusqu'à Jésus-Christ l'idée que les fidèles ne tardèrent pas à concevoir de celui qui les avait appelés à une vie nouvelle.

Ce que nous disons des Évangiles, est vrai des synoptiques. On sait que saint Jean débute par identifier le Christ avec le Verbe, ce qui conduisit les pères de Nicée à l'identifier avec Dieu. Au dix-huitième siècle, la critique venait de naître, elle ne s'était pas encore attaquée à l'authenticité des Évangiles. Aujourd'hui, l'on écarte le témoignage de saint Jean, parce que l'auteur de l'Évangile qui porte son nom, n'est point l'apôtre. Et même en acceptant l'Évangile de saint Jean, comme écrit par l'apôtre, il n'est rien moins que décisif sur la divinité du Christ. Les discours qu'il met dans sa bouche n'ont certes pas été prononcés par le Fils de l'Homme, à moins de supposer qu'il ait parlé pour ne pas se faire comprendre. C'est un système théologique que saint Jean expose, dit Reimarus, ce n'est pas un récit de faits et de paroles. La remarque est si juste, que ceux-là mêmes qui maintiennent l'authenticité de l'Évangile, font bon marché des interminables discours qui s'y trouvent. Le *Fragmentiste* ajoute que ces discours n'ont pas la portée que l'orthodoxie leur donne. Quand le Christ dit qu'il est un avec son Père, cela doit s'entendre de l'unité de

volonté et non de l'unité d'essence. Quand il parle de sa préexistence, il faut se rappeler que les juifs croyaient à la préexistence du Messie en ce sens qu'il était prédestiné par Dieu à être le libérateur du peuple élu. Enfin, même en prenant au pied de la lettre tout ce que dit saint Jean, on fait, il est vrai, de Jésus, un être divin, mais il n'est pas encore le Fils coéternel avec le Père. Le dilemme des orthodoxes n'est donc pas aussi terrible qu'il en a l'air (1).

Si Jésus-Christ n'est pas Dieu, il n'y a plus de révélation miraculeuse. Jadis les orthodoxes croyaient triompher, en citant les miracles et les prophéties. Au dix-septième siècle, cette preuve paraissait décisive. Au dix-huitième, elle était ruinée par les attaques des déistes. Il y a des prophéties messianiques, mais du Messie au Fils de Dieu, comme l'orthodoxie l'entend, il y a un abîme. Si Dieu voulait annoncer l'incarnation de son Fils par des prophètes, il aurait dû le faire en termes assez clairs pour qu'on ne pût point se méprendre sur le sens des prophéties; car il ne s'agissait pas seulement de prédire un fait, il s'agissait d'un miracle qui devait devenir la condition du salut pour tout le genre humain. Or, les prophéties sont tellement obscures que les Juifs auxquels elles s'adressaient avant tout, ne les comprirent pas, et que les chrétiens, même ceux qui ont la foi, ne peuvent les comprendre. Reimarus demande qui peut trouver une prophétie de la venue du Christ et de sa divinité dans ce que l'on appelle le *Protévangile?* La semence de la femme qui écrasera la semence du serpent, doit signifier que Jésus est le Fils de Dieu, et le sauveur du genre humain! Comment les Juifs auraient-ils compris que cela veut dire que le Christ naîtra d'une Vierge, et qu'il souffrira la mort pour les hommes, alors que nous chrétiens, auxquels on apprend ces choses dès notre enfance, nous ne parvenons pas à les trouver dans les textes de l'Écriture sainte (1)? Qu'est-ce que l'honnête Reimarus aurait dit, s'il avait vécu au dix-neuvième siècle? Cette fameuse prédiction ne prouve pas seulement l'incarnation du Fils de Dieu, elle prouve encore la conception immaculée de la très sainte Vierge; et il faut croire cela sous peine de damnation éternelle! Pour le coup, le *Fragmentiste* se serait écrié : Qui prouve

(1) *Strauss*, Reimarus, pag. 202-205.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 157.

trop, ne prouve rien. A force de vouloir donner la foi aux hommes on les rend incrédules.

C'est ce qui arriva à Reimarus. On lui avait appris que Jésus-Christ se disait et se croyait Dieu. Preuve, disait-on, qu'à chaque pas, il cite les prophètes qui ont prédit sa venue, son incarnation, son sacrifice et sa résurrection. Quand le *Fragmentiste* examina ces prétendues prophéties, il se convainquit qu'il n'y en avait pas une seule qui s'appliquât à la personne du Christ ni aux circonstances de sa vie. Que devait-il penser de ce Fils de Dieu qui citait à faux de prétendues prédictions, pour faire croire à sa divinité? Ou le Christ avait mal compris les livres saints, et alors il avait mauvaise grâce de se dire le Fils de Dieu; ou il savait à quoi s'en tenir sur sa divinité et sur les prophéties messianiques, mais il trouva bon d'exploiter la crédulité populaire à son profit. Si Reimarus est conduit à faire ces suppositions injurieuses, à qui faut-il s'en prendre, sinon au zèle de l'orthodoxie?

Les miracles, ce second fondement, comme dit Pascal, produisent la même impression sur ceux qui ont leurs cinq sens et qui en font usage. On les allègue pour prouver la mission divine de celui qui les accomplit. En y regardant attentivement, le *Fragmentiste* conçoit toutes sortes de doutes. Jésus fait des miracles, et il défend de les publier; il veut donc que le monde les ignore, et cependant ces prodiges doivent établir sa divinité, et si le monde n'y croit pas, le monde sera damné. N'est-il pas permis de suspecter ces miracles? Celui-là même qui joue le rôle de thaumaturge, craignait qu'on ne les examinât de près. Ce qui augmente le soupçon, c'est qu'il ne fait ses miracles qu'en présence de la foule ignorante, toujours disposée à croire l'impossible; il se garde bien d'en faire quand il est en présence d'hommes instruits, tels qu'étaient les pharisiens et les scribes. Les Évangélistes mêmes avouent qu'il ne parvint pas à faire des miracles à Nazareth, son lieu natal, à cause de l'incrédulité de ses compatriotes. Voilà qui est singulier, dit Reimarus. Je croyais que les miracles se faisaient *pour que l'on crût en Jésus-Christ;* il paraît qu'ils se sont faits *parce qu'on croyait en lui;* que l'on me dise alors à quoi ils étaient bon! Le *Fragmentiste* devient de plus en plus soupçonneux. Si Jésus ne fit point de miracle au milieu des siens, c'est que sans doute on connaissait ses compères; voilà pourquoi ses frères

mêmes ne crurent pas en lui. Que sont après tout les choses merveilleuses que l'on rapporte de lui ? Des cures ; il guérit des aveugles et des boiteux, des sourds et des muets, des fous et des possédés, tous gens sujets à caution, et dont les maladies pouvaient très bien être simulées. Que dis-je ? la possession n'est-elle pas un mal imaginaire ? Qui donc croit encore que Jésus ait chassé sept démons, ni plus ni moins, du corps de Marie Madeleine, et une autre fois toute une légion, qui entrèrent dans un troupeau de porcs, lesquels porcs endiablés se jetèrent à l'eau ? Si les exorcismes sont des niaiseries, pouvons-nous attacher plus de foi à tout le reste ? On dit que les contemporains, témoins oculaires, y ajoutèrent foi. Le grand miracle que cette foi ! La possession était la maladie à la mode chez les juifs ; tout le monde se mêlait d'exorciser. Cela prouve que l'ignorance et la crédulité étaient générales. Est-ce que par hasard la possession deviendrait un mal réel, parce que les masses superstitieuses croient aux diables qui entrent dans le corps des hommes et des animaux (1) !

On voit comment l'orthodoxie pousse à l'incrédulité. Ceux qui s'en prennent à la libre pensée ont tort. Strauss est un libre penseur plus décidé que Reimarus. Cependant l'auteur de *la Vie de Jésus* défend la mémoire du Christ contre les soupçons avilissants du *Fragmentiste*. Celui-ci est un homme du dix-huitième siècle : il vivait au milieu de l'orthodoxie, il subissait en frémissant le joug que la superstition imposait à la libre pensée. Telle était la servitude sous laquelle il gémissait, qu'il n'osa publier ses attaques contre le christianisme ; à peine deux ou trois personnes en eurent-elles connaissance. L'esclave se dédommagea dans la solitude de son cabinet. De même qu'en France, sous le régime de la censure, les écrits irréligieux dépassaient toutes les bornes de l'impiété, de même le despotisme de l'orthodoxie protestante poussa Reimarus aux excès de sa critique soupçonneuse. Au dix-neuvième siècle, les fers qui enchaînent la raison sont brisés ; l'incrédulité est devenue un droit. Qu'en résulte-t-il ? C'est que les libres penseurs sont infiniment plus respectueux pour la religion et pour les révélateurs qu'on ne l'était au siècle dernier. Nous en citerons un curieux témoignage.

(1) *Strauss*, Reimarus, pag. 239, 242, 192.

Au début de sa carrière publique, Jésus-Christ rencontre Jean-Baptiste, l'ascète du désert dont l'orthodoxie a fait le précurseur du Fils de Dieu. L'entrevue des deux prophètes joue un rôle considérable dans la vie de Jésus. Jean-Baptiste salua le Christ et le glorifia ; il ne le connaissait point, dit saint Jean l'évangéliste ; c'est une voix du ciel qui lui révéla qu'il était en présence du Sauveur. Quoi ! s'écrie le *Fragmentiste*, Jean ne connaissait pas son proche parent Jésus ! Ne lit-on pas dans saint Mathieu, que l'ange Gabriel annonça à Marie la grossesse d'Élisabeth sa parente ? N'est-il pas dit que Marie alla voir Élisabeth ? Et deux cousins, nés l'un et l'autre dans des circonstances miraculeuses, seraient restés trente ans sans relations aucunes ! Ils ne se seraient jamais vus ! Chaque année le juifs allaient aux grandes fêtes en famille, et deux proches parents du même âge ne se seraient point rencontrés ! Quoi ! Jean-Baptiste ne connaît pas Jésus, et à peine l'aperçoit-il, qu'il s'écrie : « C'est toi qui dois me donner le baptême, et tu viens à moi pour être baptisé ! » Il le connaissait donc. S'il le connaissait, qu'avait-il besoin d'une nouvelle révélation ? et pourquoi fit-il semblant de ne pas le connaître ? La scène, répond le *Fragmentiste*, était arrangée d'avance entre les deux cousins, ils jouèrent la comédie, chacun au profit de son ambition. Que penser d'un révélateur qui dès ses premiers pas fait des tours de passe-passe pour en imposer au peuple ? Affreux soupçon qui fait de Jésus-Christ un imposteur, et qui poursuit Reimarus dans toutes les attaques qu'il dirige contre le christianisme traditionnel.

Écoutons maintenant l'apologie de Strauss. Il demande à Reimarus d'où il sait que Jean-Baptiste prétendit ne pas connaître le Christ. C'est le quatrième Évangile qui le dit. Mais qu'est-ce que ce quatrième Évangile a de commun avec le premier ? OEuvre d'un platonicien du deuxième siècle, il a sa doctrine particulière sur la personne et sur la mission de Jésus. L'Évangile de saint Mathieu, écrit au premier siècle, ne peut pas être interprété par celui de saint Jean. Ils parlent l'un et l'autre de l'entrevue de Jean-Baptiste et de Jésus-Christ, mais chacun l'apprécie à sa façon. Saint Mathieu ne dit pas que Jean ne connaissait point Jésus ; pourquoi donc le lui faire dire, parce que cela est écrit dans saint Jean (1) ?

(1) *Strauss*, Reimarus, pag. 189-191.

Nous répondrons, pour l'excuse du *Fragmentiste*, que ce n'est pas lui qui a imaginé cette confusion, qu'elle est l'œuvre de l'orthodoxie. Celle-ci enseigne que le Saint-Esprit a dicté les Évangiles ; ils ont donc tous le même auteur, et un auteur qui ne peut pas se tromper, puisque c'est Dieu. Ainsi c'est Dieu qui dit qne Jean-Baptiste ne connaissait point Jésus, et c'est aussi Dieu qui dit qu'il le connaissait. C'est donc Dieu qui discrédite son envoyé, son Fils ! Voilà à quoi aboutit l'orthodoxie. A faire passer Jésus-Christ pour un imposteur.

L'affreuse idée qui transforme Moïse, Jésus-Christ et Mahomet en trois imposteurs prit naissance au moyen âge ; au dix-huitième siècle il parut un livre portant ce titre (1). C'était l'opinion non seulement de l'obscur écrivain qui lança cette insulte aux grandes figures que l'humanité vénère, mais de tous les libres penseurs, Tous, avec plus ou moins de franchise, disaient que les religions avaient été fondées par l'ambition aidée de la fraude. C'était dégrader l'humanité tout ensemble et les révélateurs ; car s'il y a eu quelques fripons pour inventer les superstitions, il doit s'en trouver un plus grand nombre pour les répandre et les exploiter ; et si, depuis que le monde existe, les hommes se laissent duper par quelques fourbes, il faut avouer qu'ils méritent leur destinée. Qui a inventé cette horrible accusation, et pourquoi a-t-elle trouvé faveur au dernier siècle ? C'est à l'époque où le catholicisme dominait en maître absolu sur les âmes, que l'idée des trois imposteurs surgit ; on l'attribue à un empereur incrédule, à Frédéric II, qui lutta toute sa vie contre la tyrannie de l'Église. C'est le cri d'un libre penseur que l'on tient dans les fers, cri de révolte. Le cri ne fut point étouffé par les chants de triomphe de l'Église, ni par le sang des Hohenstaufen qui coula sur l'échafaud. Plus l'Église devint puissante, et plus la haine qu'elle soulevait s'envenima. Tous les libres penseurs finirent par être de l'avis de Frédéric II. Qui est le vrai coupable ? Le tyran qui opprime ou l'esclave qui s'insurge ? Il y a plus. Les orthodoxes se sont toujours plû à déverser l'insulte et l'outrage sur Mahomet. De quel droit le traitaient-ils d'imposteur ? A leurs yeux, il n'y avait qu'une seule vraie religion,

(1) Voyez mes *Etudes sur la papauté et l'empire* et *sur la philosophie du dix-huitième siècle.*

toutes les autres devaient donc être l'œuvre de la fraude. Nous ne nions pas la fraude, dirent les philosophes du dernier siècle, mais nous la découvrons partout, chez les juifs et les chrétiens, aussi bien que chez les mahométans. Donc toute religion est imposture, et tout révélateur est un fourbe.

C'est donc à l'orthodoxie et à ses excès que l'on doit l'incrédulité du dix-huitième siècle. Si la religion est respectée aujourd'hui, si le christianisme est glorifié, si Jésus-Christ est exalté comme la plus grande figure de l'histoire, à qui en faut-il faire honneur? Ce n'est certes pas aux orthodoxes, ni aux réactionnaires protestants; c'est aux libres penseurs. Oui, ceux-là mêmes qui au dernier siècle poursuivaient le christianime et Jésus-Christ de leurs outrages, ont inauguré une ère nouvelle, ère de liberté et de justice. Depuis que l'on n'est plus forcé de croire que toutes les observances légales du mosaïsme sont dictées par Dieu, l'on a repris goût à l'Écriture sainte comme à un des grands monuments de l'esprit humain, et on admire Moïse qui a su éterniser ses institutions. Jésus-Christ n'est plus un imposteur, c'est un organe de l'esprit divin qui anime l'humanité, le plus grand de tous les révélateurs. La révélation aussi n'est plus flétrie comme une œuvre de mensonge et de duperie, depuis que l'on n'est plus tenu de croire que Jésus-Christ est né d'une vierge, et que sa mère a été conçue immaculée. Nous croyons à une révélation permanente de Dieu dans l'humanité, et nous révérons ceux que Dieu choisit pour ses organes. Tel est l'immense bienfait que nous devons à la libre pensée, dans le domaine de la religion. En apparence, elle en était l'ennemie acharnée; en réalité, elle la remit en honneur. Si la religion pouvait périr, elle périrait par les mains de l'orthodoxie.

§ 3. Semler, le piétiste libéral

I

Malheur à ceux qui les premiers désertent les sentiers battus de la tradition pour s'élancer dans les voies de l'avenir! Le dix-huitième siècle n'était plus chrétien : nous parlons des penseurs, e

c'est la pensée qui gouverne le monde. Mais il faut des siècles pour répandre la lumière de la raison. Les Églises protestantes étaient encore tout entières orthodoxes, ainsi que les facultés de théologie qui préparaient les futurs pasteurs à leur ministère. Les théologiens ne s'inquiétaient pas trop des attaques de la philosophie. Il était entendu que les philosophes, engeance de Satan, iraient rejoindre leur père, et qu'ils expieraient leur témérité dans des tourments sans fin. Cela consolait les orthodoxes. Mais leur fureur ne connut plus de bornes, quand la libre pensée pénétra dans leur propre camp. Rien n'est contagieux comme la pensée, et contre cette contagion il n'y a pas de cordon sanitaire qui serve. Qui aurait cru qu'un théologien élevé par les piétistes, et qui resta un pieux chrétien pendant toute sa vie, inaugurerait le règne du libéralisme protestant? Le mot même date de Semler. Il publia en latin un guide ou une méthode pour enseigner la doctrine chrétienne dans un esprit *libéral* (1). Les orthodoxes jetèrent des hauts cris, au mot de *liberté*, et la chose ne fut pas plus de leur goût; ils traitèrent Semler de socinien, de matérialiste et d'indifférentiste. On croirait entendre le pape. Le candide Semler crut qu'on l'avait mal compris; il écrivit un gros volume de 700 pages pour expliquer et développer sa pensée (2). Il ne se doutait pas que le mot seul de *liberté*, sur le titre d'un ouvrage théologique, était une déclaration de guerre à la théologie traditionnelle.

Il y eut un débordement d'injures, de calomnies, de dénonciations contre le pieux théologien. Assistons un instant à cet orage. Un critique orthodoxe déclara que Semler ne pouvait pas être compté parmi les hérétiques, par la raison qu'il avait cessé d'être chrétien (3). Voilà l'orthodoxie dans toute la naïveté de ses absurdes prétentions : celui qui ne croit pas à tout ce qui se trouve dans son catéchisme est un païen et un publicain. Donc Semler était convaincu de détruire le christianisme. Un de ces zélés orthodoxes, professeur à l'université, adressa au *corps évan-*

(1) « Institutio ad doctrinam christianam *liberaliter* discendam. »

(2) Versuch einer *freiern* theologischen Lehrart, zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buchs. (Halle, 1777.)

(3) *Semler*, Erklærung über einige neue theologische Aufgaben, Censuren und Klagen, pag. 308 et suiv.

gélique une pétition de 168 pages pour dénoncer les théologiens libres penseurs : « Dans dix ans, s'écriait-il, tout au plus dans vingt, il n'y aura plus de protestantisme, si on laisse faire ces *naturalistes.* » Il compare Semler à un incendiaire, parce qu'il prêche la tolérance : « Il est pire, dit-il, car les incendiaires commettent leurs crimes à l'ombre, tandis que Semler étale ses crimes comme des vertus (1). » Le *corps évangélique* ne s'émut point de ces furibondes accusations. Alors les zélés se mirent eux-mêmes à l'œuvre; ils défendirent aux candidats de suivre les leçons de Semler, ils organisèrent un système d'inquisition pour découvrir ceux qui partageaient ses erreurs, et ils les exclurent du saint ministère (2). Il va sans dire que les injures et les calomnies pleuvaient sur notre piétiste libéral. On connaît la haine des oints du Seigneur! Rien de plus odieux, que les imputations des orthodoxes. On accusait Semler de traiter l'histoire de Jésus-Christ de superstition ; on l'accusait de professer que la Bible était un tas de niaiseries, et que personne n'y croyait plus, à l'exception des sots (3).

Semler se défendit dans une apologie adressée à ses élèves. Il se plaint amèrement des mensonges débités par les orthodoxes. L'accuser, lui, d'être l'ennemi déclaré du christianisme, alors qu'il cherchait à ramener à la religion du Christ ceux qu'une étroite orthodoxie en éloignait chaque jour! Cependant telle est la puissance de la haine théologique, qu'aujourd'hui encore les orthodoxes poursuivent sa mémoire et vont jusqu'à suspecter sa moralité (4). Semler était une âme profondément religieuse, et même portée au mysticisme, comme il l'avoue dans son *Autobiographie*. Il y avait, au dix-huitième siècle, en Allemagne, comme en France, une secte de *naturalistes*, c'est à dire d'ennemis déclarés du christianisme; ils se moquaient de la sainteté de Semler et de son christianisme étroit. Notre théologien répond que ces railleries ne le touchent point : « Il préfère, dit-il, les larmes que lui donne sa foi à la gloire d'être libre penseur. Il ne tient pas à passer pour un de ces grands génies qui considèrent le christia-

(1) *Semler*, Erklærung, pag. 1-9.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 144 et suiv.
(3) *Idem*, *ibid.*, pag. 200, suiv., 24, suiv.
(4) *Saintes*, Histoire du rationalisme en Allemagne, 2e édition, pag. 157 et suiv.

nisme comme une religion dépassée, comme un préjugé ou un tissu de superstitions (1). » Semler, que l'on accusait de ruiner le christianisme, prit la défense du christianisme contre ses adversaires ; il écrivit une réfutation des *fragments d'un anonyme* (2). On sait que Lessing publia sous ce titre quelques extraits de l'ouvrage de Reimarus. A vrai dire, Semler était ennemi du christianisme théologique qui dominait encore dans les universités. On lui reprochait de prêcher un nouvel Évangile (3). Comparée à l'orthodoxie protestante, sa doctrine était en effet un christianisme nouveau, tant les orthodoxes s'étaient éloignés de la religion de Jésus-Christ ! C'est cette religion qui était celle de Semler.

L'autorité attachée aux livres saints était l'arche sainte du protestantisme officiel ; pour la mettre à l'abri de toute discussion, les théologiens imaginèrent le dogme de l'inspiration littérale. Tout est divin dans l'Écriture, même les points et les virgules. Comme d'habitude, l'orthodoxie outrée tourna contre la foi. Le moyen de croire que la Bible tout entière avait été dictée par le Saint-Esprit, mot pour mot, lettre pour lettre ! Semler demanda à ces fanatiques qui leur avait appris que l'Écriture fût l'œuvre du Saint-Esprit ? Les livres qui composent l'Ancien Testament n'étaient pas considérés comme inspirés par les Juifs. L'inspiration est une doctrine chrétienne. Mais fondée sur quoi ? Le Nouveau Testament se compose des paroles du Christ, d'une histoire de sa vie, et de quelques écrits de circonstances. Il n'y a pas un mot dans les Évangiles, il n'y a pas un mot dans les Épîtres d'où l'on puisse induire que leurs auteurs se crussent inspirés. « Examinez, dit saint Paul aux fidèles, et choisissez ce qu'il y a de mieux. » Il fait appel à leur raison et à leur conscience, il ne songe pas à se poser comme secrétaire de l'Esprit-Saint. Si Semler repousse l'inspiration littérale, ce n'est pas à dire qu'il nie l'inspiration des prophètes et des évangélistes ; mais il ne croit pas à l'inspiration d'une maxime, parce qu'elle est consignée dans l'Écriture, il y croit parce qu'elle répond à un besoin de son âme. Il y a dans les livres saints bien des choses qui choquent la raison et la conscience de Semler. Il

(1) *Semler's* Leben, von ihm selbst abgefasst, t. II, *Préface*.
(2) *Idem*, Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten (1780).
(3) *Idem*, Erklærung über einige theologische Aufgaben, pag. 248.

ne croit ni aux possessions ni à l'exorcisme; bien que les Évangiles soient remplis d'histoires de possédés, elles ne lui paraissent pas plus croyables pour cela. Est-ce qu'une superstition juive va devenir une vérité révélée, parce qu'elle se trouve dans l'Évangile? Puisque ces préjugés existaient chez les Juifs, il faut croire qu'ils répondaient à un besoin de leur âme; il peut encore y avoir des hommes que ces prodiges édifient. C'est leur affaire; mais qu'ils n'imposent pas leur manière de voir à tous les chrétiens; qu'ils laissent à chacun la liberté de choisir dans l'Écriture les livres qui donnent satisfaction à ses sentiments religieux (1).

Il y a un abîme entre le christianisme de Semler et celui des orthodoxes protestants. Ceux-ci, après avoir rejeté l'autorité de l'Église, se mirent à construire une autre autorité, tout aussi tyrannique, et plus étroite encore. Une autorité vivante peut à la rigueur s'accommoder aux exigences de l'esprit humain, et suivre, quoique de loin, ses progrès; tandis qu'un livre écrit il y a quelques mille ans, devient une chaîne intolérable, si l'on veut qu'à tout jamais les consciences subissent un joug pareil. Les orthodoxes oubliaient que les réformateurs avaient abandonné à chaque fidèle le soin d'interpréter la parole de Dieu. C'était faire appel à la conscience individuelle et la constituer juge de ce qui se trouvait écrit dans les livres saints; chacun s'en appropriait ce qui était en harmonie avec son intelligence et ses sentiments. C'est cet élément d'individualisme qui fait l'essence de la réforme, et que Semler remit en honneur. Les orthodoxes l'avaient oublié à ce point que leur doctrine n'était qu'un catholicisme inconséquent qui tôt ou tard devait être absorbé par le catholicisme logique qui trône à Rome; Semler et les protestants libéraux qui procèdent de lui, ont ouvert la voie qui seule peut sauver la réforme et par suite le christianisme.

II

Le *Fragmentiste* s'était acharné à démolir les prophéties et les miracles; il espérait qu'en ruinant les fondements du christianisme, il ruinerait l'édifice lui-même. Et il n'avait pas tort, si par

(1) *Semler*, Versuch einer freiern theologischen Lehrart, pag. 143, 241, 243, 247, 249.

christianisme on entend le catholicisme ou le protestantisme orthodoxe. Tous les orthodoxes ne disent-ils pas que si le Christ n'est point ressuscité, leur foi est vaine? Reimarus se mit donc à relever les mille contradictions et les mille impossibilités qui se trouvent dans les récits des évangélistes sur la résurrection. Le coup porta. En vain l'orthodoxie moderne a-t-elle tenté de défendre le miracle; plus elle veut approfondir un fait impossible, plus elle en démontre l'impossibilité. Si donc le christianisme tient à la résurrection, il faut dire que c'en est fait de la religion chrétienne. Voilà à quoi sert l'orthodoxie! Heureusement il y a un autre christianisme. Est-ce que par hasard les apôtres n'étaient pas chrétiens, du vivant de leur maître, alors qu'ils étaient loin de s'attendre à sa mort sur la croix, et qu'ils ne pouvaient pas même se douter de sa résurrection? Et jusque dans les premiers siècles du christianisme, ne s'est-il pas trouvé un évêque, qui compte parmi les pères de l'Église, Synésius, lequel déclara qu'il ne croyait pas à la résurrection? Peut-on dire qu'un fait extérieur, un miracle, soit l'essence du christianisme (1)?

Semler répond que les miracles et les prophéties sont de l'histoire, et de l'histoire juive. Il fallait aux Juifs des témoignages extérieurs pour croire; ils trouvèrent ces témoignages dans leurs livres saints et dans les guérisons miraculeuses opérées par le Christ. Mais qu'est-ce que nous avons de commun avec les Juifs? et que nous importent les motifs particuliers, nationaux pour ainsi dire, qui les engagèrent à croire ou à ne pas croire? Tout cela est de l'histoire ancienne (2). Pour nous, le christianisme ne consiste pas dans les prophéties de l'Ancien Testament, ni dans les miracles du Nouveau, il a une base plus solide, une base inébranlable, les besoins de notre âme auxquels la religion du Christ donne satisfaction. Les orthodoxes placent l'essence de la religion chrétienne dans quelques lambeaux de dogmes qu'ils empruntent au catholicisme et auxquels bientôt les enfants ne croiront plus. Tel n'est point l'avis de Semler. Il a lu dans les Évangiles que la loi de Jésus-Christ consiste à aimer Dieu et notre prochain; il y a

(1) *Semler*, Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, pag. 248.

(2) Voyez sur les miracles et les prophéties, le tome XIV de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.

lu que les hommes doivent tendre à la perfection, et que la perfection réside dans la sainteté de l'âme. Il s'en tient aux paroles du Christ, de préférence à tous les décrets des conciles et à tous les écrits des Pères. Et il a de bonnes raisons pour cela. Pourquoi l'Église attache-t-elle tant de prix à ce que les fidèles croient les dogmes qu'elle leur impose? Parce que ces dogmes sont le fondement de l'empire qu'elle exerce sur les âmes; si le Christ est Dieu, et si elle est l'Épouse du Christ, qui oserait lui résister? Si le prêtre, à sa volonté, fait descendre Dieu dans un morceau de pain, qui ne tomberait à ses pieds? Puisque les dogmes de l'orthodoxie sont si favorables à la domination de l'Église, n'est-il pas permis de supposer qu'ils ont été imaginés dans un intérêt d'ambition, bien plus que dans un intérêt de foi? De là ce christianisme extérieur, qui ressemble à une loi, à laquelle on doit obéir sous peine de vie en ce monde, et de damnation dans l'autre. C'est ce christianisme qui enchaîna les intelligences et les âmes jusqu'au seizième siècle. Les réformateurs appelèrent les fidèles à la liberté; ils la leur donnèrent en revenant au christianisme intérieur de Jésus-Christ, lequel ne prescrit pas l'obéissance, mais la sanctification de l'âme (1).

Quel est le vrai christianisme? Des protestants ne devraient pas faire cette question. Cependant on les voit aujourd'hui restaurer le christianisme traditionnel, dans sa forme la plus absurde, dans ses croyances les plus superstitieuses, afin de rétablir l'autorité de l'Église, car c'est l'autorité qui leur tient le plus à cœur. S'ils pouvaient avoir l'autorité sans les dogmes, ils feraient bon marché des dogmes. Les voilà donc occupés à remettre en honneur des croyances dont le dix-huitième siècle ne voulait plus. Demandons-leur avec Semler si, pour être chrétien, il faut croire que l'Ange Gabriel annonça à la sainte Vierge qu'elle allait concevoir par l'opération du Saint-Esprit? Faut-il, pour entrer dans le royaume des cieux, croire aux possédés et à la légion de diables que Jésus fit entrer dans un troupeau de porcs? Ou ne serait-il pas meilleur chrétien, celui qui, sans se soucier de l'ange Gabriel et des démons, ferait des efforts incessants pour son perfectionne-

(1) *Semler*, Zusætze zu Lord Barringtons Versuch über das Christenthum und den Deismus, pag. 250, 254-256, 261 et suiv.

ment moral? La religion est une vie et non une doctrine. Les apôtres prêchent aux Juifs et aux Gentils qu'ils doivent se convertir, s'ils veulent trouver place dans le royaume des cieux. Et qu'est-ce que cette conversion? Saint Paul dit-il aux Corinthiens et aux Romains : croyez à l'ange Gabriel? Leur dit-il : croyez aux possédés? Non, il leur dit : « Changez de sentiment; votre vie était extérieure, vous ne songiez pas à votre âme; il faut que la préoccupation de votre perfection morale devienne la grande affaire de votre vie, jusqu'à ce que vous soyez parfaits comme votre Père dans les cieux. » Le Christ n'a pas prêché une doctrine à ses disciples, il leur a prêché une vie sainte, et c'est sa vie sainte qui constitue toute sa prédication (1).

Voilà ce que Semler disait à son ami Lavater dans des conversations intimes sur la religion pratique. Il voulait que la religion fût *libre*. Aujourd'hui les orthodoxes exigent que la religion soit soumise à une autorité, à l'autorité d'un dogme et à l'autorité d'une Église. Nous demandons encore une fois quel est le vrai christianisme? Semler ne répudie pas le dogme traditionnel, il est croyant; sa profession de foi est en apparence celle de l'orthodoxie (2). Mais ce n'est qu'en apparence. Le dogme, comme la religion, est pour Semler quelque chose d'individuel, en ce sens que la doctrine est le moyen et non le but. Le but, c'est la sanctification de l'âme, et celle-là est l'œuvre de l'individu, chaque fidèle doit savoir quel est le meilleur moyen de l'acquérir; il peut prendre appui sur le dogme, et de préférence sur tel ou tel dogme, sur la grâce, par exemple, et la prédestination. Que d'hommes ont trouvé dans cette croyance un moyen d'édification, tandis que d'autres ont été repoussés par la croyance d'un salut accordé ou refusé, sans que notre volonté, sans que nos mérites ou nos démérites y soient pour rien! Qu'arriverait-il si l'on voulait imposer à tous les fidèles le dogme de la grâce et de la prédestination? C'est que loin de les rendre religieux, on les détournerait de la religion. Cela arrivait déjà au dix-huitième siècle, et plus l'orthodoxie deviendra exigeante, plus la désertion augmentera. Insis-

(1) *Semler*, Unterhaltungen mit Herrn Lavater uber die freie praktische Religion, pag. 126, 127, 89.

(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 99-101.

tons donc avec Semler, pour qu'on laisse une entière liberté aux fidèles, en fait de dogmes. Le salut étant une affaire individuelle, les voies par lesquelles on y arrive, doivent aussi varier d'un individu à l'autre (1). N'oublions pas que le sabbat est fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat.

Tel n'est pas l'avis des orthodoxes; intolérants par essence, on les a toujours vus et on les verra toujours imposer leurs dogmes comme condition de salut. L'ambition de dominer joue un grand rôle dans l'orthodoxie, mais il faut aussi tenir compte de l'aveuglement que produit la croyance d'une révélation miraculeuse. Quand on est bien persuadé que Dieu s'est incarné pour nous enseigner certains mystères et que le salut dépend de la foi à ces prétendues vérités, il est impossible de les abandonner à la libre appréciation des individus. Ce serait leur laisser la liberté de se damner. Reste à savoir s'il y a une révélation miraculeuse et si Dieu en s'incarnant a voulu nous imposer certains dogmes comme condition de salut. Les libres penseurs niaient la révélation, ils niaient encore que le dogme orthodoxe fût identique avec le christianisme. Voltaire disait que la théologie n'avait rien de commun avec la religion, et Semler est assez de cet avis (2). L'unité de dogme est une question d'Église bien plus qu'une question de religion. On conçoit que l'Église, qui est une société extérieure, ait certains caractères extérieurs qui la distinguent. Seulement quand il s'agit d'Églises protestantes, ces marques extérieures ne doivent pas être considérées comme une loi qui enchaîne la conscience des individus, sinon elles retourneraient au catholicisme, et le dogme deviendrait un instrument de domination. C'était bien là la prétention des Églises protestantes au dernier siècle. Sachons gré à Semler, de l'avoir combattue (3). Que les catholiques attachent le salut au dogme, cela se conçoit, puisque pour eux l'Église, dépositaire et organe du dogme, se confond avec Dieu. Mais on ne conçoit pas comment les protestants, qui prennent appui sur l'Écriture, peuvent identifier la religion et la théologie. Est-ce que Jésus-Christ dit : Croyez au péché originel et vous

(1) *Semler*, Versuch einer freiern theologischen Lehrart, pag. XI et 28.

(2) *Idem*, Unterhaltungen mit Herrn Lavater, pag. 185 et suiv.

(3) *Idem*, Zusætze zu Lord Barrington's Versuch über das Christenthum und den Deismus, pag. VII.

serez sauvé? Dit-il : croyez à ma divinité et vous serez sauvé? Dit-il : croyez à ma résurrection, et vous serez sauvé? Non, certes. Semler en conclut qu'il n'y a pas d'articles de foi fondamentaux en ce sens qu'ils soient nécessaires pour le salut. La *bonne nouvelle* est la prédication du perfectionnement moral : « Soyez parfaits comme votre père dans les cieux. » Tout ce que l'on appelle dogmes fondamentaux appartient à la théologie (1). Et la théologie ne vient pas de Dieu : ce sont des hommes qui ont formulé les dogmes. En veut-on la preuve? Ce que Dieu révèle est immuable comme la Divinité. En est-il ainsi des dogmes? Les catholiques, ces orthodoxes par excellence, le prétendent. Mais les réformateurs déjà ont accusé l'Église de variations, que dis-je? ils l'ont convaincue d'avoir forgé des dogmes. Une chose est certaine, c'est que les dogmes changent; la dogmatique du dix-huitième siècle n'est pas celle du seizième. De quel droit donc veut-on emprisonner les fidèles dans certaines croyances? et pourquoi s'obstine-t-on à confondre la religion qui est éternelle avec la théologie qui est essentiellement variable?

La Trinité est le fondement du christianisme dogmatique; elle figure dans toutes les confessions de foi du seizième siècle. Est-elle de l'essence du christianisme? est-ce une croyance nécessaire pour le salut? Semler le nie, et il a d'excellentes raisons pour cela, même en se plaçant au point de vue de l'orthodoxie. Si la foi à la Trinité, telle qu'elle a été formulée à Nicée, était de l'essence du christianisme, tous les chrétiens, depuis Jésus-Christ et ses apôtres, auraient dû croire qu'il y a trois personnes et que chacune de ces trois personnes est Dieu. Eh bien, que l'on ouvre les Évangiles et les Épîtres, que l'on parcoure les écrits des Pères de l'Église antérieurs au concile de Nicée ; l'on verra que les uns ne disent rien de la Trinité, dont ils ne connaissent pas même le nom, et que les autres enseignent le contraire de ce qui fut décrété à Nicée. Chose remarquable! C'est un savant jésuite, Petau, qui a établi ce fait, et il est incontestable (2). Quelle peut être l'autorité du dogme de la Trinité, en présence d'un pareil témoi-

(1) *Semler*, Letztes Glaubensbekenntniss, über natürliche und christliche Religion, pag. IX-XI et pag. 9.

(2) *Idem*, Lebensbeschreibung, Vorrede.

gnage? Il n'y en a cependant pas de plus fondamental. Si les évêques, si les saints des trois premiers siècles ont pu faire leur salut en croyant que le Fils est subordonné au Père, pourquoi devrions-nous croire, sous peine de damnation, qu'il est coéternel? Est-ce parce que trois cents évêques l'ont décidé ainsi à Nicée? Cela est un motif de croire pour l'Église catholique, intéressée à maintenir son infaillibilité; mais cela ne fait pas autorité pour les protestants. Les plus orthodoxes parmi les orthodoxes ne se disent liés que par l'Écriture; or, les livres saints, tout en parlant du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ne disent rien de ces personnes divines, ni de leur essence, ni de leurs rapports. Laissons donc à chaque fidèle la liberté de croire sur ces points ce qu'il veut, et ne transformons pas en condition de salut un dogme que Jésus-Christ et ses apôtres ainsi que toute la chrétienté primitive ignoraient (1).

Les orthodoxes modernes, malgré leur bonne volonté de croire tout ce qui a jamais été cru, ne parlent plus de la Trinité. C'est abandonner implicitement la divinité de Jésus-Christ, car c'est la divinité du Christ qui fut décrétée à Nicée, c'est sur la divinité du Christ que roulaient les violentes discussions entre les ariens et les orthodoxes. Ce qui n'était pas un dogme essentiel pour les premiers chrétiens, sera-t-il une condition de salut pour nous? Semler s'étonne que l'on ait confondu les débats théologiques sur la coéternité du Fils, sur les deux natures de Jésus-Christ, avec le christianisme. Il se fâche de ce que l'on veuille élever à la hauteur d'un dogme fondamental le bavardage des Grecs sur l'*omoousios* et les subtilités que les théologiens modernes ont bâties sur ce beau fondement (2). En effet, le *genre majestatique* serait digne de figurer, et en première ligne, parmi les niaiseries inventées par la scolastique. La *majesté divine* a été communiquée à la *chair* de l'homme-Dieu; dès lors nous devons adorer non seulement le Verbe incarné dans la chair, mais la chair elle-même; seulement gardez-vous bien d'adresser votre culte à la chair séparée du Verbe, vous seriez hérétique et damné. Adorer la chair du Christ,

(1) *Semler*, Lebensbeschreibung, t. II, pag. 341 et suiv.; — Versuch einer freiern theologischen Lehrart, pag. 294, 300, ss.; — Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, pag. 95.

(2) *Idem*, Lebensbeschreibung, t. II, pag. 273; — Versuch einer freiern theologischen Lehrart, pag. 408, 411, 419.

en elle-même, non séparée du Verbe, est une vérité orthodoxe, l'adorer en elle même, séparée du Verbe est une hérésie. Voilà le galimatias que la théologie a enté sur le dogme de Nicée. Et l'on veut que ce non-sens devienne une condition de salut (1)!

Semler appelle l'histoire à son aide. Qui a le premier parlé du Verbe et de son incarnation? L'Évangile de saint Jean. Or, pendant longtemps cet Évangile est resté inconnu, il faudrait dire plus, c'est qu'il ne fut écrit qu'au deuxième siècle. Les chrétiens primitifs ignoraient le mot même de Verbe; étaient-ils moins bons chrétiens pour cela? Semler en conclut que les débats des ariens et des catholiques n'avaient rien de commun avec le christianisme. C'était une question d'Église, et non de religion. On voulait une Église extérieure, et une confession de foi comme lien d'unité. Pourquoi les évêques tenaient-ils tant à cette unité extérieure? Est-ce dans l'intérêt du salut, ou dans l'intérêt de leur autorité? Question de domination! Que nous importent donc leurs décrets? Pour nous le christianisme ne consiste plus dans l'autorité de l'Église, évêques ou papes, il consiste dans le principe de moralité que Jésus-Christ a apporté au monde (2).

L'orthodoxie moderne fait l'impossible pour remettre en honneur le dogme, et surtout la divinité du Christ, ou du moins une quasi-divinité. Il lui faut un Sauveur à tout prix. Demandons à ces croyants s'ils croient encore, avec les Pères de l'Église, que Jésus-Christ a sauvé les hommes en les rachetant de la puissance du démon, et qu'il s'est donné lui-même comme rançon au diable. Voilà le dogme de la satisfaction dans son premier germe. Est-ce aussi le sentiment de nos orthodoxes? Il faut alors qu'ils reculent jusqu'au judaïsme, et qu'ils considèrent Dieu comme un être altéré de vengeance, qui ne peut être apaisé que par le sang de son Fils unique. Cette justice impitoyable soulève le cœur de Semler, et le dix-huitième siècle était de son avis. Non, ce n'est pas là le christianisme de Jésus-Christ. Il nous a sauvés, mais ce n'est pas de l'empire du diable, c'est en devenant le principe de notre régénération morale. Ce n'est pas le sang du Christ qui nous sauve,

(1) Sur le *Genus majestaticum*, voyez *Semler*, Versuch, pag. 126-129.

(2) *Semler*, Zusätze zu Lord Barrington's Versuch über das Christenthum, und den Deismus, pag. 226, 251-255.

conception barbare et digne d'un peuple barbare, c'est sa vie, si nous nous inspirons de sa charité et de sa confiance en Dieu. Il nous a appris que nous avons un Père dans les cieux; la bonté de ce Père donne aux pécheurs l'assurance de leur pardon, pourvu qu'ils aient la repentance et qu'ils se convertissent. Cela ne suffit-il pas pour être chrétien (1)?

III

Si la Trinité, si la divinité de Jésus-Christ ne sont pas des dogmes fondamentaux auxquels on soit tenu de croire pour être sauvé, il faut dire qu'il n'y a point d'articles de foi dans le sens que les orthodoxes y attachent. C'est bien là la pensée de Semler, telle qu'il l'a formulée dans sa profession de foi sur le christianisme et sur la religion naturelle (2). Il dit et il répète qu'autre chose est le dogme, autre chose la religion. Qui a formulé le dogme? Ce sont les conciles, ce n'est pas Jésus-Christ. Les conciles ont pu avoir de bonnes raisons pour cela; toujours est-il que la politique les a inspirés bien plus que le Saint-Esprit, l'intérêt de la domination ecclésiastique plus que le salut des âmes; ce que l'on pourrait dire de plus favorable, c'est que la chrétienté étant divisée en une multitude de sectes, les conciles ont voulu lui donner la force de l'unité (3). Est-ce à dire que les chrétiens qui suivaient d'autres sentiments cessèrent d'être chrétiens? Que les catholiques le disent, soit; les protestants ne peuvent certes pas le dire, puisqu'eux aussi s'écartent de l'unité de l'Église, et ne se croient pas liés par elle. Ils croient, au contraire, être meilleurs chrétiens que les catholiques. De quel droit, eux, hérétiques, refuseraient-ils le titre de chrétien à ceux que l'Église flétrit comme hérétiques (4)?

Semler n'hésite pas à regarder comme chrétiens les ariens, les

(1) *Semler*, Versuch einer freiern theologischen Lehrart, pag. 451 et suiv.; — *Letztes Glaubensbekenntniss*, pag. 166-168, 194-196.

(2) *Idem*, Letztes Glaubensbekenntniss, über natürliche und christliche Religion, pag. 226-255.

(3) *Idem*, Versuch einer freiern theologischen Lehrart, pag. 6-19; — *Letztes Glaubensbekenntniss*, pag. 171, 145-147.

(4) *Idem*, Lebensbeschreibung, t. II, pag. 166; — *Glaubensbekenntniss*, pag. 104; — *Versuch*, pag. 13.

sociniens, les unitairiens (1). Il va plus loin. Au dix-huitième siècle, il y avait une école moitié philosophique, moitié chrétienne, sous le nom de déistes. Les déistes anglais restèrent chrétiens, au moins de nom. En France, le déisme prit des allures plus libres. Voltaire ne se dit plus chrétien, il est cependant théiste, et il affirme que sa religion était celle de tous les honnêtes gens. Pour les orthodoxes, le nom de déiste était une injure qu'ils lançaient à leurs adversaires en les accusant de n'être plus chrétiens. On n'épargna pas cette imputation à Semler; l'accusation était calomnieuse, car Semler était un croyant. Que pensait-il des déistes? Il blâme les orthodoxes qui condamnaient les déistes, par cela seul qu'ils n'admettaient pas la révélation, telle que l'orthodoxie l'entendait. Faut-il les flétrir comme des incrédules, parce qu'ils ne croient point que le Verbe s'est incarné dans le sein d'une vierge? S'ils nient les miracles, s'ils nient la révélation surnaturelle, faut-il pour cela les qualifier d'incrédules, c'est à dire d'athées, de matérialistes? Singuliers athées que ceux qui prennent le nom de déistes, pour marquer qu'ils croient en Dieu! Est-ce que Dieu n'était qu'un mot pour eux? ou était-ce une vraie foi? Les premiers déistes furent les philosophes de Grèce et de Rome. Eh bien, que l'on ouvre leurs écrits, et l'on verra que Platon, Cicéron, Sénèque, parlent d'une inspiration de Dieu; on y lit que l'Esprit-Saint habite dans notre âme (2). Le langage est si chrétien, ainsi que la pensée, que les orthodoxes ont eu recours aux plus folles hypothèses pour expliquer l'étonnante analogie qui existe entre la philosophie et le christianisme. Preuve que les déistes ne sont pas aussi incrédules qu'on le prétend.

Pourquoi les déistes ne seraient-ils pas des chrétiens? Ils se séparent, il est vrai de l'Église protestante aussi bien que de l'Église catholique. Mais qu'importe? Les protestants aussi ne sont-ils pas séparés de l'Église? Les orthodoxes ne les accusent-ils pas d'avoir déchiré la robe sans couture de Jésus-Christ? Il n'y a que les catholiques romains qui puissent dire : hors de l'Église point de salut. Les protestants sont hors de l'Église, et ils espèrent néan-

(1) *Semler*, Letztes Glauben-bekenntniss, pag. 203, 208.

(2) *Idem*, Zusetze zu Lord Barrington's Versuch uber das Christenthum und den Deismus, pag. 7, 11.

moins être sauvés. N'en serait-il pas de même des déistes? Pour voir s'ils ont cessé d'être chrétiens, il faut voir en quoi consiste l'essence du christianisme. Ce n'est pas la foi à tel ou tel dogme. En effet, quel serait ce dogme essentiel? L'histoire nous apprend que le dogme se modifie sans cesse. Est-ce que les premiers chrétiens croyaient ce que croient les protestants orthodoxes? Les disciples du Christ, à commencer par les apôtres, croyaient à la fin prochaine du monde, au retour du Messie, à une nouvelle terre et à de nouveaux cieux. C'était là l'essence du christianisme, à leurs yeux. Et c'est si peu l'essence du christianisme pour les orthodoxes modernes, qu'ils s'évertuent, au contraire, à prouver que Jésus-Christ et les apôtres n'ont jamais prêché la fin du monde. Si donc le dogme était la marque du christianisme, il faudrait dire que les premiers chrétiens n'étaient pas orthodoxes, ou que les orthodoxes modernes ne sont pas chrétiens. Cela revient à dire que le dogme n'est pas l'essence du christianisme. Si un dogme quelconque faisait l'essence du christianisme, il en résulterait que tous les chrétiens devraient croire identiquement la même chose. Or, cela est une impossibilité radicale. Ils peuvent, à la rigueur, réciter la même formule de foi, mais chacun y attache un sens particulier; car la foi s'individualise nécessairement, chacun la comprenant selon le degré du développement intellectuel et moral qu'il a atteint. Une même foi n'est pas plus possible qu'une même langue; la foi n'est que le langage de l'âme (1).

Voilà des pensées qui nous conduisent loin de l'orthodoxie chrétienne. Les orthodoxes par excellence, les catholiques romains, disent : hors de l'Église pas de salut. Pour conserver un semblant d'orthodoxie, les protestants proclament que la foi est une nécessité pour le salut, sauf à disputer sur ce que c'est que la foi, et sur ce qu'il faut croire. C'est la croyance à une révélation miraculeuse qui a engendré cette orthodoxie étroite, intolérante et persécutrice. Si Dieu nous a révélé la vérité, il faut que tous nous y croyions; car il ne saurait y avoir plus d'une vérité : elle est universelle et immuable. Un pasteur, une foi, et un troupeau, tel est l'idéal de cette conception religieuse. Semler ne croit point que ce soient là les desseins de Dieu. Pour lui la foi est une chose

(1) *Semler*, Zusætze zu Lord Barrington's Versuch, pag. 14-18 et 27.

intérieure; c'est le lien entre la conscience et Dieu. A ce point de vue, il y a autant de religions que d'individus; ils peuvent se réunir pour adorer Dieu en commun, en réalité, chacun l'adore à sa façon. Dès lors, peu importe que l'on soit membre d'une Église ou non : c'est une chose tout à fait secondaire. Ceux qui sont en dehors de l'Église peuvent être aussi bons chrétiens que ceux qui sont dans l'Église. Semler va plus loin. Il dit qu'il y a des déistes qui sont meilleurs chrétiens que les orthodoxes. Il aurait pu dire que le meilleur moyen de n'être pas bon chrétien, c'est d'être orthodoxe. L'écueil de l'orthodoxie, c'est que les fidèles se croient sauvés par cela seul qu'il sont dans l'Église ou qu'ils professent la foi formulée dans une profession officielle. Avec cela ils peuvent se passer de charité, voire même de moralité. Les déistes n'ont pas la tâche aussi facile. Ils estiment que c'est en devenant parfaits comme leur Père dans les cieux qu'ils se sauveront. Leur vie entière est consacrée au travail du perfectionnement moral. Faut-il demander quel est l'idéal de Jésus-Christ, celui des orthodoxes, ou celui des déistes (1)?

Le christianisme dogmatique est une religion d'autorité; mauvaise religion, dit Semler. Il préfère la religion naturelle ou le déisme à un christianisme pareil. Et il n'a pas tort. Si la religion est en essence le perfectionnement moral, comment veut-on qu'une loi extérieure, une loi imposée ainsi que le serait une loi pénale, sauve les hommes? Conçoit-on que l'homme se perfectionne, quand il obéit en aveugle aux commandements de l'Église, ou quand il croit en aveugle à une confession de foi? Un automate en ferait autant. Il n'y a de perfectionnement que par le développement de nos facultés intellectuelles et morales, et ce travail suppose la liberté. Une foi d'autorité est une chose absurde; elle dresse les hommes, comme les jésuites ont dressé les Indiens du Paraguay, elle ne peut certes pas les élever à une moralité véritable. Nous demanderons de nouveau si c'est là le vrai christianisme? Non, certes. Les lois et les préceptes ne manquaient pas aux Juifs ni le zèle pour les observer. Pourquoi donc Jésus-Christ est-il venu? Il est venu affranchir les hommes de la servitude de la loi. Il a appelé au salut les Gentils aussi bien que les Juifs.

(1) *Semler*, Zusætze zu Lord Barrington's Versuch, pag. 110, 111, 116, 216, 217.

Qu'est-ce à dire? C'est que le salut ne consiste plus à pratiquer les lois prescrites par l'Église, il consiste à purifier l'âme, et à l'élever vers Dieu. Les Gentils peuvent donc faire leur salut aussi bien que les Juifs. C'est en ce sens que le christianisme s'adresse à tous les peuples, à toutes les races (1).

En définitive, le christianisme est une religion essentiellement morale, partant individuelle; il ne peut donc pas se formuler en une loi extérieure, immuable, telle qu'une profession de foi. Les décrets des conciles pouvaient convenir aux hommes du quatrième siècle, comme la confession d'Augsbourg aux protestants du seizième; mais par cela même ces formules ne conviennent plus aux fidèles du dix-huitième; elles ne disent plus rien à leur âme ni à leur intelligence, comment veut-on qu'elles servent à leur perfectionnement? La théologie, de même que toutes les sciences, change avec les progrès des idées et des sentiments; c'est donc chose absurde de vouloir imposer à l'humanité une loi invariable (2). Si la théologie est progressive, ne faut-il pas dire la même chose du christianisme, et de la religion en général? Semler prétend que non. On peut dire, en effet, que le christianisme est immuable en ce sens qu'il est un principe de perfectionnement moral. La parole de Jésus-Christ : soyez parfaits comme notre Père dans les cieux, sera vraie jusqu'à la fin des siècles. On peut dire encore que la perfection consiste à aimer Dieu et nos semblables. Mais là n'est pas la question. Reste à savoir ce qu'il faut entendre par l'amour de Dieu et de nos semblables, c'est à dire quelle est la voie du perfectionnement et quel en est le but. Sur ce point évidemment les sentiments des chrétiens ont varié. Dans les premiers siècles, ils s'abandonnèrent à un spiritualisme excessif, ce qui conduisit aux folies du monachisme. Les réformateurs répudièrent cette manière de concevoir la perfection évangélique. Ils inaugurèrent donc un nouvel idéal. Quel fut cet idéal? C'est ce que Herder va nous dire.

(1) *Semler*, Letztes Glaubensbekenntniss, über natürliche und christliche Religion, pag. 19, 73, 92.

(2) *Idem*, Letztes Glaubensbekenntniss, pag. 210 et suiv., 173; — Versuch einer freiern theologischen Lehrart. pag. 194.

§ 4. Herder. Le christianisme humain

I

Semler est une belle âme, mais un écrivain détestable. Il faut du courage pour le suivre dans ses phrases embarrassées, dédale de mots qui signifient parfois toute autre chose que ce que l'auteur leur fait dire. Quand on a lu ou essayé de lire Semler, on est heureux de faire connaissance avec Herder, théologien, bel esprit, poète, historien, philosophe, et homme d'imagination, littérateur avant tout. Le vague poétique dans lequel il se complaît, rend parfois sa pensée aussi insaisissable que celle de Semler; nous n'oserions pas préciser ce qu'il croyait, ni formuler sa profession de foi. Tel n'est pas notre objet. Sa profession de foi, comme celle de tous les penseurs libres du dix-huitième siècle, consistait précisément à n'en pas avoir. Par cela même il est devenu le représentant par excellence du libéralisme auquel est réservée la gloire de régénérer la religion chrétienne.

Le christianisme libéral n'est encore qu'à l'état de tendance; le mot même dit que c'est le sentiment de la liberté qui l'inspire. Plus de religion d'autorité, plus de dogmes formulés dans une confession de foi; tel est le cri de guerre des protestants libéraux. Telle est aussi la doctrine de Herder, si l'on peut appeler doctrine ce qui est l'absence d'une doctrine. Au dix-septième siècle, le dogme était l'objet d'un vif débat. Leibniz, le génie le plus universel dont le monde moderne s'honore, passa sa vie à discuter sur les croyances chrétiennes, tantôt avec Bossuet ou Arnauld, tantôt avec Bayle. Le dix-huitième siècle s'étonnait grandement de ces discussions qui lui semblaient oiseuses : « Nous lisons avec admiration, dit Herder, ce que le grand homme a écrit sur la Trinité, sur la présence réelle dans le sacrement de l'eucharistie, sur la grâce, sur le libre arbitre, sur l'éternité des peines, mais après avoir admiré son esprit subtil, nous nous demandons à quoi bon, et où aboutit toute cette subtilité. A quoi ont servi ces brillants duels du siècle précédent entre la foi et la raison? Il semblait à Herder et à ses contemporains que l'on s'était battu pour des chi-

mères. En effet, on avait supposé que les dogmes sur lesquels on disputait avec tant d'acharnement étaient consacrés par l'Écriture sainte. Or, il se trouve que l'Écriture, étudiée à la lumière de l'histoire et de la critique, ignore toutes les croyances que l'on avait crues révélées. Ceux-là mêmes qui prenaient part à ces discussions avouaient qu'il s'agissait de mystères, et que les mystères dépassent la raison humaine. Cela confond encore davantage la raison, dit Herder, que l'on ait tant parlé et tant écrit sur des choses que personne ne peut comprendre. Voilà pourquoi les disputes ont cessé. On s'est dit : pourquoi discuter? pourquoi avons-nous dépensé notre zèle, notre peine, nos veilles, notre temps, et trop souvent notre repos (1)? »

Le christianisme n'a pas toujours été un système de formules théologiques. Avant les conciles du quatrième siècle, c'était une philosophie libre. Clément d'Alexandrie et Origène philosophaient sur la religion, ils dogmatisaient même, mais librement, ils ne songeaient pas à damner ceux qui pensaient d'une manière différente. Est-ce que les Pères grecs valaient moins pour cela? C'est leur liberté d'esprit qui fait leur supériorité. Origène à lui seul a fait plus pour le christianisme que dix mille évêques et patriarches. Toutefois, il y avait un écueil dans le génie de la Grèce, c'était la manie des disputes philosophiques : les Grecs discutaient pour le plaisir de discuter. Quand cet esprit disputeur s'introduisit dans le christianisme, la religion du Christ dégénéra en sophistique. Malheureusement les sectes religieuses ne se bornèrent pas à discuter, elles voulurent dominer. De là des divisions dans l'État, des émeutes, des persécutions. Que d'hérésies et que de violences n'a pas suscitées le mot *Logos?* Il fallait la subtilité des Hellènes pour s'intéresser à ces incompréhensibles débats; il fallait même leur langue si riche, si variée, pour exprimer des idées tellement particulières à ceux qui les inventèrent qu'on n'a pas de termes dans les autres langues pour les rendre. Faut-il demander ce que la raison, ce que la foi ont gagné aux interminables discussions sur l'*omoousios* et l'*omoiousios*, sur les deux natures et les deux volontés de Jésus-Christ? On pourrait hardiment livrer aux

(1) *Herder*, Adrastea, Leibnitz. (*Sæmmtliche Werke*, t. XXXIV, pag. 8 et suiv., édit. de 1853.)

flammes tout ce qui a été écrit sur ces incompréhensibles matières, sans que ni la science ni le christianisme éprouvent le moindre dommage (1).

Le christianisme de Jésus-Christ ignore les dogmes et les mystères. C'est quand les Grecs mêlèrent leur philosophie à la religion, que tout devint mystère et dogme. On voulut, à toute force, trouver ces doctrines dans l'Écriture, même dans les livres saints des Juifs, bien qu'ils fussent complétement étrangers à cet ordre d'idées. Comme on y cherchait ce que l'on ne pouvait pas y trouver, il était inévitable qu'il y eût autant d'opinions que d'hommes. De là les innombrables sectes qui divisèrent le christianisme naissant. Pour mettre un terme à ces divisions qui menaçaient l'existence même de l'Église, on convoqua des conciles. Il y a de ces assemblées qui sont une honte pour le christianisme, une honte pour la saine raison. C'est l'orgueil et l'intolérance qui les réunirent; la discorde, la partialité, la grossièreté et la mauvaise foi y présidèrent, et, en définitive, la force, le pouvoir arbitraire du prince, le caprice de ses ennuques, la fraude ou même le hasard portèrent les décisions. Et ces décrets étaient censés inspirés par le Saint-Esprit! C'est ce qu'on appelle des vérités révélées qui doivent lier l'humanité jusqu'à la fin des siècles (2)!

On a comparé quelques-uns de ces synodes à des réunions de brigands. Tous méritent d'être flétris; car leurs décrets ont enchaîné l'esprit humain et l'ont empêché de découvrir la vérité. Des flots de sang coulèrent pendant des siècles, pour imposer les décrets des conciles à ceux que l'on persécutait comme hérétiques. Souvent les hommes les plus vertueux furent torturés, mis à mort, par la seule raison qu'ils ne partageaient pas les opinions consacrées par les conciles, opinions auxquelles les persécuteurs n'entendaient rien, pas plus que leurs victimes. Comme par une ironie du sort, ce furent les Barbares qui combattirent pour ou contre l'orthodoxie. Nous avons dit ailleurs que c'est grâce aux victoires des Franks, que l'orthodoxie romaine l'emporta sur l'arianisme. Faut-il s'en féliciter? Les bûchers dressés en perma-

(1) *Herder*, Ideen zur Geschichte der Menschheit, XVII, 3. (*Œuvres complètes*, t. XXX, pag. 64.)

(2) *Idem*, *ibid.*, XVII, 1. (T. XXX, pag. 44.)

nence contre l'hérésie, les croisades contre les hérétiques nous disent à quoi servit l'orthodoxie dans le monde occidental. Que dire de Constantinople? Le comte de Maistre, dans son orgueil d'orthodoxe, dit que l'empire de Byzance porte le nom de Bas-Empire pour la bassesse des passions qui y régnèrent. Herder, quoique chrétien, rend grâce aux Sarrasins d'avoir mis fin à ce honteux régime. Ils détruisirent, il est vrai, la religion chrétienne en Asie, en Afrique et dans l'empire grec; mais quel christianisme, grand Dieu, que celui qui attachait le salut à des formules théologiques sur la nature et la volonté du Christ, et qui oubliait entièrement la prédication morale de l'Évangile (1)!

Il y a une triste vérité dans l'acte d'accusation que Herder dresse contre le christianisme dogmatique. Le dogme, comme tel, n'est pas coupable de tous les excès flétris par le philosophe allemand. Les Grecs avaient leurs dogmes philosophiques et leurs sectes, et ils ne furent point intolérants ni persécuteurs. C'est dans la religion plutôt que dans le génie de la race hellénique qu'il faut chercher la cause de l'intolérance chrétienne. Nous avons dit et prouvé dans le cours de ces *Études* que c'est la croyance de la révélation miraculeuse, l'idée de Dieu se faisant homme qui a engendré la persécution (2). C'est là le dogme qu'il faut répudier, d'abord parce qu'il est faux, ensuite parce qu'il a servi à légitimer la violence et tous les abus de la force; et la même cause produirait les mêmes effets, si l'orthodoxie parvenait de nouveau à aveugler les intelligences et à vicier les âmes. Rendons grâces à ceux qui ont introduit la liberté dans un domaine, où jusque-là régnait la contrainte et l'odieuse persécution. Herder est un de ces libérateurs. Son influence est immense. Semler fut à peine lu par les théologiens de son temps, et aujourd'hui il n'est plus lu par personne. Tandis que les Allemands se nourrissent de Herder, comme ils se nourrissent de Schiller et de Goethe. Ce sont là leurs Pères de l'Église; ils ont contribué, en effet, à fonder une Église plus large que celle de Rome, une Église qui embrassera l'humanité entière, parce qu'elle est la religion de l'humanité.

(1) *Herder*, Ideen zur Geschichte der Menschheit, XVII, 3. (*Œuvres*, t. XXX, pag. 65 et suiv.)

(2) Voyez mes *Etudes sur le Christianisme, sur les Guerres de religion, sur la Révolution.* (2e série.)

II

Herder dit et répète que le christianisme est la religion de l'*humanité* (1). Ce mot joue un grand rôle dans sa doctrine. Il est très vague, et l'on peut y attacher bien des significations. Laissons la parole à l'écrivain allemand : « Nous sommes tous des êtres humains; l'humanité est le caractère de notre espèce, elle nous est innée. Mais nous n'en apportons, en naissant, que le germe, germe précieux qui a besoin d'être cultivé avec soin. Tel doit être le but de tous nos efforts. Nous ne pouvons pas avoir la prétention d'être anges, puisque notre mission est d'être hommes. C'est dans le développement du principe d'humanité que consiste notre essence divine. Tous les hommes que nous appelons grands ont contribué à le développer, les philosophes par leur enseignement, les législateurs par leurs lois, les poètes par leurs chants, les artistes par leurs œuvres, les citoyens par leurs actions. L'humanité est le dernier but, le terme idéal de nos efforts communs, elle est, en quelque sorte, l'art de notre espèce (2). »

Le sentiment de l'humanité se manifeste dès l'enfance des sociétés civiles. A voir les guerres incessantes qui déchiraient la Grèce pendant l'époque héroïque, et les passions brutales des héros, on dirait qu'il n'y avait dans les âmes ni pitié, ni commisération. La poésie, dit-on, vint révéler aux hommes des sentiments qui leur étaient étrangers. En réalité, les poètes s'inspirèrent de la nature humaine et de l'instinct de l'humanité qui en est inséparable; ils nous font sentir les maux de nos semblables, et nous commandent d'y porter remède (3). Les législateurs et les sages cherchèrent à sanctifier ce devoir. Ainsi la religion, à son berceau, est déjà un principe d'humanité; elle enseigne à secourir les faibles, elle étend la pitié jusqu'aux ennemis (4). La vraie religion est amour de l'humanité (5). C'est dire que le christianisme est par essence la religion de l'humanité. Jesus-Christ n'en con-

(1) *Herder*, Adrastea, Leibnitz (*Œuvres*, t. XXXIV, pag. 12.)
(2) *Idem*, Briefe zur Beforderung der Humanitæt, n° XXIV.
(3) *Idem*, uber die Humanitæt Homers in der Iliade.
(4) *Idem*, Briefe zur Beforderung der Humanitæt, XXV.
(5) *Idem*, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, IV, 6.

naissait pas d'autre; c'est l'humanité qu'il enseigne, c'est l'humanité qu'il pratique. On demande quelle est l'essence du christianisme. La voilà : c'est l'humanité. Pourquoi Jésus-Christ aimait-il à s'appeler le *Fils de l'homme?* Parce que pour lui le nom d'*homme* comprenait tout. Soyons hommes, et nous serons chrétiens (1).

En quel sens le christianisme est-il la religion de l'humanité? Ce n'est pas seulement en tant qu'il prêche la charité, c'est à dire la vertu de l'humanité dans sa plus haute expression. Ceci est la manière vulgaire d'entendre le christianisme, mais ce n'est pas là son caractère distinctif. Le bouddhisme aussi prêche la charité, avec plus d'abnégation peut-être, du moins avec un sacrifice plus absolu de toute individualité. Cependant la religion du Bouddha n'a point dépassé l'Asie, elle n'est jamais parvenue à entamer l'Occident; tandis que le christianisme a l'ambition de convertir le monde. Ce qui le rend propre à cette glorieuse destinée, c'est qu'il n'a rien de national, Il a répudié les entraves du mosaïsme, dont il procède; il n'est ni juif, ni grec, ni romain, il est la religion des hommes, comme tels. Il est vrai que le christianisme est devenu un principe de division, de lutte, de guerre, par l'opposition des fidèles contre les infidèles et des orthodoxes contre les hérétiques. Mais quelle est la source de cette hostilité? Ce n'est pas l'Évangile, c'est plutôt une déviation de l'esprit évangélique. La charité du Christ unit : le Samaritain est son frère, en dépit de la séparation que la croyance établit entre eux. Tandis que la foi révélée ou orthodoxe divise les hommes. Le vrai christianisme ne voit dans le genre humain qu'une seule famille; quand il régnera selon son véritable esprit, il réalisera l'unité humaine. En ce sens il est la religion de l'humanité (2).

La doctrine de Herder a encore un sens plus profond. S'il dit que le christianisme est la religion de l'humanité, s'il dit que toute vraie religion doit être religion de l'humanité, c'est que l'essence de la religion à ses yeux, c'est l'élément humain, et non le surnaturel. Nous avons dit bien des fois dans le cours de ces *Études*, que le christianisme, tel qu'il s'est développé dans les premiers siècles, était une religion de l'autre monde, et qu'il resta une re-

(1) *Herder*, über den Charakter der Menschheit, nos 29, 30. (*Œuvres*, t. XXX, pag. 327.
(2) *Idem*, vom Geist des Christenthums. (*Œuvres*, t. XI, pag. 92, 93.)

ligion de l'autre monde pendant le moyen âge. Quand les premiers chrétiens disaient qu'ils rendaient à César ce qui est à César, ils entendaient abandonner ce monde à César; ils espéraient une seconde venue de Jésus-Christ, un *autre* monde. L'opposition contre le monde actuel persista, alors même que l'on cessa de croire à la fin prochaine de toutes choses. Fuir le monde en s'enfermant dans un cloître, ou rester dans la société, mais en mourant au monde, auquel il ne laissait que son corps, telle fut toujours la marque du vrai chrétien. Etranger à la cité terrestre, sa patrie est la céleste Jérusalem; ce monde-ci n'est qu'un lieu de passage (1).

Cette religion d'un *autre monde* est profondément antipathique à Herder, comme elle l'était à tout le dix-huitième siècle, et ajoutons, comme elle l'est encore au dix-neuvième, en dépit de la réaction religieuse. Ce qui répugne le plus au philosophe allemand et à l'esprit moderne, c'est l'exaltation du célibat et de la virginité. Herder n'ose point en rapporter la première cause à Jésus-Christ, bien qu'il remarque que Jésus vécut dans le célibat et que la tradition lui donne une vierge pour mère. Il s'en prend aux Orientaux et surtout aux Egyptiens, naturellement enclins à la contemplation, à l'isolement et à une sorte d'oisiveté religieuse. Herder n'entend pas condamner cette tendance d'une manière absolue; il la flétrit en tant qu'on en fait une loi irrévocable, un joug servile ou un instrument politique. Partout, les cellules des moines et des religieuses furent des espèces de prisons, des geôles de piété, des écoles de barbarie, de vice et d'oppression, trop souvent de hideux repaires de débauches et d'infamies. Au dix-huitième siècle, le monachisme était en pleine décadence. Herder en parle comme d'une institution morte; il espère que les siècles éclairés en feront justice (2). En effet, la révolution les abolit, mais la réaction les ressuscita, preuve qu'il ne faut jamais cesser de lutter contre l'ignorance unie à la superstition. Reproduisons donc les anathèmes de Herder contre l'esprit monastique; il nous dira pourquoi il ne veut point d'une religion de l'*autre monde*.

(1) Voyez mon *Etude sur le christianisme*.

(2) *Herder*, Ideen zur Geschichte der Menschheit, XVII, 1, n° 6 (*Œuvres*, t. XXXI, pag. 47.)

« J'honore la solitude, cet asile de la méditation ; elle devient souvent la législatrice de la société, car elle convertit en principes et en utiles aliments l'expérience et les passions d'une vie tumultueuse. Je m'attendris encore sur cette douce solitude des âmes fatiguées, quand lasses du joug et de la persécution des hommes, elles trouvent en elles-mêmes le repos et le ciel. Mais que notre mépris n'en soit que plus grand pour cet isolement né de l'orgueil et de l'égoïsme qui, dédaignant la vie active, place le mérite dans la contemplation et la pénitence, se repaît de fantômes, et, loin d'éteindre les passions, fomente la plus vile de toutes, un indomptable et misérable orgueil. Malheureusement le christianisme servit d'excuse et presque de justification à ces égarements ; de simples conseils qui ne s'adressaient qu'au petit nombre, furent considérés comme des lois obligatoires pour tous, comme des conditions nécessaires au salut. Le Christ ne fut plus cherché que dans le désert. On s'imagina que le ciel ne devait appartenir qu'aux hommes qui dédaignaient d'être citoyens de la terre, qui repoussaient les dons les plus précieux de la nature humaine, raison, talents, amitié, sentiments sacrés de père, d'époux, de fils. Maudites soient les apologies que d'aveugles interprètes de l'Écriture ont faites avec tant d'imprudence et d'exagération du célibat, c'est à dire de la vie oisive et contemplative ! Maudites soient les fausses impressions qu'une éloquence fanatique fit sur la jeunesse ! elle servit à égarer et à bouleverser l'intelligence humaine pendant des siècles (1) ! »

Les moines furent les sages du christianisme ; et Dieu sait quelle sagesse ils pratiquaient ! C'était la perfection chrétienne, disait-on ; la perfection ressemblait singulièrement à une caricature. Le spiritualisme évangélique a quelque chose de grand jusque dans ses excès ; les moines trouvèrent moyen d'en faire une folie ; trop souvent leur prétendue perfection cachait une honteuse hypocrisie. Cela est inévitable, quand on quitte la réalité pour un ordre de chose imaginaire ; l'homme qui veut devenir un ange, ne parvient pas à devenir ange, et il cesse d'être homme. Soyons hommes, dit Herder, puisque telle est notre destinée. Voilà ce

(1) *Herder*, Ideen zur Geschichte der Menschheit, XVII, 3. (*Œuvres*, t. XXXI. pag. 66 et suiv.)

qu'il entend par religion de l'humanité. Herder était pasteur : nous emprunterons quelque traits à ses sermons, pour montrer l'abîme qui existe entre une religion de l'autre monde et une religion de ce monde : « Les temps ne sont plus où l'on opposait le christianisme à toutes les occupations, à tous les états du siècle, comme quelque chose d'incompatible, d'inalliable ; on croyait qu'il fallait être fou aux yeux des hommes, pour être sage aux yeux de Dieu. Les temps sont passés où l'on montait tout vivant au ciel, en oubliant de vivre sur la terre, où pour devenir parfait on renonçait à tous les devoirs que la famille, que la société imposent. On était saint, mais on n'était que cela ; le saint n'était ni père, ni fils, ni ami, ni citoyen ; il passait sa vie dans un désert, ou derrière les murs d'un cloître, travaillant à son salut et oubliant ses semblables. Aujourd'hui, nous avons une idée toute différente du christianisme. Il nous paraît évident que la religion n'a rien d'inalliable avec aucune fonction sociale, ce n'est pas elle qui crée ces relations, et elle ne peut pas davantage les rompre ; elle doit les pénétrer, les inspirer, les sanctifier toutes, en épurant les mœurs, en ennoblissant le caractère. C'est Dieu qui nous fait naître dans telle famille, dans telle patrie, dans telle condition ; c'est Dieu qui nous impose les devoirs que ces relations engendrent ; c'est donc honorer Dieu que de les observer. Le chrétien le plus parfait est celui qui remplit avec le plus de zèle, avec le plus d'abnégation sa mission d'homme (1). »

C'est dans son discours inaugural que Herder prononça ces belles paroles ; et il continua à prêcher ce christianisme humain. « On s'est fait une fausse idée de la religion du Christ, dit-il ; on en a fait une dévote qui fuit les hommes, on s'est imaginé qu'on ne pouvait être religieux que dans les églises, les déserts et les cellules. On dirait que la religion n'est faite que pour certains moments de notre vie, ceux que nous passons dans de certains lieux : c'est une religion du dimanche, et seulement de quelques heures du dimanche ; pendant le reste du temps nous n'avons que faire d'être religieux. Que ceux qui se font de la religion cette misérable idée, ouvrent les Évangiles, qu'ils suivent le Christ dans sa prédication et dans sa vie. Jésus est-il un moine ? un prêtre ? prêche-t-il

(1) *Herder*, Antrittsrede in Buckeburg. (*Œuvres*, t. V, pag. 154.)

dans les synagogues, les jours de sabbat? Il prêche tantôt sur la montagne, tantôt au bord d'un lac, selon qu'une occasion se présente. Le sentiment qu'il avait de Dieu, remplissait tout son être, c'était l'âme de sa vie ; sa joie c'était de faire toujours la volonté de son père. C'est ce même esprit qui anime ses disciples, qui respire dans leurs écrits et qui éclate dans leurs actions. Le christianisme n'est rien, s'il n'est tout; et il est tout, non pas en ce sens que le chrétien laisse là sa famille et ses occupations, pour contempler le Christ; il est tout en ce sens que dans ce qu'il fait, pense et dit, le chrétien doit être chrétien, c'est à dire imiter le Christ. Pouvons-nous vivre sans respirer les éléments vivifiants que Dieu a répandus dans l'atmosphère? Nous ne pouvons pas davantage vivre de la vie morale, être religieux sans nous inspirer à chaque instant de celui que Jésus appelle notre Père (1). »

Maintenant on comprendra pourquoi Herder demande que le christianisme soit une religion de ce monde. Il ne veut pas bannir Dieu du monde, comme le crient les orthodoxes; s'il veut séculariser la religion, c'est pour que la religion devienne une réalité vivante, pour qu'elle s'identifie avec notre vie. Il faut pour cela que notre existence terrestre soit un but tout ensemble et un moyen. Quand elle est exclusivement un moyen, elle s'efface et disparaît devant un autre monde. Herder ne nie pas cet autre monde, mais il ne veut pas que l'homme ait toujours et sans cesse les yeux fixés sur la vie future. Qu'est-ce en définitive que cette vie future, sinon la suite et la continuation de notre vie présente? Nous récolterons là ce que nous avons semé ici; mais pour semer, il faut labourer, cultiver le sol. Si on laissait là la charrue, pour s'abandonner à la contemplation de la récolte céleste, le temps de la récolte ne viendrait jamais. Est-ce à dire que l'homme doive toujours être courbé sur la charrue sans jamais élever ses yeux vers le ciel? Non, certes. Seulement il faut qu'il se garde de se forger un ciel imaginaire. Qu'il ne sacrifie pas la réalité de la vie à un avenir chimérique. Ce serait lui enlever le mobile du travail. L'homme ne se contente pas de l'espérance d'une vie à venir, il est invinciblement poussé à chercher le bonheur sur la terre où Dieu l'a placé. Montrez lui que ce bonheur consiste à développer

(1) *Herder*. Predigt gehalten zu Darmstadt. (*Œuvres*, t. V, pag. 264 et suiv.)

toutes ses facultés dans leur plus riche harmonie; en se rendant parfait comme son père dans les cieux, il se préparera en même temps à la vie future : plus il aura semé, plus il récoltera (1).

C'est parce que la religion chrétienne est une religion de l'autre monde que les hommes s'en sont éloignés; le seul moyen pour ramener la société au christianisme, c'est de le transformer, en l'identifiant avec la civilisation. Les catholiques mêmes ont compris que l'Église doit s'accommoder aux besoins, aux idées, aux sentiments de l'humanité, si elle ne veut périr; ils ont conseillé au pape de transiger. Pie IX leur a répondu qu'il ne transigerait pas. Les orthodoxes protestants rivalisent d'inintelligence avec le saint-père. Quand on leur dit que l'Église doit se réconcilier avec la civilisation, ils répondent que l'Église n'a rien de commun avec la science, qu'elle ne s'en mêle point, et que la science aussi est priée de ne point se mêler de l'Église; qu'après tout ce n'est pas à l'Église à se réconcilier avec la civilisation, que c'est à la civilisation à se réconcilier avec l'Église (2). S'il n'y avait d'autre christianisme que l'orthodoxie, il faudrait désespérer de l'avenir religieux de l'humanité. Sachons gré à Herder d'avoir inauguré un christianisme nouveau qui, loin d'être hostile à la civilisation, s'identifie avec elle.

Chose remarquable! La religion, dans son principe, se confondait avec la civilisation; c'est elle qui répandit les premiers germes des connaissances humaines parmi les peuples. Herder dit avec raison que les sciences ne furent d'abord qu'une sorte de tradition religieuse. Cela n'est pas seulement vrai des peuples primitifs; le même fait se produit chez les nations les plus éclairées de l'antiquité. « Les sciences des Égyptiens, dit Herder, et de tous les peuples de l'Orient, ainsi que la culture des Étrusques, des Grecs et des Romains, prirent naissance au sein des traditions religieuses et s'enveloppèrent de leurs voiles. La poésie et les arts, la musique et l'écriture, l'histoire et la physique, la métaphysique, l'astronomie et la chronologie, n'eurent pas d'autre origine... Nous aussi, hommes du nord, nous avons reçu nos sciences par

(1) *Herder*, uber den Charakter der Menschheit, n° 27, 28. (*Œuvres*, t. XXX pag. 326.)

(2) *Schenkel*, Allgemeine kirchliche Zeitung, 1866, pag. 648.

l'intermédiaire de la religion. Ainsi nous pouvons assurer hardiment que le monde doit les éléments principaux de sa civilisation aux traditions religieuses (1). »

Les orthodoxes disent également que l'Europe doit sa civilisation à l'Église. Comment se fait-il donc qu'il y a lutte aujourd'hui, guerre à mort entre la civilisation et le christianisme? Les orthodoxes s'en prennent à la Renaissance qui a paganisé la science, ils s'en prennent à la Réformation, ils s'en prennent à la philosophie qui a chassé Dieu de la société. Vaines déclamations! Qui ne voit que l'Église est en jeu, et son éternelle ambition? Elle toléra la science, aussi longtemps que la science consentit à jouer le rôle de servante; du jour où l'esprit humain rompit les fers avec lesquels on prétendait l'enchaîner à jamais, l'Église répudia la science et la flétrit, comme l'engeance de Satan. L'abîme est allé en s'élargissant. Si l'on ne parvient pas à le fermer, c'en est fait du christianisme. Pour les protestants, l'Église n'est plus un obstacle, puisqu'ils l'ont désertée. C'est l'idée d'une vérité révélée, immuable qui les arrête. Si les protestants revenaient au christianisme primitif, comme les réformateurs le voulaient, ils verraient que la religion ne recule pas devant le progrès; elle est au contraire l'instrument le plus actif du perfectionnement. A la voix de Jésus-Christ, ses disciples abandonnèrent une loi que Dieu lui-même avait déclarée éternelle : preuve que pour les hommes l'éternité est un mot vide de sens. Jamais il n'y eut une attente plus impatiente d'un renouvellement complet de l'humanité que dans les premiers temps du christianisme. On croyait que le monde actuel allait faire place à un monde nouveau, que les cieux mêmes changeraient, ainsi que les conditions de notre existence. Nous ne savons si les disciples ont bien compris leur maître. Toujours est-il que Jésus prêcha le royaume de Dieu; qu'il l'ait entendu d'un règne extérieur ou d'une révolution qui devait s'accomplir dans les âmes, en toute hypothèse, ce royaume de Dieu est une rénovation; elle ne s'est pas encore accomplie, mais elle doit s'accomplir. Herder en conclut que le progrès est de l'essence du

(1) *Herder*, Ideen zur Geschichte der Menschheit, IX, 5. (*OEuvres*, t. XXVIII, pag. 384.)

christianisme (1). C'est à cette condition que le christianisme peut s'allier avec la civilisation moderne.

§ 5. Les libres-penseurs

Nous aimons à citer les grands noms qui illustrent le protestantisme libéral. Ce n'est pas que nous attachions aux individus la même importance que les orthodoxes. Les catholiques croient qu'ils ont tout dit, quand ils ont cité Bossuet, saint Thomas, ou saint Augustin. Cela se conçoit ; ils vivent du passé, comme les riches qui vivent de l'héritage de leurs ancêtres : pauvres diables au fond, malgré leurs millions et leurs titres. Si l'on demandait à ces hommes d'un autre âge, où sont les génies que l'Église compte aujourd'hui dans ses rangs? On trouverait quelques rhéteurs, quelques pamphlétaires ; et on trouverait aussi que les penseurs ou les écrivains de génie qui lui appartenaient l'ont désertée. Les esprits éminents que l'humanité entoure de son admiration, ne sont après tout que les organes de leur temps. C'est comme tels que le libéralisme chrétien est fier de revendiquer à côté de Herder, deux écrivains qui à des titres divers ont exercé une influence profonde sur l'Allemagne, Lessing et Kant.

N° 1. *Lessing*

Lessing n'est pas un philosophe de profession, il est plutôt homme de lettres. Il n'est pas davantage enrôlé dans le camp antichrétien du dix-huitième siècle. Les rationalistes n'étaient pas plus de son goût que les orthodoxes ; dans son langage expressif, il compare l'orthodoxie à de l'eau sale, et le rationalisme à de l'eau de fumier (2). L'orthodoxie révoltait sa haute raison, et ce que l'on appelait le *christianisme raisonnable*, c'est à dire le plat rationalisme qui acceptait comme vrais tous les faits dits miraculeux, sauf à les expliquer de la manière la plus niaise, ce christianisme terre-à-terre répugnait à la délicatesse de son goût ; il n'y trou-

1) *Herder*, Adrastea. *Œuvres*, t. XXXIV, pag. 115.
2) *Lessing*, Lettre à son frère.

vait ni foi ni raison (1). Cela n'empêche pas que Lessing ne soit un libre penseur; il l'est dans la plus belle acception du mot. « Si Dieu, disait-il, m'offrait la vérité absolue, telle que lui seul la connaît, et s'il me permettait de choisir la recherche de la vérité, je prendrais de préférence la rude labeur par lequel on découvre une petite portion de vérité imparfaite, plutôt que la splendeur de la vérité divine. » Il n'y a point de parole plus belle, plus profonde. A quoi nous sert la vérité que nous ne découvrons pas nous-mêmes? Ce n'est pas une vérité pour nous, puisqu'elle nous est imposée par l'autorité, tandis qu'elle devrait sortir de notre conscience. Que dit-elle à notre intelligence? Rien, c'est une affaire de mémoire. Que dit-elle à notre âme? Moins encore. Mieux vaut une vérité imparfaite, mêlée d'erreurs, mais que nous avons trouvée à la sueur de notre front; celle-là sort de nos entrailles, et elle les remue. Mieux vaut même le doute et son anxiété, car il excite au travail; et n'est-ce pas le travail, c'est à dire le développement de nos forces intellectuelles et morales, qui est le but de notre vie?

Lessing n'aurait écrit que cette belle pensée, qu'il mériterait le nom de libérateur de l'esprit humain, que lui donne un publiciste allemand (2). Elle ruine dans ses fondements la révélation miraculeuse, par laquelle on prétend que Dieu a communiqué la vérité aux hommes. Si les hommes ont pour mission de chercher la vérité, il est certain que Dieu ne peut la leur communiquer directement; il leur donne le moyen de la trouver, dans les limites de leur imperfection. Tout imparfaite qu'elle soit, cette vérité leur est plus profitable que la vérité absolue que Dieu lui-même leur révélerait. Que feraient-ils d'une vérité qu'ils ne pourraient comprendre, puisque, étant absolue, elle dépasse les bornes de leur intelligence? Lessing place dans la bouche d'un mahométan une vive critique des dogmes prétendûment révélés. Nous le laissons parler :

« Ce que les juifs et les chrétiens appellent leur religion est un chaos de propositions que la saine raison ne saurait accepter. Ils commencent par se baser sur une révélation surnaturelle, dont la

(1) *Lessing*, von Duldung der Deisten. (*Œuvres*, édition de *Lachmann*, t. IX, pag. 421.)

(2) *Bluntschli*, dans le Staatswœrterbuch, t. VI, au mot *Lessing*, pag. 425.

possibilité n'est pas même démontrée. C'est par l'intermédiaire d'une communication directe de Dieu qu'ils disent avoir reçu des vérités qui sont peut-être des vérités au septième ciel, dans des mondes supérieurs, mais qui certes ne peuvent pas être considérées comme telles dans le nôtre. Eux-mêmes le reconnaissent, en leur donnant le nom de mystères; mot contradictoire et qui trouve sa réfutation en lui-même. Qu'est-ce qu'une vérité qui dépasse notre raison? Si elle dépasse notre raison, comment pouvons-nous savoir que c'est une vérité? Et en supposant que ce soit une vérité, qu'en ferons-nous? Je ne dirai pas quels sont les dogmes que l'on prétend révélés. Une chose est évidente, c'est que ce sont ces prétendues vérités communiquées par Dieu aux hommes qui ont fait naître les notions les plus grossières, les plus indignes de Dieu. Voilà qui est certes étrange! Dieu se serait donné la peine d'intervertir les lois de la nature pour apprendre aux hommes quelle est l'essence de la Divinité, quel culte lui est dû; et la révélation, au lieu de les éclairer d'une lumière céleste, les plonge dans une mer de superstitions et d'erreurs! Cette même révélation excite l'esprit humain à se livrer à des spéculations oiseuses qui aboutissent à ce monstre que vous appelez la foi. C'est à la foi que vous remettez les clefs du ciel et de la terre; heureusement qu'il vous a plu de lui donner pour compagne la vertu. Je ne sais trop pourquoi, car vous proclamez que la foi seule sauve, tandis que la vie la plus vertueuse sans la foi ne sauverait point. L'aveuglement peut-il aller plus loin (1)? »

La critique est parfaite. Si la révélation, loin d'éclairer les hommes, les aveugle, si, loin de leur communiquer une lumière divine, elle les empêche de voir la lumière naturelle que Dieu a placée dans notre conscience, n'est-ce pas un blasphème de supposer que Dieu en est l'auteur? Que l'on demande aux apologistes les raisons sur lesquelles ils fondent leur croyance, l'étonnement et l'indignation augmentent. Ils invoquent les miracles et les prophéties, lesquelles sont aussi des miracles. Que dirait-on d'un homme qui commencerait par débiter des propositions incompréhensibles et qui, sommé de déclarer de quel droit il veut imposer à la raison ce qu'elle ne conçoit pas et à la conscience

(1) *Lessing*, Rettung des Cardanus. (*Œuvres*, t. IV, pag. 59 et suiv.)

ce qu'elle ne peut accepter, alléguerait, comme témoignages de sa mission, d'autres choses également incompréhensibles? L'incompréhensible prouvé par l'incompréhensible, voilà la révélation (1). Cependant, les apologistes prétendent que la révélation a été pour l'humanité la source d'un immense bienfait, en lui donnant la certitude de sa destinée immortelle. Pour le coup, dit Lessing, les apologistes jouent de malheur; ce qu'ils considèrent comme un témoignage décisif en faveur de la révélation, est précisément ce qui me la rend suspecte. J'ai beau regarder et examiner, je trouve tout au plus des probabilités plus ou moins fortes; mais de certitude absolue, point. Une certitude absolue suppose que le contraire ne pourrait pas même se penser. Or, le contraire est si bien pensé qu'il y a des écoles qui l'enseignent. Qu'est-ce donc que la certitude absolue que la révélation nous donne? Une contradiction dans les termes. En vérité, les apologistes feraient mieux de garder le silence, car ils compromettent la cause qu'ils entreprennent de défendre (2). Nous ajouterons que la cause ne peut pas être défendue.

Lessing renverse l'hypothèse des apologistes. Ceux-ci s'évertuent à prouver que la religion révélée donne la certitude aux vérités qu'enseigne la religion naturelle. Non, dit Lessing, la révélation n'ajoute absolument rien à la religion naturelle, sinon des dogmes conventionnels, dont la seule utilité consiste à servir de lien entre les hommes, espèce de drapeau autour duquel les fidèles se rallient. Voilà l'unique nécessité que l'on puisse invoquer pour les révélations; c'est là leur légitimité, leur vérité. Lessing compare les révélations aux législations positives, qui contiennent bien des prescriptions arbitraires à côté des principes qu'elles empruntent au droit naturel. Mais ces choses arbitraires sont vraies en ce sens qu'elles sont nécessaires pour le maintien de la société. Lessing en conclut que toutes les religions révélées sont également vraies, parce qu'étant nécessaires, elles sont par cela même légitimes. Il ajoute qu'elles sont aussi toutes également fausses, car les vérités essentielles se trouvent dans la religion naturelle, et il arrive toujours que les dogmes

(1) *Lessing*, Rettung des Cardanus. (*Œuvres*, t. IV, pag. 60.)
(2) *Idem*, Literarischer Nachlass, t. XI, pag. 611.

factices, qui y sont ajoutés par les révélations, tendent à remplacer ou à affaiblir les vérités naturelles. Cela conduit Lessing à dire que la meilleure révélation serait celle qui renfermerait le moins de ces dogmes factices et qui mettrait le moins d'entraves à la bienfaisante influence de la religion (1). N'est-ce pas avouer que l'idéal consisterait à se passer de la révélation pour s'en tenir à la religion naturelle?

Ici nous dépassons peut-être la pensée de Lessing. Nous avons exposé ailleurs les idées qu'il énonce dans son petit écrit sur l'*Éducation du genre humain* (2). Il semble admettre la révélation comme un fait général, providentiel. « Ce que l'éducation est pour l'individu, dit-il, la révélation l'est pour l'humanité. Dieu s'est choisi, parmi toutes les nations, une race élue dont il a fait le peuple éducateur du genre humain. Les Juifs conservèrent intacte l'idée de Dieu qui chez les autres peuples était plus ou moins altérée par l'idolâtrie. Jésus-Christ compléta cette révélation en prêchant la pureté de cœur et l'immortalité de l'âme (3). » Est-ce à dire que Lessing croie à la révélation telle que les orthodoxes l'entendent? Cela est impossible. Un libre penseur ne peut pas être orthodoxe; or, son traité de l'*Éducation du genre humain*, malgré ses contradictions, est l'œuvre d'un libre penseur. Il n'y est pas question de surnaturel. Lessing ne dit pas que Jésus-Christ soit Dieu, il ne demande pas même qui il est, ni s'il a fait des miracles. Cela nous importe peu aujourd'hui, dit-il. Pourquoi cela importe-t-il peu? Lessing prend le christianisme et le mosaïsme comme des faits historiques. Il n'y en a pas de plus considérables dans la vie de l'humanité. Dès lors il faut qu'ils aient leur raison d'être. Quelle est la mission providentielle de l'ancienne loi et de la loi nouvelle? Telle est la question à laquelle Lessing répond. Et certes on ne peut pas se faire de la religion une idée plus haute, qu'en la considérant comme un instrument d'éducation. La destinée de l'homme n'est-elle pas de développer les facultés dont Dieu

(1) *Lessing*, über die Entstehung der geoffenbarten Religion (*Literarischer Nachlass*, t. XI, pag. 607, 608.)

(2) Voyez le tome XII de mes *Études sur l'histoire de l'humanité* (*La Philosophie du dix-huitième siècle*.)

(3) *Lessing*, die Erziehung des Menschengeschlechts, §§ 2, 18, 61 (*Œuvres*, t. X, p. 309, 312, 322.)

l'a doué? Il a donc besoin d'être élevé, et l'éducation ne se borne pas à quelques années de cette courte existence, elle embrasse la vie infinie de l'individu ; la mort même n'y met pas un terme, car Lessing croit à la renaissance de l'homme sur cette terre.

Voilà des idées qu'un libre penseur ne répudiera point. Le seul reproche que nous osions adresser à Lessing, c'est qu'il n'y met pas assez de netteté, de décision. Son langage semble parfois orthodoxe, bien que sa pensée ne le soit guère. Il parle sans cesse de révélation, mais pour lui la révélation signifie toute autre chose que pour les chrétiens. Il paraît glorifier les révélations et les révélateurs; en réalité il plane dans une sphère supérieure aux religions positives. Lui-même l'avoue. Dans son traité sur l'*Éducation du genre humain*, il demande s'il ne viendra pas un temps où l'homme n'aura plus besoin de l'éducation que les religions positives lui offrent, en lui promettant des récompenses ou en le menaçant de peines dans la vie future. Il répond sans hésiter que ce moment viendra : l'homme fera le bien parce que c'est le bien, il s'abstiendra du mal, parce que c'est le mal, sans s'inquiéter ni de l'enfer ni du paradis (1). N'est-ce pas dire qu'à la limite extrême du progrès les révélations disparaîtront, parce qu'elles n'auront plus de raison d'être?

Ce moment était venu pour Lessing ; de là sa grande indulgence dans l'appréciation des religions positives. Lui-même dit, dans l'avant-propos de l'*Éducation du genre humain*, qu'il s'est placé à une hauteur d'où il voit un peu plus loin que ne portent les regards dans la vallée. Mais il se garde bien d'inviter les voyageurs à le suivre. Il ne demande pas que la vue de l'avenir qui le transporte d'enthousiasme, ait le même attrait pour tout le monde. Chacun doit arriver à ce degré de développement où il sera délivré des lisières d'une religion révélée, mais il faut que cela se fasse par le progrès naturel et régulier de l'éducation. Lorsque Lessing écrivait, en 1780, on était encore loin de cet âge de liberté intellectuelle et morale. Quelques années plus tard, il est vrai, une révolution prodigieuse sembla affranchir en un jour les hommes des chaînes qu'ils avaient portées pendant des siècles. Mais qu'en résulta-t-il ? Les masses n'étaient pas mûres, il leur fallait encore une

(1) *Lessing*, die Erziehung des Menschengeschlechts, § 85. (*Œuvres*, t. X, pag. 327.)

longue éducation avant de pouvoir gravir les hauteurs qui enchantaient Lessing. Pour avoir voulu marcher trop vite, on recula. De là la honteuse réaction dont nous sommes témoins, après le magnifique élan de 89. Lessing n'avait donc pas tort de vouloir maintenir la révélation, comme moyen d'éducation populaire.

Toutefois il y a un écueil dans cette tendance, c'est qu'elle légitime les excès et les abus qu'engendre inévitablement toute révélation surnaturelle. Lessing, nous venons de le dire, ne se dissimulait pas le danger. Aussi, tout en maintenant l'idée de la révélation, il cherche à l'élargir, à l'humaniser, en la dépouillant de ce qu'elle a d'intolérant et de persécuteur. Nous ne connaissons pas d'œuvre plus belle que le drame de Lessing, *Nathan le Sage*. Il y a trois révélations en présence, celles de Moïse, de Jésus-Christ, et de Mahomet. Laquelle est la vraie? Le dix-huitième siècle repondait en lançant contre les trois révélateurs l'avilissante accusation d'imposture. Lessing dit qu'aucune des trois religions n'est la vérité absolue, mais que toutes les trois prêchant la charité, c'est aux juifs, aux chrétiens et aux mahométans à montrer par leur conduite quelle religion est la meilleure. Dans le drame de Lessing, il y a un juif, un templier, et un sultan qui rivalisent de sentiments généreux. Il y a ensuite cette parole qui résume la philosophie religieuse de Lessing : « On est homme avant d'être juif, chrétien ou mahométan. Et pourquoi ne suffirait-il pas d'être homme (1)? » Lessing dit que l'avis de *Nathan le Sage* sur les religions positives est le sien; il ajoute qu'il a voulu montrer dans son drame que l'on pouvait ne pas appartenir à une religion, n'avoir pas de religion, comme dit le vulgaire, et être néanmoins très religieux (2).

Lessing publia les fameux *Fragments de Wolfenbuttel*, dont on ignorait le véritable auteur. Il ne partageait pas les sentiments de Reimarus. Le *Fragmentiste* est un vrai enfant du dix-huitième siècle; il a une haine profonde pour le christianisme traditionnel. Lessing est l'homme de l'avenir; le spectacle qui le ravissait à la hauteur d'où il dominait sur les agitations de ses contemporains, est celui dont nous voyons l'aurore : un nouveau christianisme,

(1) *Lessing*, Nathan der Weise. (2e acte, 6e scène. *Œuvres*, t. II, pag. 230.)
(2) *Idem*, Literarischer Nachlass (*Œuvres*, t. XI, pag. 535 et suiv.)

ou si l'on veut, le vrai christianisme, celui de Jésus-Christ. Le christianisme de Jésus-Christ, dit Lessing, est antérieur au christianisme traditionnel; celui-ci repose sur l'Église ou sur l'Écriture. Or, Jésus-Christ priait au temple, il ne connaît pas d'Église différente de l'Église juive. Quant aux livres saints, ils ne furent rédigés que longtemps après la mort du Christ. Le christianisme a donc existé, et certes dans toute sa pureté, avant qu'il y eût ni Église ni Écriture. A la rigueur, il ne cesserait point d'exister, quand même les livres saints périraient et que l'Église serait détruite (1). Nous reviendrions alors au christianisme de Jésus. Il y a un abîme entre la religion du Christ et celle qui s'appelle chrétienne. Le premier article de foi du christianisme officiel est la divinité de Jésus-Christ, tandis que dans ses prédications, il n'est pas dit un mot de son origine surnaturelle, ni de sa nature divine. Il est le Fils de l'Homme, il est homme, et sa religion est une religion humaine, qui n'a rien de surnaturel, que tout homme peut pratiquer comme lui, que tout homme doit aimer à pratiquer, en contemplant la perfection qu'elle a donnée à Jésus-Christ comme homme (2). Quelle est l'essence de cette religion? La charité. Quand saint Jean, devenu vieux, voulait résumer en un mot la doctrine de son maître, que disait-il? « *Petits enfants, aimez-vous* (3). » Le christianisme traditionnel, au contraire, est tout à fait dogmatique. On a vainement essayé d'identifier les deux christianismes. Des témoins que l'on invoque témoignent contre ceux qui les produisent. Il y a un abîme entre la *bonne nouvelle* et la théologie orthodoxe.

Quelle est la conclusion de Lessing? Il ne la tire pas lui-même. Mais tout lecteur la tirera pour lui. Revenons au christianisme de Jésus-Christ, si nous voulons être chrétiens. Or, Lessing est lu par toute la nation allemande. Lui et Herder, bien plus que Luther et Calvin, fournissent la nourriture spirituelle à l'Allemagne. Ils sont les saints Pères du christianisme libéral.

(1) *Lessing*, Theses aus der Kirchengeschichte. (*Literarischer Nachlass*, t. XI, pag. 593, 594.)

(2) *Idem*, die Religion Christi. (T. XI, pag. 603, 604.)

(3) *Idem*, das Testament Johannis. (*Œuvres*, t. X, pag. 42.)

N° 2. *Kant*

I

Kant est libre penseur comme Lessing; mais ni l'un ni l'autre n'ont les allures décidées de leurs contemporains français. Le philosophe allemand n'avait certes pas l'ombre d'un doute sur la révélation miraculeuse; il était de l'avis de Voltaire, de l'avis de tous les hommes qui pensent, mais il n'exprime sa pensée qu'avec une réserve extrême. Ce qui explique cette réserve, c'est que, malgré sa prudence, il fut officiellement blâmé. Le roi, en personne, lui adressa une lettre pour témoigner son mécontentement, de ce que le philosophe dénaturait et ravalait les doctrines fondamentales du christianisme. Il lui reprocha d'avoir abusé de sa chaire, et d'avoir manqué au devoir que les professeurs ont envers la jeunesse. Le roi espérait qu'à l'avenir Kant ne commettrait plus cette faute, et il menaçait de le destituer s'il n'obéissait point à ces injonctions. Le tout écrit dans le style plat et brutal d'une cour militaire. Kant promit de ne plus faire de leçon et de ne plus écrire sur la religion, naturelle ou révélée (1). Un des grands penseurs d'Allemagne blâmé par un prince que Jefferson compare à un pourceau! Et Kant obligé de se taire! Cela dit tout.

Kant se justifia dans la réponse qu'il fit à Sa Gracieuse Majesté. Il protesta que dans ses leçons il ne parlait pas de l'Ecriture sainte; qu'il n'avait pas pu déprécier le christianisme, par la raison qu'il ne l'appréciait pas, son cours ne roulant que sur la religion naturelle; que, loin de ravaler la religion chrétienne dans ses écrits, il l'avait toujours représentée comme d'accord avec la loi de la nature. Il y a du vrai dans cette apologie; mais c'est pour la forme plutôt que pour le fond. Kant fut toujours respectueux pour le christianisme; mais il n'avait point grand respect pour les révélations dites surnaturelles. Comment aurait-il respecté des miracles auxquels il ne croyait point? Quand il dit que les religions révélées sont en harmonie avec la loi morale, c'est un vœu plutôt qu'une affirmation. Il est certain que les révélations ont tellement vicié le

(1) *Kant*, Werke, édition de Hartenstein, Leipzig, 1838, t. I, pag. 204-208.

sens religieux, que l'on ne peut pas même dire que la masse des fidèles aient une religion; ils ont la foi que leur enseigne le pasteur ou le curé; mais ils ne se doutent point de ce que c'est que la religion. Aussi Kant ne veut-il pas que l'on dise des juifs, des mahométans, des chrétiens, catholiques ou réformés, qu'ils ont une religion : ils ont une foi, dit-il, c'est à dire qu'ils professent telle ou telle croyance, mais ce serait leur faire trop d'honneur de dire qu'ils ont une religion, car la religion ne réside pas dans le catéchisme, elle a son siége dans l'âme et n'existe que chez l'homme qui a des sentiments moraux (1). Si les révélations dénaturent à ce point l'idée de religion, faut-il s'en prendre aux croyants, ou à ceux qui leur enseignent cette foi matérielle?

Les ministres de Dieu tiennent à leur domination beaucoup plus qu'à la religion. A la vérité, ils protestent, les uns qu'ils sont les serviteurs de Dieu, les autres qu'ils ne songent point à établir un joug que les réformateurs ont brisé; toujours est-il que les serviteurs de Dieu aiment à dominer au nom de Dieu, et que les pasteurs protestants se sont arrogé le monopole de la religion, en ce sens que ce sont eux seuls qui interprètent l'Écriture. Pour les uns et pour les autres, le ministère de la parole divine devient un pouvoir dit spirituel. Voilà pourquoi ils attachent tant d'importance aux lois de l'Église, ou aux confessions de foi. Quel est le vrai rapport entre la religion naturelle et le dogme révélé? La première est le principe, le but suprême; la révélation est un moyen de répandre les vérités enseignées par la religion naturelle, c'est à dire un instrument de moralisation. Tel n'est pas le sentiment de l'Église; elle place en première ligne la révélation, en lui subordonnant la raison et la religion naturelle. L'inévitable conséquence de ce renversement de l'ordre moral est qu'au lieu de la religion, les masses ne connaissent et ne pratiquent que la superstition (2).

L'accusation est grave, mais facile à justifier. Kant pose d'abord cet axiome : « Tout ce que l'homme fait pour plaire à Dieu, en dehors d'une vie honnête, est pure illusion et pratique supersti-

(1) *Kant*, die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, III^tes Stück. (*Werke*, t. VI, pag. 278, 279.)

(2) *Idem, ibid.*, IV^tes Stück. (*Werke*, t. VI, pag. 346, 347.)

tieuse. » Voilà une maxime que certes la conscience avoue et qu'elle suit quand elle est éclairée. Eh bien, tous les jours le pape et les évêques mettent les fidèles en garde contre la doctrine funeste, qui veut que les hommes se sauvent en étant d'honnêtes gens : c'est, disent-ils, la peste de l'indifférentisme. De leur côté les protestants orthodoxes ne veulent pas qu'il y ait une vraie morale en dehors du christianisme traditionnel. Voilà donc Kant, dès son début, en opposition avec la révélation. Cependant il a raison de dire que son point de départ est un axiome aussi certain que les axiomes des sciences mathématiques. Qu'est-ce à dire? Que la révélation n'a rien de commun avec la morale, que loin de lui venir en aide, elle la contrarie et l'altère. Peut-on, en effet, vicier plus profondément la conscience qu'en disant que la moralité ne suffit point pour nous rendre agréables à Dieu? Que faut-il donc de plus? Ce qu'il faut de plus, ce sont des croyances et des pratiques superstitieuses.

Si la maxime de Kant est le principe d'une vie morale, la négation de cet axiome doit conduire, sinon à l'immoralité, du moins à des superstitions qui la favorisent. Qu'est-ce, en effet, que les dogmes auxquels il faut croire, si l'on veut faire son salut? Ce sont ou des faits historiques, tels que les miracles et les prophéties, ou des vérités dogmatiques, telles que la Trinité et le péché originel. Comment la foi en certains faits qui dépassent notre raison, ou en certains articles de foi que notre intelligence ne conçoit point, peut-elle agir sur notre moralité? Si nous les croyons, c'est des lèvres, puisque la conscience ne peut pas s'assimiler des faits et des croyances que la raison ne comprend pas. Et l'on veut que ce culte des lèvres procure notre salut! Que dire des pratiques recommandées comme propres à nous rendre agréables à Dieu? Y a-t-il une folie que les fakirs et les moines n'aient inventée? On dira que cela n'empêche pas la vertu. La vertu même est viciée, car c'est le fait d'un mercenaire qui demande à Dieu le paiement de ses bonnes actions. Y a-t-il place pour la vraie vertu, quand le croyant estime qu'il mérite la vie éternelle en allant en pèlerinage à Notre Dame de Lorette, ou en recevant l'eucharistie? Si l'on peut gagner le ciel, en marmottant des prières, pourquoi ne le gagnerait-on pas, en les faisant réciter, ou mieux encore, en les faisant dire par une machine à prier, comme les bouddhistes? Kant a-t-il

tort de s'écrier qu'une religion pareille est du fétichisme? et les prêtres ne jouent-ils pas dans ces pratiques le rôle que les sorciers jouent chez les sauvages? Socrate ne sera pas sauvé, puisqu'il ne croyait pas à l'immaculée conception. Tandis que le brigand romain se croit sûr de son salut, pourvu qu'il ait soin de réciter son chapelet (1).

Kant conclut, et la raison conclut avec lui, que parmi toutes les choses déraisonnables, la plus déraisonnable est de croire que le salut soit attaché à une autre condition que celle d'une vie honnête. Ce non-sens est cependant l'article fondamental de la doctrine orthodoxe; c'est l'essence des révélations. La raison confondue se demande comment un non-sens aussi prodigieux a pu être reçu comme une vérité divine par la conscience humaine. Au dix-huitième siècle, les libres penseurs répondaient que les religions révélées étaient l'œuvre d'imposteurs, qui trompaient le genre humain au profit de leur cupidité ou de leur ambition. Qu'il y ait des dupes religieuses et des fripons sacrés, l'histoire l'atteste et nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour en voir autour de nous. Toutefois c'est une exagération, pis que cela, une calomnie, de représenter le genre humain tout entier, comme un troupeau d'idiots menés par quelques fourbes. Kant a trop de bons sens et trop de modération pour donner dans ces excès. Mais il a aussi trop de clairvoyance pour abonder dans l'indulgence excessive que les écrivains protestants de nos jours montrent pour l'Église. La parole de Dieu demande des ministres, soit pour en être les dépositaires et les organes, soit pour en être les interprètes, ce qui au fond est la même chose. Les ministres forment l'Église proprement dite; quant à la masse des fidèles appelés laïques, les clercs les dominent par la force des choses. Cette domination ne s'arrête pas aux rapports du clergé avec les croyants. La supériorité que l'Église a sur les fidèles, elle l'a aussi sur l'État (2). Voilà bien cet empire que les libres penseurs du dernier siècle flétrissaient comme la pire des tyrannies. La passion de dominer ne jouerait-elle pas un rôle dans l'établissement des religions révélées ?

(1) *Kant*, die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. (*Werke*, t. VI. pag. 355-356, 361, 362.)

(2) *Idem, ibid.* (*Werke*, t. VI, pag. 364-366.)

Il y a donc des fourbes; il y a des gens qui font semblant de croire, et pour qui la foi n'est qu'un instrument de domination. L'hypocrisie est, à notre avis, la lèpre des sociétés modernes. Si du moins elle ne se trouvait que dans le camp des orthodoxes! Malheureusement la lèpre morale est aussi contagieuse que la lèpre physique. L'Église a été longtemps une puissance redoutable; ses ennemis les plus acharnés devaient la ménager et porter un masque religieux, alors même qu'ils détestaient la religion pour la contrainte qu'ils étaient forcés de s'imposer. Bien que déchue, l'influence de l'Église est encore immense : preuve les adulateurs qu'elle trouve en plein dix-neuvième siècle. Les ambitieux s'y connaissent. De là cette orthodoxie de commande, ce zèle de parade, cette foi, ou ce respect que l'on affiche! Pourriture qui engendre la pourriture. Qui est le vrai coupable? Nous avons souvent prononcé une dure parole, en disant que l'hypocrisie était née catholique, nous aurions dû dire orthodoxe. Voici le philosophe de Königsberg qui nous apprend que les religions révélées sont une école d'hypocrisie. Ce n'est pas un déclamateur qui lance cette terrible accusation ; ce que Kant dit, il le prouve.

L'essence des révélations ne consiste-t-elle pas à croire des faits miraculeux, puis, sur l'autorité de ces faits, à professer des croyances également miraculeuses? Eh bien, dit Kant, que les croyants mettent la main sur la conscience, et qu'ils affirment, en présence du juge éternel, qu'ils ont la certitude absolue que les dogmes de leur confession sont la vérité. Comment l'oseraient-ils, quand à côté d'eux se trouvent d'autres croyants, hommes comme eux, qui proclament que ces prétendues vérités sont des erreurs, et que la vérité se trouve dans leur Église? Il y aurait donc autant de vérités absolues que de sectes! N'est-ce pas le cas de repéter avec Lessing que toutes les religions positives sont fausses, et que toutes sont vraies. C'est dire que pour l'homme, faible et imparfaite créature, la vérité absolue est une chimère. Kant dit qu'il aurait mauvaise opinion de celui qui affirmerait qu'il est prêt à encourir la damnation, si la foi qu'il professe est fausse ; cependant le croyant qui prétend que sa foi seule sauve, doit aller jusque-là. S'il y avait de ces croyants, continue Kant, je rappellerais à leurs voisins le proverbe persan qui dit : « Si celui qui habite avec toi, va en pèlerinage à La Mecque, tu

feras bien de quitter ta maison; s'il y va une seconde fois, tu changeras de quartier pour peu que tu sois prudent; que s'il y retourne une troisième fois, alors il ne te reste qu'à t'expatrier. »

Les chrétiens ont aussi leur proverbe sur les saints personnages qui font fonction de piliers d'église. C'est la protestation de la conscience publique contre une sainteté qui n'est qu'hypocrisie. Le mal date de loin. Au dix-huitième siècle la sincérité semblait avoir déserté ce monde. Kant, si impassible, si peu porté à l'effusion, s'écrie : « O divine vérité, sans laquelle il n'y a ni conscience ni morale, tu nous as quittés pour retourner dans les cieux! Comment te décider à revenir sur la terre? » Kant ne se montre pas trop exigeant; il ne demande pas que les hommes disent toute la vérité, il ne demande donc pas qu'ils disent tout ce qu'ils pensent, mais il veut qu'au moins ils pensent ce qu'ils disent. Et ce peu, il désespère presque de l'obtenir. Tant l'hypocrisie avait jeté de profondes racines dans les âmes! A qui faut-il s'en prendre? Kant n'hésite pas à répondre que l'éducation religieuse est une école d'hypocrisie. Ne dresse-t-on pas les fidèles à réciter des formules auxquelles ils ne comprennent pas le premier mot? N'est-ce pas leur apprendre à se contenter d'un vain son de paroles, alors qu'il s'agit de l'affaire la plus sérieuse de la vie, de leur salut? Affirmer comme vrai ce que l'on n'entend point, est-ce faire acte de sincérité? C'est néanmoins à cela que se passe la vie du croyant. Faut-il s'étonner, si l'hypocrisie est élevée à la hauteur d'une doctrine? Kant la trouva en pleine vigueur. Les fidèles ne pouvaient plus croire tout ce qui se trouvait dans leurs professions de foi. Que faire? Répudier ouvertement une croyance que l'on ne partageait plus? C'est la réponse de la conscience. Mais cela a tant d'inconvénients, tant de désagréments! Cela vous brouille avec une société qui reste chrétienne en apparence. Puis, si ces articles de foi étaient la vérité? Ne risquerait-on pas la vie éternelle, en les niant? n'est-il pas plus prudent, plus sûr de croire, de dire au moins que l'on croit, puisque après tout, la foi ne consiste qu'en paroles? Cela se disait, cela se faisait du temps de Kant (1). Que penserait le philosophe de Königsberg,

(1) *Kant*, die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. (*Werke*, t. VI, pag. 374, 375.)

s'il vivait de nos jours? s'il était témoin de l'hypocrisie qui déborde dans toutes les relations sociales? Nous en sommes venus à ce point que penser ce que l'on dit, et surtout agir comme on pense, dire ce que l'on pense, passe pour un acte de folie !

II

Si la foi révélée, telle que l'orthodoxie l'entend, aveugle l'intelligence et vicie le sens moral, n'est-ce pas une raison péremptoire pour la répudier? Les libres penseurs n'hésitaient pas à le dire, et ils le proclamaient tout haut, en faisant une guerre à mort au christianisme traditionnel. Kant n'est point de leur avis, il désapprouve même leurs attaques. Cela paraît au premier abord une inconséquence, et pis encore. N'est-ce pas un acte d'hypocrisie que de maintenir une révélation à laquelle on ne croit point, et qui prête à tant d'abus? Kant se place au point de vue de la réalité; il quitte le domaine de la philosophie, et prend les hommes tels qu'ils sont. Il leur faut une loi religieuse, c'est à dire une loi positive qui serve d'enseignement et de lien d'unité. Cette loi existe, elle a en sa faveur une autorité séculaire; et l'on ne peut pas s'attendre à ce qu'il s'en établisse une nouvelle, fondée sur de nouveaux miracles. Il faut donc ou s'en tenir à la révélation chrétienne, ou renoncer à toute religion positive. Mieux vaut certainement maintenir une loi qui, en un certain sens, est nécessaire, et qui peut être utile, si on l'interprète par la raison; le christianisme révélé aura ainsi tous les avantages de la religion naturelle et de plus l'autorité qui s'attache à une origine divine. L'essentiel est que la foi révélée ne soit pas considérée comme l'essence de la religion, comme condition de salut. Ici revient la distinction de Kant, entre la révélation et la religion; celle-ci est le but, l'autre est le moyen (1).

Ne nous hâtons pas de condamner le philosophe allemand. S'il maintient la révélation, c'est pour la transformer, en l'identifiant avec l'idée du devoir. Quelle est l'essence de la religion? Les orthodoxes la placent dans certains dogmes qu'ils considèrent comme révélés. Ils ne réfléchissent pas que ce qui est essentiel

(1) *Kant*, die Religion IIIte Stück. (*Œuvres*, t. VI, pag. 308, 309.)

doit être universel; or, il est impossible que la foi positive soit la même pour tous les hommes. D'abord, il y a trois ou quatre révélations qui se disputent l'empire des âmes; puis, dans le sein de chaque Église, la foi révélée diffère d'après les diverses confessions; enfin, elle varie même pour chaque secte selon les temps et les lieux. L'orthodoxie d'aujourd'hui n'est point celle d'hier. Il faut croire, au dix-neuvième siècle, à l'immaculée conception, tandis que, au douzième, saint Bernard rejetait cette croyance comme une superstition, et dans les premiers temps on l'ignorait entièrement. Il en est de même de l'orthodoxie protestante; vainement s'est-elle attachée à la Bible comme à une ancre immuable, l'interprétation de l'Écriture va toujours en se modifiant, à ce point que les nouveaux orthodoxes auraient été damnés par les anciens. Rien donc de plus variable, de plus incertain que l'orthodoxie : c'est dire que la foi révélée ne peut pas être l'essence de la religion. Il n'y a d'essentiel que ce qui est nécessaire pour notre salut, et il n'y a qu'une vie honnête qui conduise à la béatitude; donc c'est la loi morale, la loi du devoir, qui fait l'essence de la religion (1).

Reste à savoir si cette notion de la religion peut se concilier avec le christianisme. Kant dit que la religion de Jésus-Christ est essentiellement morale. Ici est le lien qui rattache le philosophe du dix-huitième siècle au libéralisme moderne. A l'orthodoxie, il oppose un témoignage qu'aucun chrétien ne saurait recuser, celui du Christ. Que prêche-t-il dans le fameux sermon de la Montagne? La pureté du cœur, une religion tout intérieure, l'union de l'âme avec Dieu : « Prenez garde, dit-il, de ne pas faire vos bonnes œuvres devant les hommes, que votre main gauche ignore ce que fait la droite. Priez en secret; ne demandez pas toutes sortes de choses : Dieu sait ce dont vous avez besoin, avant que vous le demandiez. Unissez-vous de volonté avec votre Père et soyez parfaits comme lui (2). » En quoi consiste la perfection? Elle consiste à agir et non à croire. Ce qui fait le mérite de nos actions, c'est la pensée, l'intention, et il suffit aussi que la pensée soit impure pour que nous soyons souillés. « Il a été dit aux

(1) *Kant*, die Religion, III^tes Stück (*Werke*, t. VI, pag. 274, 275.)
(2) *Saint Mathieu*, VI, 1 et suiv.

anciens : vous ne tuerez point ; et moi je vous dis : ne vous mettez pas en colère contre votre frère. Il a été dit aux anciens : vous ne forniquerez pas; et moi je vous dis que vous serez souillé, si vous regardez une femme avec concupiscence. Il a été dit aux anciens : vous ne vous parjurerez point; et moi je vous dis : vous ne jurerez en aucune façon. Il a été dit : œil pour œil ; et moi je vous dis : aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent (1). »

On dirait que le Christ a prévu les excès de l'orthodoxie, tant il insiste sur la charité, c'est à dire sur l'idée du devoir. Enseigne-t-il à ses disciples que les hommes seront jugés sur ce qu'ils croient? « Vous les connaîtrez par leurs fruits, » dit-il. Et ces fruits, sont-ce des croyances, des dogmes? « Tous ceux qui disent : Seigneur, Seigneur, n'entreront pas dans le royaume des cieux; mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là y entrera (2). » Comment l'homme peut-il faire la volonté de Dieu? Tout le monde connaît les deux règles de perfection, ou, comme disent les théologiens, de salut, que Jésus-Christ donne à ses disciples. La première : « Aimer Dieu par dessus toutes choses. » Qu'est-ce à dire? Dieu est l'absolu, dit Kant, le législateur universel; tous nos devoirs ont leur principe en lui; comment pouvons-nous l'aimer? En remplissant nos devoirs, par amour de Dieu, c'est à dire en faisant le bien parce que c'est le bien. La seconde : « Aimer notre prochain comme nous-mêmes. » Cela implique que nous fassions du bien à nos semblables, non par un motif égoïste, mais parce que nous les aimons. C'est donc la charité, dans sa plus haute acception, l'amour desintéressé, qui est la loi suprême. Voilà la sainteté chrétienne, telle que Jésus l'entend; elle est identique avec la loi morale (3).

Le christianisme orthodoxe ne renie point la morale du Christ; mais il insiste sur l'élément miraculeux qui remplit l'Evangile et que l'on ne peut pas séparer de la *bonne nouvelle*. Que faire des miracles dans une conception rationnelle du christianisme? Ici nous touchons au côté faible de la doctrine du philosophe alle-

(1) *Saint Mathieu*, v. 20-48.

(2) *Idem*, vii, 16, 21.

(3) *Kant*, die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, IV^ter Stuck. (*Werke*, t. VI pag 339-341.)

mand. Il ne croit pas aux miracles, et cependant il ne les répudie pas ouvertement, et il ne le peut pas, puisqu'il est d'avis qu'il faut maintenir l'Écriture sainte. Il ne lui reste qu'une chose à faire, c'est d'en diminuer l'importance. C'est un ornement, dit-il, de la révélation chrétienne. Il veut bien les accepter, du moins ne pas les attaquer, pourvu que l'on ne prétende pas que la croyance à des choses incompréhensibles constitue l'essence du christianisme. C'est bien là ce que font les orthodoxes, protestants et catholiques; il n'y point de christianisme, pas de religion même, à leurs yeux, sans surnaturel. Nous renvoyons les partisans du surnaturel à Kant (1). Malgré son indulgence, il ne peut pas cacher son dédain pour les miracles. Les gouvernements, dit-il, ne permettent plus d'en faire. Si Jésus-Christ venait prêcher la *bonne nouvelle* au dix-neuvième siècle, on lui défendrait, de par le roi, d'opérer des prodiges. Est-ce que, peut-être, les miracles sont devenus inutiles? Au point de vue orthodoxe, au contraire, il faut dire qu'ils seraient plus nécessaires que jamais. Ils se lamentent de ce que la foi s'en va, et la foi, pour eux, c'est le surnaturel. Ne serait-ce donc pas le cas, pour le bon Dieu, d'envoyer un prophète, ou de faire lui-même des miracles, afin de sauver la foi? S'il en a fait pour l'établir, pourquoi n'en fait-il pas pour la maintenir (2)?

Les sacrements sont un embarras pour notre philosophe, aussi bien que les miracles. Il y en a deux dont le germe au moins se trouve dans l'Évangile. Kant cherche à rationaliser le baptême et l'eucharistie. Vaines tentatives! Des sacrements rationnels sont une contradiction dans les termes, puisqu'ils sont, par leur essence, une communication surnaturelle de la grâce de Dieu. Ajoutons que sans le baptême personne ne peut entrer dans le royaume des cieux. Écoutons ce que Kant pense de l'effet miraculeux produit par quelques gouttes d'eau! « Croire que le baptême puisse laver les péchés, est une superstition pire que le paganisme. » Plus loin, il dit que c'est du fétichisme (3). C'est sans doute cette vive critique qui lui attira le blâme officiel de

(1) *Kant*, die Religion, II^tes Stück. (*Werke*, t. VI, pag. 250-252.)
(2) *Idem*, *ibid.* (*Werke*, t. VI, pag. 252 et suiv.)
(3) *Idem. ibid.*, IV^tes Stück. (*Werke*, t. VI, pag. 379, 386.)

Sa Majesté prussienne. L'histoire, ce juge des rois et des philosophes, a donné raison à la philosophie ; le blâme infligé à Kant figurera un jour à côté de la condamnation de Galilée, dans l'acte d'accusation de la royauté et de l'Église. Si l'histoire blâmait le philosophe, ce serait pour avoir trop ménagé les préjugés chrétiens.

Kant les ménage, parce qu'il sait combien les erreurs religieuses sont tenaces. Il se console du présent en se représentant l'avenir de l'humanité. Au dix-huitième siècle, la révélation tenait encore son rang à côté, au dessus même de la religion naturelle. Kant se demande s'il en sera toujours ainsi. La question seule était une sentence de réprobation. Pour les orthodoxes, c'est un blasphème, rien que de distinguer la religion de la révélation. En effet, cela implique que la révélation n'est point de l'essence de la religion, que ce n'est qu'un moyen. Or, l'instrument est mis de côté, comme chose inutile, quand le but est atteint. C'est dire qu'un jour viendra où la révélation sera inutile, et ce jour-là, l'humanité la rejetera, car elle ne serait plus qu'une entrave, au lieu d'être un appui. Nous savons qu'aux yeux de Kant c'est l'élément moral qui fait l'essence de la religion. La dernière limite du progrès doit donc être la prédominance de la morale dans toutes les relations humaines. Il faut croire qu'elle finira par être seule maîtresse, ou il faut nier la vérité, ce qui revient à nier Dieu. S'il y a une vérité, il est certain que l'avenir lui appartient (1).

Kant entre ici dans les idées de Lessing. Il demande dans un petit écrit ce que c'est que la civilisation? Le philosophe répond que tout homme doit arriver à être majeur, c'est à dire à se servir de sa propre raison, au lieu de dépendre de la raison d'autrui. Au moment où Kant écrivait, les masses étaient encore mineures, mais du moins le droit et le devoir de penser librement étaient reconnus. C'est le point de départ d'une ère nouvelle. Le professeur de Königsberg, allemand et prussien, constate avec bonheur que le grand Frédéric, l'unique, comme disaient ses admirateurs, laissa à ses sujets une entière liberté : que chacun, disait-il, fasse son salut à sa façon. C'est le principe de l'émancipation religieuse,

(1) *Kant*, die Religion (*Werke*, t. VI, pag. 287, 288, 295).

le plus important de tous les progrès, parce qu'il n'y a point de servitude plus honteuse que celle de l'âme. C'est seulement aux termes de cette émancipation intellectuelle que la morale exercera son salutaire empire. Tant que la raison et la conscience sont esclaves, il ne peut être question d'une véritable moralité (1).

Il y a un moyen de hâter le développement intellectuel et moral de l'humanité, c'est l'éducation. Tous les grands génies, dont le genre humain s'honore, ont insisté sur ce point. Kant, comme Lessing, Rousseau et Leibniz, dit que le seul moyen de perfectionner les hommes, c'est de les élever. Cela paraît trivial, à force d'être vrai, et personne ne le conteste. Comment donc se fait-il qu'au dix-neuvième siècle, nous soyons forcé de répéter ce que disaient le dix-huitième et le dix-septième? Il y a éducation et éducation. L'Église fait aujourd'hui des efforts gigantesques pour s'emparer des générations naissantes. Est-ce pour les émanciper, pour les affranchir de la servitude intellectuelle et morale dans laquelle gémissent encore l'immense majorité des hommes? C'est, au contraire, pour perpétuer leur esclavage. Il faut que l'éducation se fasse, non dans l'intérêt de l'Église, ni des familles, ni de l'État, mais dans l'intérêt de l'enfant qu'on élève, et cet intérêt est aussi celui de l'avenir. Apprenez à penser aux enfants, dit Kant, et ne les dressez pas à la moralité, comme on dresse des chiens. Il faut que les enfants deviennent des hommes et non des machines (2). C'est à cette condition qu'ils seront des êtres moraux, c'est à dire religieux.

Quand la morale régnera dans le monde, dit Kant, alors se réalisera le royaume des cieux, annoncé par le Christ (3). Ainsi le dernier progrès que l'humanité est appelée à réaliser, sera l'accomplissement d'une parole de Jésus. Ici la philosophie donne la main au christianisme, mais ce n'est pas le christianisme traditionnel, ce n'est pas même le christianisme primitif, tel que les réformateurs l'entendaient, c'est la religion de Jésus-Christ, c'est à dire la religion identifiée avec la morale. La conclusion de Kant est le contre-pied absolu de l'orthodoxie chrétienne. Celle-ci attache

(1) *Kant*, Was ist Aufklærung? (*Werke*, t. I, pag. 111 et suiv. 118.)

(2) *Idem*, über Pædagogik. (*Werke*, t. X, pag. 387, 390, 393.)

(3) *Idem*, die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. (*Werke*, t. VI, pag. 298.)

le salut à la foi dans une révélation miraculeuse. Le philosophe enseigne que le salut consiste dans notre développement intellectuel et moral. De quel côté est la vérité? L'histoire, cette voix de Dieu, nous la révèle, non par des miracles, mais par la conscience humaine. Interrogez-la, demandez-lui si elle croit avec Kant que l'honnêteté de la vie sauve, ou si c'est la foi dans un Christ imaginaire? Elle laisse parler les prétendus organes de Dieu, papes et pasteurs, et elle continue à marcher dans la voie du perfectionnement moral.

A la limite extrême du progrès, dit Kant, il n'y aura plus de révélation. Ce moment avance à grands pas. La foi au surnaturel disparaît. De là les lamentations des orthodoxes; catholiques et protestants crient à l'envi que la religion se perd. Oui, il y a une religion qui s'en va, c'est celle du passé, celle qui assujettissait les croyants au joug de l'Église. Les hommes ne veulent plus de cette domination. Est-ce à dire qu'ils n'aient plus de religion? Kant répond sans hésiter qu'il y a plus de religion aujourd'hui que l'empire de l'Église est ébranlé, qu'il n'y en avait jadis, quand elle régnait sur les âmes (1). Nous sommes plus religieux que nos ancêtres, parce qu'il n'y a point de vraie religion là où il n'y a point de moralité, et il n'y a point de moralité là où la conscience est esclave. Les hommes sont devenus plus religieux, parce que la religion commence à s'identifier avec la morale. Parole profonde qui doit rassurer les faibles et encourager les forts dans les tristes temps où nous vivons. Quand une religion ancienne meurt, l'humanité semble mourir avec elle, tant il est vrai que la vie sans la foi n'est pas possible. Mais la mort n'est qu'une apparence; elle ouvre une vie nouvelle, vie plus large, plus divine que celle qui vient de s'éteindre. Il en est de même de la religion. Non, elle n'est pas morte, pas plus qu'elle n'était morte, quand l'esprit humain déserta le paganisme. La religion ne meurt point, elle se transforme. Dès maintenant, et quoique nous soyons encore engagés dans la période de dissolution, les hommes sont plus moraux et par conséquent plus religieux qu'ils ne l'ont été dans le passé. Telle est la réponse que nous faisons, avec le philosophe de

(1) *Kant*, die Religion, III^te Stück. (*Werke*, t. VII, pag. 308.

Königsberg, aux jérémiades de la papauté et de l'orthodoxie protestante.

§ 6. Le rationalisme

I

Le rationalisme est un nom mal famé. Si nous en croyions les orthodoxes, ce serait la ruine de toute religion. Qu'est-ce donc que ce monstre? Le rationalisme est une doctrine enseignée par la raison. Est-ce un crime d'user de sa raison pour découvrir la vérité? Les plus orthodoxes parmi les orthodoxes n'oseraient l'affirmer. Ils prétendent seulement qu'il y a une vérité qui est au dessus de la raison, une vérité que Dieu nous a révélée et que la raison doit accepter, bien qu'elle ne puisse la comprendre. La raison se révolte contre cette prétention de la foi. De là le rationalisme. Il n'est pas hostile à la religion, il n'est pas même hostile au christianisme; c'est ce qui le distingue de la philosophie incrédule du dix-huitième siècle. On pourrait plutôt reprocher aux rationalistes un attachement trop servile à la tradition chrétienne. Ils l'acceptent aussi bien que les orthodoxes, mais ils la rationalisent; ils rationalisent les dogmes, à la façon de Kant, ils rationalisent les faits miraculeux, en les expliquant selon les lois de la nature. OEuvre impossible, dans laquelle ils ont dû échouer. Mais peu importe. Nous ne nous sommes pas arrêté aux inconséquences de Semler et de Herder; nous avons pris appui sur les libres penseurs, sans trop leur en vouloir de leur prudence. Nous ferons de même pour les rationalistes. Le temps emporte les écarts; ils n'ont plus qu'un intérêt historique. Ce que nous cherchons pour le moment, ce sont les origines du mouvement libéral qui prend tous les jours de nouvelles forces. Le rationalisme a son rôle, et un rôle glorieux dans le développement religieux de l'humanité. Jadis, la raison était l'humble servante de la foi; mais voici que la servante prend des allures de maîtresse, elle n'entend plus se mettre à la suite de la théologie, pour recevoir ses lois, c'est elle qui commande, c'est elle qui règne.

Les rationalistes eux-mêmes vont nous dire ce que c'est que le ralionalisme. « Il consiste à penser, dit un écrivain allemand, que

la raison humaine doit être la seule source et le seul juge de tous les genres de connaissances. » Jusqu'ici il n'y a point de difficulté. Les orthodoxes ne contestent pas à la raison le droit de régner dans les sciences profanes, ils se bornent à l'exclure de la religion, du moins ils ne lui laissent que le rôle subalterne d'aide et de servante; les rationalistes, au contraire, étendent l'empire de la raison jusque sur les religions révélées. Il va sans dire que si la raison règne en maîtresse dans le domaine de la religion, il ne peut plus être question d'une révélation miraculeuse, puisque la révélation n'a d'autre raison d'être que l'impuissance de la raison. La raison a pris sa revanche, et elle a proclamé que « les révélations ne sont surnaturelles qu'en apparence, qu'en réalité elles sont toujours naturelles; que si elles peuvent avoir quelque prétention à la vérité, c'est à condition d'être limitées par la raison ou la religion naturelle (1). » Dire que la révélation paraît seulement surnaturelle, c'est nier son existence. C'est ce que font les rationalistes décidés; ils déclarent ouvertement qu'ils ne croient pas à une révélation miraculeuse, qu'ils n'admettent qu'une religion philosophique ou naturelle (2). Les rationalistes ont la prétention de rester protestants. Ils disent que la vraie mission du protestantisme est de développer l'élément rationnel du christianisme. C'est là ce qu'ils appellent son principe divin. La raison ne vient-elle pas de Dieu? ne nous a-t-elle pas été donnée pour connaître la vérité? C'est donc par l'intermédiaire de la raison que Dieu révéla la vérité aux hommes. En ce sens ce qui est rationnel est divin. Le christianisme est divin, en tant qu'il est en harmonie avec la raison. Donc quand on le dépouille de ses éléments surnaturels ou mystiques, on ne le détruit pas, on revient, au contraire, au christianisme véritable (3).

Ainsi plus rien de surnaturel dans le christianisme, ni dans son fondateur, ni dans sa doctrine. Jésus-Christ n'est plus le Verbe de Dieu incarné dans le sein d'une vierge, il est homme, et rien qu'homme. Il n'est pas venu prêcher des vérités qui dépassent

(1) *Hahn*, de Rationalismi indole (Leipzig, 1827), dans *Sandes*, Histoire critique du rationalisme en Allemagne, 2e édition, pag. 8, note.

(2) *Bretschneider*, Systematische Entwickelung, pag. 195. — *Dogmatik*, t. I, pag. 14, 71, 80.

(3) *Wegscheider* Institutiones theologiæ christianæ dogmaticæ, pag. VIII.

notre raison, ni des voies surnaturelles pour faire notre salut; son enseignement est essentiellement moral. A quoi bon donc des prétendues vérités qui ne disent rien ni à l'intelligence ni à l'âme? et comment des croyances ou des pratiques auxquelles la conscience et la raison restent étrangères, seraient-elles un moyen de perfectionnement? Cela est une contradiction dans les termes, partant une impossibilité. Si les rationalistes retranchent ce qu'il y a de surnaturel dans le christianisme, par contre ils relèvent et exaltent l'élément humain. Ici il y a un autre écueil contre lequel ils sont venus échouer. On dirait que pour se faire pardonner leurs témérités, ils renchérissent sur les orthodoxes quand il s'agit de Jésus-Christ homme et de sa doctrine. A les entendre Jésus est l'homme idéal, parfait; sa morale est la plus sainte, la plus pure qui ait jamais été enseignée, sa religion est la religion absolue. Nous rencontrerons les mêmes exagérations chez les protestants libéraux. Les orthodoxes leur disent, et avec raison, que si Jésus était si parfait, il n'est pas un homme comme nous; que si sa doctrine est si parfaite, ce n'est pas une œuvre humaine. Rien de plus vrai, mais cela ne prouve pas pour le surnaturel; cela prouve que les rationalistes étaient inconséquents. Qu'importe? Les hommes passent avec leurs faiblesses; les principes subsistent, et ils sauront bien se faire jour. C'est comme le soleil qui lutte, à l'aurore, contre les ténèbres de la nuit; les ténèbres se dissipent et la lumière inonde la terre.

Il est curieux d'entendre les récriminations et les lamentations des orthodoxes. Quand on leur parle d'un christianisme rationnel, moral, ils crient à l'abomination de la désolation. Rationaliser la religion, c'est la tuer; identifier le christianisme avec la morale, c'est le dénaturer (1). Le péché originel, à la bonne heure! et l'immaculée conception! cela vaut mieux que la sainteté du devoir. Si le christianisme n'est rien que de la morale, pourquoi Dieu a-t-il envoyé Jésus-Christ? Socrate et Epictète ne suffisaient-ils point? Oui, dans cet ordre d'idées, l'incarnation d'un Dieu, à la façon orthodoxe, devient inutile, de même qu'elle est incompréhensible. Est-ce à dire que le Christ soit venu pour rien? Socrate et Epictète

(1) *Pusey*, das Aufkommen und das Sinken des Rationalismus in Deutschland, pag. 83.

sont des philosophes; leur doctrine n'a point dépassé les limites de l'école, elle n'aurait point converti le monde à leur morale. Pour que la morale régénérât les âmes, il fallait qu'elle devînt une religion. Voilà un fait considérable que nous recommandons à toute l'attention des libres penseurs qui ne veulent plus entendre parler d'une religion positive, pas même du christianisme de Jésus. La morale suffit, disent-ils. Ils ne se doutent pas que cette morale, ils la doivent à la religion; ils ne se doutent pas que le christianisme qu'ils répudient est la religion de la morale. Voilà certes la plus grande mission qui ait été donnée à un homme. Est-ce donc ravaler le Christ que d'en faire un maître de morale? Est-ce rabaisser le christianisme que de l'identifier avec la religion naturelle (1)? Ces accusations témoignent contre les accusateurs. Est-ce si peu de chose que la moralité? En vérité, à force de foi, l'orthodoxie a perdu le bon sens. Ajoutons que les zélés disciples de Jésus-Christ qui reprochent aux rationalistes d'altérer le christianisme, ne le comprennent même pas. Veulent-ils être plus religieux que Jésus-Christ? Et comment le Christ a-t-il manifesté son esprit religieux? On lit dans l'Écriture qu'il passa sa vie, en faisant le bien. Faire le bien comme le Christ, n'est-ce pas être chrétien? On est confondu en entendant les orthodoxes déclamer contre le christianisme moral. Qu'est-ce qui est le plus facile? passer sa vie à faire le bien ou croire, fût-ce une absurdité, une niaiserie, fût-ce l'immaculée conception, dès qu'il plaît à l'Église de proclamer un dogme aussi niais qu'absurde?

II

Est-ce que les orthodoxes qui tiennent tant au surnaturel, sont au moins de vrais *supranaturalistes?* Un écrivain français qui n'est pas rationaliste, dit que le rationalisme prend de plus en plus racine en Allemagne; qu'il semble, quoique sous des formes diverses, devenir le système dominant, en matière de religion. Saintes va jusqu'à dire que le rationalisme est en quelque sorte la religion nationale des Allemands : il n'y a que l'Église, dit-il, qui

(1) *Fusey* das Aufkommen des Rationalismus, pag. 85, 2°.

résiste à l'envahissement de la raison (1). Saintes aurait pu ajouter que le rationalisme pénètre jusque dans le camp de l'orthodoxie. On sait que la *Gazette ecclésiastique* de Berlin est l'organe du luthéranisme le plus pur. Eh bien, son rédacteur, le fameux Hengstenberg, n'est pas parvenu à se défendre contre les attaques de l'ennemi, il rationalise la foi à sa façon. Cependant on lui a reproché de pousser l'orthodoxie jusqu'à la folie. C'est que, en vérité, il faudrait être plus que fou, pour ne pas faire usage de sa raison ; or, dès qu'on l'écoute, la foi est ébranlée.

C'est ce qui est arrivé à Hengstenberg. Nous avons dit plus haut les tours de force qu'il fait pour échapper un miracle de l'ânesse de Balaam. Une fois que l'on écoute la raison, fût-ce en présence d'une ânesse qui parle, la porte est ouverte au doute. Il y a plus d'une de ces pierres de scandale dans l'Écriture sainte. Les incrédules du dernier siècle demandaient de quel droit les Hébreux en quittant l'Égypte, avaient volé à leurs hôtes les vases d'or et d'argent qu'ils leur avaient empruntés. C'est Dieu qui le leur a ordonné, répondaient les orthodoxes. Mais Dieu peut-il commander le vol? Non, dit Hengstenberg, car il est tout justice; il faut croire que les Égyptiens firent cadeau de ces vases aux Hébreux (2). Cadeau, pourquoi? et où cela est-il dit? Certes pas dans l'Écriture, qui dit tout le contraire. C'est la raison, c'est la conscience qui se révolte contre l'idée d'un crime ordonné par Dieu ; notre siècle est celui de la raison, et quelque supranaturaliste que l'on soit, on ne se soustrait pas à l'influence toute puissante de l'esprit du temps. Les hypothèses ridicules auxquelles l'orthodoxie est obligée de recourir pour concilier le surnaturel de l'Écriture avec la raison, sont comme le coup de grâce donné au surnaturel. Jephté immole sa fille à Jéhovah. Est-ce que les sacrifices humains seraient par hasard la marque d'une religion révélée? Alors Dieu nous garde de la révélation ! C'est ce que Hengstenberg lui-même a senti. Puis il s'est mis à expliquer le sacrifice de façon à ce qu'il n'y ait plus de sacrifice. La fille de Jephté se consacra à Jéhovah, dit-il, comme les religieuses le font tous les jours (3). Hengstenberg, qui sait

(1) *Saintes*, Histoire du rationalisme, pag. 3-5.
(2) *Hengstenberg*, Beiträge zur Einleitung in's alte Testament, t. III, pag. 127.
(3) *Idem*, *ibid.*, t. III, pag. 143.

tant de choses dont il n'y a aucune trace dans l'Écriture, ne pourrait-il pas nous dire si la fille de Jephté entra au Sacré-Cœur ou dans un couvent de Sainte-Claire?

Qu'on le remarque bien ! Il ne s'agit pas seulement de bagatelles, d'une ânesse ou d'une religieuse. La prophétie même, ce fondement de la révélation miraculeuse, est soumise aux procédés du rationalisme. Hengstenberg suppose que les prophètes étaient dans un état extatique; bientôt on en fera des somnambules, et la prophétie deviendra une branche du magnétisme, ce qui permettrait d'avoir des prophètes en plein dix-neuvième siècle. L'extase altère singulièrement, dit-on, les fonctions des sens. On comprend donc que les prophètes, n'ayant plus leurs cinq sens, confondent les temps, qu'ils placent un avenir lointain dans le présent, que par suite ils dépeignent les événements futurs avec des couleurs et des traits empruntés au présent. Bref, les prophéties ne sont pas ce que l'on croyait, une prédiction précise d'un fait qui doit s'accomplir dans un siècle futur. Qu'est-ce donc? Hengstenberg savait quelques mots de la philosophie de Hegel ; le voilà donc qui met aux prophètes un manteau philosophique et en fait les représentants de l'*Idée* (1). Veut-on savoir à quoi aboutissent ces tours de force? D'abord cela donne aux prophéties un air raisonnable, qui, on l'espère, les fera accepter par un siècle rationaliste; puis une fois acceptées, on leur fait dire tout ce que l'on veut, chacun pouvant interpréter l'*Idée* à sa guise. Les jésuites envieront une théorie si commode; mais qu'en dira la foi, et surtout la bonne foi (2)?

Les explications ridicules que quelques rationalistes donnent des miracles ont déconsidéré le rationalisme. Il est vrai qu'il n'y a rien de réjouissant comme les interprétations naturelles que le docteur Paulus a imaginées pour rationaliser tout ce qu'il y a de surnaturel dans le christianisme, depuis la conception de Jésus-Christ jusqu'à sa résurrection et son ascension. Le savant professeur de Heidelberg était homme à expliquer rationnellement l'immaculée conception de la très sainte Vierge! Mais qu'est-ce

(1) *Hengstenberg*, Christologie, t. I, pag. 299 et suiv.

(2) *Baur*, Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, pag. 422 et suiv. — *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 91, 92.

que cela prouve contre le rationalisme? Est-ce que les supranaturalistes sont plus sensés? Nous allons entendre un orthodoxe des plus autorisés, un de ceux qui ont rompu une lance contre Strauss, ce roi des incrédules. Hélas! les éclats de la lance ont blessé le champion du surnaturel, le supranaturalisme lui-même en a été atteint et il est mort de la blessure : presque un suicide. Écoutons le docteur Steudel, savant professeur de l'université de Tübingue, nos lecteurs n'auront jamais été en si bonne compagnie.

A Jove principium ! Cela veut dire, commençons par Jéhovah. Du temps d'Adam, notre père commun, le bon Dieu se promenait dans le jardin qu'il avait planté, pour faire sa digestion, en prenant le frais. Il causait avec nos premiers parents, comme nous pourrions le faire avec nos enfants. On sait ce qui arriva à Ève, puis à Adam. Dieu leur parla encore, mais cette fois ce fut d'un ton irrité, et pour leur annoncer sa malédiction. Qui avait séduit l'innocente Ève? Un serpent; il avait la langue subtile, et l'esprit plus subtil encore. Inutile d'insister, tout le monde connaît l'histoire de la chute. Le serpent qui séduit Ève par ses perfides flatteries, et Dieu qui parle, voilà du surnaturel de bon aloi; il a fait les délices de Voltaire. Nos orthodoxes sont d'avis que tout cela est de l'histoire vraie, aussi vraie que celle que nous lisons tous les jours dans les gazettes. Toutefois le serpent qui parle, Dieu qui se promène et qui cause en faisant sa sieste, cela est un peu difficile à digérer. Ls docteur Steudel dit que les discours du serpent et du bon Dieu ne sont qu'une figure de langage; le serpent et Jéhovah parlèrent, mais sans articuler des mots comme nous sommes obligés de faire. Ils parlèrent donc sans parler (1). Cela est aussi subtil que le langage du serpent et plus ingénieux encore. Reste une petite difficulté, le texte de l'Écriture sainte. Bagatelle! On n'est pas supranaturaliste pour rien. Le supranaturalisme est comme un don de seconde vue, avec cette différence que les prophètes voient ce qui n'est pas, tandis que les supranaturalistes ne voient point ce qui est; ils ne voient dans la Bible que ce que leur raison peut comprendre. C'est presque comme les rationalistes (2)!

(1) *Steudel*, Glaubenslehre, pag. 193.

(2) *Strauss*, Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu, und zur Charackteristik der gegenwærtigen Theologie. Erstes Heft, pag. 100, 102.

L'ânesse de Balaam est l'enfant gâté des supranaturalistes. Notre docteur lui a consacré une dissertation spéciale (1). Il avoue que ce miracle est fait pour étonner, que dis-je? pour scandaliser. Un animal qui parle! Ne donne-t-on pas le nom de *fable* aux contes charmants où l'on fait parler les animaux? Et si une fable est rapportée dans la Bible, cesse-t-elle d'être une fable, parce qu'elle est racontée en hébreu? Une ânesse qui parle, et qui parle précisément la langue de Balaam! Parler, est encore la moindre des choses. Mais cet âne pense aussi; il aurait pu être docteur en théologie. A la rigueur Dieu peut tout faire, disent les supranaturalistes, il pourrait donc faire parler tous les ânes, ou un âne de prédilection, il pourrait au besoin en faire un professeur à une université orthodoxe. Là n'est pas la difficulté. La question est de savoir si Dieu veut tout ce qu'il peut. Pour vouloir, il faut à Dieu des raisons. Voilà cette maudite raison qui reparaît. Nous allons entendre la raison parlant par la bouche d'un supranaturaliste. Steudel ne voit pas grande difficulté à croire que l'âne en brayant poussa une espèce de soupir, lequel soupir éveilla toutes sortes de pensées dans l'âme de Balaam. C'était un *monologue*, mais on connaît la vivacité de l'imagination orientale : l'écrivain sacré aura exprimé sous forme d'un dialogue, ce qui se passait dans l'âme du prophète. Ainsi l'âne qui parle et qui pense, veut dire l'âne qui brait. Braire est une chose aussi naturelle que possible. Il n'y a pas d'incrédule assez obstiné pour nier qu'un âne brait. Le reste va de soi. Fort bien, docteur. Mais il y a plus d'un de ces *dialogues* dans la Bible et dans les Évangiles; et, bien qu'il n'y ait pas d'âne, il nous sera permis d'y voir aussi un *monologue*, ou une expression un peu vive de la poésie orientale. Qu'importe que ce soit un âne ou un ange! Si le premier est une figure de rhétorique, pourquoi pas le second? Reste la difficulté du texte, qui dit bien clairement que l'âne parla, grâce à une action extraordinaire, à une inspiration de Dieu. S'il est permis de passer par dessus le texte, quand il s'agit d'un âne, pourquoi pas dans toutes les apparitions et dans toutes les visions (2)?

Il y a un miracle plus célèbre que celui de l'ânesse qui brait ou

(1) *Tübinger Zeischrift*, 1851, 2, pag. 66-99.
(2) *Strauss*, Streitschriften, erstes Heft, pag. 105-105.

qui parle. Josué arrête le cours du soleil. Arrêter la marche d'un astre autour de la terre, alors que cet astre ne marche point, voilà ce qui peut s'appeler un prodige. Quand Galilée voulut tirer la théologie de ce mauvais pas, en disant que la Bible n'était pas un cours d'astronomie, la théologie se fâcha. Le sacré tribunal de la sainte inquisition força l'astronome à rétracter une vérité mathématique et à confesser une erreur palpable. Vive l'orthodoxie catholique! Elle est conséquente jusqu'à l'absurde, conséquente, s'il le faut, jusqu'au bûcher. Si les protestants avaient encore un saint-office! ils épargneraient bien des embarras aux supranaturalisme. D'abord on excuse Josué, en disant qu'il s'est mal exprimé, qu'il s'est servi du langage vulgaire, lequel suppose que le soleil tourne autour de la terre. Mais que le soleil soit arrêté, ou que la terre le soit, le miracle n'est pas moins difficile à digérer. Que Dieu l'ait pu, cela ne fait pas de doute pour un supranaturaliste. Mais voilà cette importune de raison qui demande de nouveau : est-ce que Dieu intervertit les lois de la nature pour permettre à Josué d'exterminer les Ammonites? Notre pauvre docteur se démène, au milieu de ces objections de la raison, comme le diable dans l'eau bénite (1). Il finit par s'échapper, mais quel échappatoire! Il était tombé une pluie de grêle ou de pierres sur l'armée ennemie. C'est la continuation de cette pluie destructive, dit le docteur Steudel, que Josué demande à Dieu. Le miracle est rapetissé. Mais qui autorise le supranaturaliste à mettre un miracle in-32 à la place d'un miracle grand in-8°, illustré? Qui lui permet de faire violence à la Bible, pour lui faire dire autre chose que ce qu'elle dit? L'Écriture n'est-elle pas la dictée du Saint-Esprit? Et un supranaturaliste ose corriger cette dictée! Pour aboutir à quoi? Pour transformer Dieu en bourreau! La pluie de pierres avait cessé; il faut qu'elle recommence pour assouvir la cruauté sauvage d'un petit peuple barbare! Est-ce ainsi que des supranaturalistes réconcilieront l'humanité moderne avec la révélation (2)?

Les supranaturalistes traitent les Évangiles avec le même respect. Il n'y a pas de point ni de virgule qui ne soient inspirés, à

(1) *Steudel*, dans le *Tübinger Zeitschrift*, 1833, t. I, pag. 126-152.
(2) *Strauss*, Streitschriften, erstes Heft, pag. 115 et suiv.

les entendre. Mais dès qu'ils trouvent un point qui les gêne, ils l'effacent. Comment croire que le diable ait osé tenter Jésus-Christ? Les évangélistes le disent en termes on ne peut plus clairs, mais ne le croyez pas. Il n'y a pas eu de lutte entre Satan et le Fils de Dieu, c'est un combat intérieur, mieux encore, l'apparence d'un combat; car comment la pensée du mal aurait-elle pu entrer dans l'âme sainte du Christ (1)? Si un incrédule demandait à notre docteur supranaturaliste : « N'est-ce que cela? Mais alors pourquoi l'évangéliste, c'est à dire le Saint-Esprit, fait-il tant de bruit de la tentation? pourquoi Satan intervient-il en personne? » Vraiment, les Allemands ont raison d'appeler le diable un pauvre diable! Ajoutons qu'il vaut bien la peine d'être supranaturaliste, et de n'oser plus croire au diable, de n'oser plus croire à ce qui choque la conscience générale. En fait d'orthodoxie, il faut se résigner à dire, je crois parce que c'est absurde, ou il ne faut point se mêler d'être orthodoxe.

Le diable joue un grand rôle dans les Évangiles. Jésus-Christ passe sa vie à chasser les démons. Il arriva un jour qu'une légion de démons, chassés d'un démoniaque, entrèrent dans un troupeau de porcs lequel se jeta à l'eau. On ne dit pas si ce sont les démons qui jouèrent un tour aux porcs, ou si ce sont les porcs qui jouèrent un tour aux démons. Les incrédules se sont de tout temps amusés de ce miracle. Comment enlever cette pierre de scandale? Notre docte supranaturaliste a entendu dire par les médecins ses collègues à l'université que les démoniaques étaient des malades. Défiez-vous des médecins, les plus spiritualistes sont athées, du moins ils ne croient pas aux possédés, ce qui est le commencement de l'athéisme. Et vous, docteur, n'êtes-vous pas sur la même pente? Jésus-Christ, dites-vous, s'est accommodé à l'erreur commune. N'est-ce pas vous plutôt qui vous accommodez à l'esprit moderne? Mais vous le faites de si mauvaise grâce que vous n'y gagnez rien. Le moyen de croire avec vous que ce sont les démoniaques qui, dans un accès de fureur, se sont jetés sur un troupeau de porcs! Vous oubliez, subtil docteur, que Jésus-Christ avait chassé les démons, ce qui, selon vous, veut dire qu'il avait guéri les démoniaques. S'ils étaient guéris, ils ne pouvaient plus

(1) *Steudel*, Glaubenslehre, pag. 259, 319.

se jeter sur un troupeau de porcs. S'ils n'étaient pas guéris, que devient le Christ? Une manière de charlatan qui promet des guérisons qu'il ne peut pas opérer. Vous voyez à quoi aboutit la raison, docteur. Mieux vaut fermer les yeux et les oreilles, et crier : je crois! Je crois, même aux démons qui entrent dans les porcs, et aux porcs qui se suicident!

Ayant à faire à un supranaturaliste, nous aurions dû nous contenter de lui rappeler le texte de l'Écriture sainte. Les supranaturalistes oublient à chaque instant leur rôle, et parlent comme s'ils étaient rationalistes. Force nous est de les suivre sur un terrain qui n'est pas le leur et où ils marchent d'un pas mal assuré. Si les accommodements des supranaturalistes ne concernaient que les miracles, pour mieux dire, un miracle par-ci par-là, on pourrait dire qu'ils sauvent l'essence du christianisme, en maintenant la foi au surnaturel. Mais ils traitent les dogmes comme les miracles; ceux que la conscience moderne repousse, ils cherchent à les éliminer de l'Écriture, sauf à faire violence aux textes. Y a-t-il une croyance plus fondamentale dans le christianisme pratique que celle des peines et des récompenses éternelles? Mais il y a chez les hommes une répugnance invincible contre l'enfer, ils se refusent à croire que la justice de Dieu soit plus impitoyable que la justice humaine, pour mieux dire qu'elle soit inique, barbare, cruelle, à force d'être sévère. Que fait notre docteur orthodoxe? Il se prévaut de ce sentiment de justice, et il l'introduit par force dans l'Écriture. Par malheur, il se trouve qu'un seul et même texte parle de la *vie éternelle* et des *supplices éternels*. Cela n'empêche pas le supranaturaliste d'affirmer que les supplices éternels auront une fin, tandis que la vie éternelle n'en aura point (1). Le mot *éternel* signifie donc *qui dure toujours;* et il signifie aussi *qui ne dure pas toujours*, et cela dans une seule et même phrase. Et la raison? c'est que cela convient ainsi à l'interprète. Nous le demandons : les plus déterminés rationalistes agissaient-ils autrement? En réalité, le supranaturalisme n'est qu'un degré inférieur du rationalisme; c'est la raison, moins développée, moins osée, qui accepte le surnaturel, sauf à y échapper, par une porte de derrière, quand le miracle est par trop absurde. Mais la raison

(1) *Steudel*, Glaubenslehre, pag. 464 et suiv.

devient tous les jours plus exigeante et plus envahissante ; à la limite extrême, le supranaturaliste se confondra avec le rationaliste (1).

C'est précisément pour éviter cet écueil, diront les nouveaux orthodoxes, que nous revenons aux confessions du seizième siècle. Nous n'admettons plus de demi-orthodoxie : tout ou rien. L'Écriture parle du diable, nous croyons au diable et à ses grincements de dents. Les Évangiles disent qu'il y avait des possédés ; nous croyons aux possessions et aux démons qui entrèrent dans un troupeau de porcs, et au suicide de ces porcs (2). Voilà, en apparence, des croyants de la force de Tertullien. Mais, chose remarquable, ces théologiens qui croient tout, ne croient plus au Dieu des chrétiens, à Jésus-Christ. Il leur va comme aux savants qui ne voient pas la forêt, à force de voir les arbres. Nos luthériens orthodoxes ne vous font grâce d'aucun miracle, ils affirmeront, au besoin, qu'ils ont vu le diable et qu'ils ont conversé avec lui. Mais quand il s'agit de déterminer la nature de Jésus-Christ, quand il faut proclamer haut et ferme qu'il est Dieu, coéternel au Père, alors les orthodoxes les plus orthodoxes hésitent : chacun a sa christologie aussi nébuleuse que le permettent les brouillards de la langue allemande. Ce qu'ils croient, nous ne nous chargeons pas de le dire, ni de le deviner. Une chose est certaine, c'est qu'ils ne croient pas à la divinité du Christ dans les termes du concile de Nicée (3). Dès lors ils ne sont pas orthodoxes, ils sont hérétiques et partant plus ou moins rationalistes. Tant il est vrai que le rationalisme est la religion de l'humanité moderne, Les plus récalcitrants, ceux-là mêmes qui ferment de propos délibéré les yeux pour ne pas apercevoir la lumière, sont frappés des rayons de l'astre bienfaisant, et ils finiront par en être éclairés.

§ 7. Strauss et la doctrine mythique

Le rationalisme est dépassé, dit-on. Oui, il y a un rationalisme qui est mort et enterré. C'est le vieux rationalisme qui voulait ra-

(1) *Strauss*, Streitschriften. Erstes Heft, pag. 180, 181.
(2) Voyez plus haut, pag. 150.
(3) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 237.

tionaliser le christianisme traditionnel, en faisant violence aux textes aussi bien qu'au bon sens. Mais le rationalisme seul est-il coupable? Nous venons d'entendre les supranaturalistes; ils sont tout aussi absurdes, et beaucoup plus inconséquents que les rationalistes. Viennent ensuite les théologiens qui voudraient concilier la philosophie avec le christianisme historique. C'est au fond la même tendance. Il y avait ceci de particulier au mouvement philosophique qui éclata en Allemagne au commencement de ce siècle, qu'il procédait du panthéisme. Comment allier une doctrine qui nie le Dieu personnel avec une religion qui va jusqu'à faire de Dieu un homme? Il fallut le génie subtil de Schleiermacher pour tenter la chose, mais avec toute sa finesse d'esprit, il ne put réussir dans une œuvre impossible. Ses disciples y mirent moins d'art. Il en résulta un mélange de religion et de philosophie que Strauss compare au mélange de l'eau et de l'huile : tant que vous remuez les deux liquides ils semblent faire un tout, mais dès que vous les laissez abandonnés à eux-mêmes, ils se séparent parce qu'ils sont inalliables. Ce fut bien pis, quand des disciples plus ou moins lourds de Hegel intervinrent dans le débat. Avec la suffisance de gens qui ne doutent de rien, ils proclamèrent, à la suite de leur maître, l'identité de la religion et de la philosophie. Strauss a une autre comparaison pour caractériser ce travail de mixture : elle n'est pas très poétique, dit-il, mais la chose même est encore plus ignoble. Vous êtes dans une cuisine philosophico-religieuse; le cuisinier fait des saucisses; il lui faut de la chair hachée, l'ingrédient le plus grossier, il est vrai, mais le plus essentiel : c'est la vieille orthodoxie qui le lui fournit. Il demande du lard, pour lier ensemble ces morceaux épars de porc et de bœuf : la théologie de Schleiermacher est son affaire. Enfin il lui faut des épices, pour flatter le haut goût des amateurs : me voilà, dit la philosophie de Hegel. Notre cuisinier panthéiste espère que par ce mélange il parviendra à faire passer les débris impurs et déjà à moitié pourris que l'orthodoxie lui a livrés (1).

Les Allemands, quoiqu'ils ne soient pas des gourmets, finirent par se dégoûter de ce mauvais ragoût; ils préférèrent la chair fraîche

(1) *Strauss*, die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, t. I, pag. 70.

et saignante, et envoyèrent les épices et le lard à tous les diables. Faut-il s'en prendre au rationalisme? Rien de plus légitime que l'usage de la raison, mais il faut lui laisser pleine et entière liberté; il ne faut pas l'enchaîner à un dogme qu'elle ne peut pas accepter. Entre la raison et une religion fondée sur le surnaturel, il n'y a point d'alliance possible. Si on la tente, on dénature le dogme révélé, en lui faisant dire autre chose que ce qu'il dit, et l'on vicie la raison qui doit justifier ce qui est injustifiable. Mieux vaut l'orthodoxie toute pure, disait Lessing. Nous disons aujourd'hui : mieux vaut la lutte franche et ouverte entre la raison et une religion qui n'est que superstition. La victoire restera à la raison. Arrière donc tous ces systèmes de juste milieu qui déjeunent de l'orthodoxie et dînent de la philosophie! Arrière le demi-rationalisme, et vive le rationalisme complet! Tel est le cri d'un homme, organe décidé de la raison, qui a mis en déroute le supranaturalisme de compagnie avec le vieux rationalisme. S'il reste encore des *demis*, comme Strauss les appelle, ce sont des retardataires ou des politiques, qui craignent qu'en allant trop vite, on ne se casse le cou; ils suivent de loin les *entiers*, et ils finiront par arriver au même but.

Strauss a lui-même marqué le but de son entreprise dans la préface de la *Vie de Jésus*. La vieille orthodoxie, dit-il, partait de deux suppositions : la première que les Évangiles renferment de l'histoire, la seconde que cette histoire est surnaturelle. Le rationalisme rejeta le surnaturel, mais il s'attacha d'autant plus fortement à l'hypothèse que l'Écriture sainte renferme des faits vrais, bien que défigurés. Que l'on enlève l'enveloppe miraculeuse, disent-ils, et l'on trouvera une histoire comme toutes les histoires, procédant des causes naturelles qui produisent des effets également naturels. En voulant rationaliser les miracles, les rationalistes furent obligés de recourir à des explications niaises pour mettre de la raison dans des faits qui défient la raison, et dans des textes qui n'admettent point d'interprétation rationnelle. De là le ridicule qui poursuit la mémoire du docteur Paulus et consorts. Ce n'est pas la raison qui est coupable; elle n'a eu qu'un tort, c'est de s'arrêter à moitié chemin. Le rationalisme est un premier pas hors du christianisme orthodoxe, il faut en faire un second qui est décisif. Il est certain que le surnaturel des Évangiles n'est qu'une

chimère; n'en serait-il pas de même des prétendus faits historiques que les rationalistes croyaient découvrir dans les miracles? Il n'y a pas plus de faits que de surnaturel, dit Strauss; les récits des Évangiles sont des mythes.

Il y a dans l'œuvre de Strauss un élément critique : c'est le travail de destruction. Cette partie de la *Vie de Jésus* est de main de maître. Le libre penseur met à néant les hypothèses des rationalistes aussi bien que les apologies des supranaturalistes. Il y a d'abord des faits, et ce sont les plus essentiels, que le bon sens rejette; ils ne sont pas historiques, parce que, par leur essence même, ils sont imaginaires. Tel est le récit de la naissance miraculeuse du Christ qui a servi de base au dogme de l'incarnation et à celui de la divinité de Jésus. Qui donc croira que l'infini puisse devenir fini, et qu'un seul être réunisse deux natures essentiellement différentes, la nature divine et la nature humaine? La résurrection est tout aussi imaginaire. On a fait de vains efforts pour la sauver. Il suffit de lire les récits contradictoires des évangélistes, pour se convaincre que la résurrection n'a jamais existé que dans l'imagination exaltée des premiers fidèles. Entre la naissance et la mort de Jésus-Christ se place une série de faits miraculeux qui tous appartiennent au domaine de la fable. L'orthodoxie même a reculé devant la légion de démons qui seraient entrés dans un troupeau de porcs. Rien de plus réjouissant que de lire la conciliation des témoignages contradictoires qui existent dans les divers Évangiles : le rationaliste combattant le supranaturaliste, et les supranaturalistes eux-mêmes ne s'entendant pas entre eux. Les apologistes détruisent de leurs propres mains l'édifice qu'ils ont élevé avec tant d'efforts. Dans ce combat théologique, Strauss est admirable : le rire de Voltaire éclate au milieu des textes hébreux, et la fine ironie accompagne une argumentation qui semble empruntée à la scolastique (1). Le combat est décisif; plus meurtrier que les plus terribles batailles livrées de nos jours, il ne laisse rien debout. L'œuvre de destruction est complète (2).

Après avoir démoli, Strauss essaie de reconstruire. Les récits

(1) Nous parlons de l'original allemand. La traduction, comme toute traduction, rend les défauts bien plus que les qualités.

(2) *Baur*, Kirchengeschichte des XIX^ten Jahrhunderts, pag. 361.

miraculeux des Évangiles ne sont point de l'histoire, ce sont des mythes. On se fait, en dehors de l'Allemagne, une fausse idée de ce que les écrivains allemands entendent par mythe. Ce n'est pas une invention qu'un fanatique ou un fourbe fabrique, en lui donnant la couleur d'un fait réel; les fausses décrétates, la donation de Constantin, les innombrables faux commis par des gens d'église, voilà des fictions forgées dans un but de tromperie et d'exploitation. Tels ne sont pas les mythes ; c'est l'imagination du peuple qui les crée, d'instinct, et sans avoir conscience de la fiction. Il sont inspirés par un sentiment religieux très vif; ils se produisent aux époques où les religions se forment. C'est ainsi qu'est née la mythologie de l'Inde et de la Grèce. Tel est aussi le caractère des récits miraculeux qui remplissent les Évangiles (1).

Strauss n'est pas l'inventeur du système mythique. Déjà le pieux Semler avait prononcé le mot de mythe, en parlant des récits de la Bible sur Samson et Esther. Schelling appliqua l'idée aux origines de l'histoire, tant sacrée que profane. Un savant illustre, Heyne, déclara, que l'histoire, ainsi que la philosophie procédaient des mythes. L'explication mythique finit par pénétrer dans le domaine de la théologie. On commença par l'Ancien Testament, puis on s'aventura à interpréter les Évangiles par la même hypothèse. Mais avant Strauss, il n'y avait eu que des essais timides qui ne portaient que sur des points isolés. L'interprétation rationaliste dominait, jusque dans le camp du supranaturalisme. L'auteur de la *Vie de Jésus* généralisa l'idée du mythe, et l'appliqua sans ménagement aucun. Strauss est un *entier* et non un *demi*. C'est le principe de sa force, et c'est aussi ce qui donne tant de charme à ses écrits. On respire plus librement en les lisant, parce qu'on est en compagnie d'un esprit libre, qui pense ce qu'il dit, et qui ose dire tout ce qu'il pense.

Mais il ne suffit pas de penser librement, il faut penser juste. Qu'est-ce qui autorise Strauss à transformer les récits évangéliques en mythes? Les mythes ne se forment qu'en l'absence de l'histoire. S'il y avait eu une histoire véritable de Jésus-Christ, il n'y aurait pas eu place pour des mythes. On a cru longtemps que l'on possédait une histoire écrite par des contemporains, par des

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 100 101.

disciples mêmes de Jésus-Christ. La science a détruit cette illusion : les Évangiles canoniques, dans leur forme actuelle, ne paraissent que vers le milieu du deuxième siècle. Il est difficile de fixer la date précise. Toujours est-il que nous n'avons pas de récit contemporain. Le champ était donc ouvert aux mythes. Déjà de son vivant, Jésus-Christ était un personnage extraordinaire ; après sa mort, le Messie juif devint insensiblement un être divin. Il fallait un Dieu à la conscience générale, elle incarna ses vœux et ses aspirations dans la personne de Jésus. Les prophéties de la Bible facilitèrent singulièrement ce travail de l'imagination populaire. Le Messie devait être un prophète plus grand que Moïse. Or Moïse avait fait des miracles. Quels devaient être les prodiges opérés par le Christ ? Rien de plus naturel que d'appliquer à Jésus tout ce que l'on attendait, tout ce que l'on désirait du Messie (1).

Strauss n'a-t-il pas dépassé le but ? On le lui reproche (2). C'est le défaut des esprits logiques et convaincus. Ne pouvant pas croire au surnaturel, et ne voyant point dans les Évangiles les caractères de l'histoire, l'auteur de la *Vie de Jésus* a été conduit forcément à transformer tout en mythes. C'est l'excès inévitable de toute doctrine nouvelle. Mais ces excès mêmes sont un bien, car ils épuisent le sujet, et ils mettent en relief une masse de points négligés on inaperçus. M. Renan dit que l'époque où la *bonne nouvelle* se répandit n'était guère propre à la formation d'un corps de mythes ; cela se conçoit dans l'Inde et chez les Grecs, avant toute histoire ; cela se conçoit difficilement chez les Juifs, qui vivaient en pleine réalité. Il est disposé à croire qu'il y avait des faits réels, qui furent défigurés par le merveilleux et le fantastique. M. Renan préfère le mot de *légende* à celui de *mythe :* « Les légendes des pays à demi ouverts à la culture rationnelle, dit-il, ont été formées bien plus souvent par la perception indécise, par le vague de la tradition, par les ouï-dire grossissants, par l'éloignement entre le fait et le récit, par le désir de glorifier les héros, que par la création pure, comme cela a pu avoir lieu pour l'édifice presque entier des mythologies indo-européennes. » Nous admettons la distinction de M. Renan pour tel ou tel récit miracu-

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 101-103.
(2) *Renan*, Études d'histoire religieuse, pag. 162, 163.

leux ; mais la légende n'explique certes pas le miracle des miracles, le Dieu homme, ce fondement du christianisme traditionnel. Où est le *fait* qui a pu donner lieu au récit de la conception surnaturelle de Jésus ? où est le *fait* qui peut servir de base à la transfiguration d'un homme en Dieu ? Tout ici est création, donc tout est *mythe*.

Nous serions tenté d'adresser un autre reproche à Strauss. Les orthodoxes le poursuivent de leurs injures, comme le type de l'incrédulité. A notre avis, l'auteur de la *Vie de Jésus* est trop crédule, pour mieux dire, il croit trop à la bonne foi de ceux qui contribuèrent à créer les mythes. On a beau dire que les mythes se font par le travail inconscient de l'imagination populaire ; rien ne se fait sans le concours de l'homme ; tout est donc entaché de son imperfection. On sait que jamais il n'y a eu plus de livres apocryphes que dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Est-il vrai qu'il y ait un abîme entre ces productions de la foi, et les fabrications mensongères des gens d'Église ? Nous en doutons fort. En tout cas, il y a un élément dont il faut tenir compte dans l'élaboration des mythes, et qui ne leur fait guère honneur, c'est l'élément superstitieux. Il joue déjà un grand rôle chez les Juifs. Qu'est-ce que l'attente du Messie et le messianisme, puis la croyance à la fin du monde, à une seconde venue du Christ, à un règne de mille ans, sinon de la superstition toute pure ? Ce fut encore pis, quand les Gentils embrassèrent la foi nouvelle. Les Juifs se seraient contentés d'un prophète ; aux païens, il fallut un Dieu en chair et en os, comme ceux qu'ils avaient l'habitude d'adorer. De là la divinité du Christ. Ce n'est ni mythe, ni légende, c'est superstition.

La *Vie de Jésus* jeta une véritable terreur dans les esprits. On aurait dit l'Antechrist renversant les autels du Dieu-homme. Strauss a, en effet, accompli une œuvre de destruction irréparable : il a ruiné définitivement la croyance au surnaturel. Ce n'est pas à dire qu'il ait le premier porté une main téméraire sur les miracles de l'Évangile. Ses adversaires lui ont, au contraire, reproché de n'avoir fait que répéter ce qui avait été dit mille fois avant lui. Il y a du vrai dans cette accusation, mais les ennemis de Strauss n'ont pas vu qu'elle implique un éloge. Les catholiques ont aussi traité Luther de plagiaire ; cela empêche-t-il que le réformateur ait inauguré une ère nouvelle dans l'histoire du

christianisme? On avait fait une rude guerre aux miracles : en Angleterre, les déistes; en France, les philosophes. Cependant, la théologie continuait à placer le Christ dans un monde supérieur à l'humanité, et à célébrer sinon ses miracles, du moins sa résurrection. Il y avait toujours un supranaturalisme à côté du rationalisme. Mais voilà Strauss qui arrive et qui dresse l'inventaire de ce qui reste de foi, et que trouve-t-il? Que le rationalisme est une absurdité, et le supranaturalisme une niaiserie. Somme toute, dit un théologien allemand, l'inventaire aboutit à une honteuse faillite. On pourrait dire banqueroute, quand on se rappelle les tours de force des rationalistes, les finesses des théologiens juste-milieu et les capitulations de conscience des supranaturalistes. Il y avait si peu de sincérité dans cette foi de commande, qu'en vérité le christianisme n'a pas perdu grand chose quand Strauss mit à néant les apologies de pareils défenseurs (1).

Est-il vrai que Strauss fait de Jésus lui-même un mythe? Nous avouons que la dissertation finale de son livre n'est pas de notre goût. Après avoir démoli le Christ historique, il le reconstruit dans le domaine des idées, à l'aide de quelques formules hégéliennes. L'humanité prend la place du Christ; ce qui n'est point vrai, en tant qu'appliqué à Jésus, devient vrai si l'on conçoit Dieu incarné dans l'humanité. A quoi cette fiction métaphysique peut-elle servir? Elle ne contentera certes pas les croyants auxquels il faut un Dieu vivant, un Dieu fait homme. Donnera-t-elle plus de satisfaction à ceux qui demandent une nouvelle religion, parce qu'ils ne peuvent plus croire à la religion traditionnelle? Nous doutons fort qu'ils consentent à s'adorer eux-mêmes dans la personne de l'humanité, après avoir refusé d'adorer le Christ. Ces formules ressemblent à des jeux de mots. Que les professeurs et leurs élèves s'en amusent, nous le voulons bien ; mais l'esprit humain ne vit point d'amusements métaphysiques, il lui faut le pain de vie, et le pain qui nourrit ne consiste pas en un vain son de paroles.

Nous préférons les quelques pages que Strauss a écrites sur les *Éléments transitoires et sur les éléments permanents du christia-*

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 97 et suiv. — *Baur*, Kirchengeschichte des XIX^ten Jarhrhunderts, pag. 379, 380.

nisme (1). Il n'est pas vrai qu'il fasse de Jésus lui-même un mythe. Le Christ est pour lui un personnage historique. Strauss rabaisse, dit-on, la grande figure de Jésus. Nous serions tenté de lui reprocher qu'il l'élève trop au dessus de l'humanité. Nul homme n'a eu, dit-il, et nul homme n'aura un sentiment plus vif de la religion, c'est à dire du lien intime qui unit l'homme à Dieu. Il en conclut que quelques progrès que l'on fasse dans les sciences et dans les arts, il ne sera jamais possible de dépasser Jésus-Christ dans le domaine religieux. Voilà une exagération évidente et une véritable contradiction. On dit qu'il y a quelqu'un qui a plus d'esprit que Voltaire, c'est tout le monde. C'est dire qu'il n'y a point d'individu supérieur à l'humanité. Que le Christ ait eu au plus haut degré la conscience de l'unité de l'homme et de Dieu, nous le croyons volontiers; mais comment Strauss peut-il assurer que ce sentiment soit arrivé à sa perfection? Lui-même dit le contraire, puisqu'il admet un élément *transitoire* à côté d'un élément permanent dans le christianisme. Voilà la vraie vérité, une vérité qui nous ouvre la voie de l'avenir, tout en maintenant le lien avec le passé. Jésus-Christ partageait la croyance de ses contemporains au surnaturel; c'est une superstition. Cette erreur n'a-t-elle pas influé sur sa conception de Dieu, de l'homme, de la vie présente et future? Si les superstitions disparaissent, si d'un autre côté la science embrasse tous les jours de nouveaux horizons, ce développement intellectuel ne doit-il pas influer sur la religion? La religion peut-elle rester immuable alors que tout autour d'elle change? Oui, il y a un élément permanent dans le christianisme, mais il y a aussi un élément passager. Ce qui revient à dire que la religion est perfectible comme toutes les faces de la vie.

§ 8. Baur et l'école de Tübingue

Strauss, dit-on, voulait reconstruire après avoir détruit : tel est le but de son hypothèse mythique. A notre avis, le célèbre écrivain est avant tout un destructeur, et c'est aussi la seule œuvre qu'il ait accomplie. Sa théorie des mythes s'adresse à la science théolo-

(1) *Strauss*, Vergængliches und Bleibendes im Christenthum, dans les *Zwei Friedlichen Blætter*.

gique; or c'est moins une nouvelle science qu'il faut à l'humanité qu'une nouvelle religion. En réalité, Strauss ne lui donne ni l'une ni l'autre. Il démolit le Christ traditionnel, il transforme les Évangiles en mythes, mais que devient le Christ historique et la *bonne nouvelle?* Strauss n'avait pas mission de reconstruire, il lui manque pour cela un don essentiel, l'esprit historique. Le christianisme est la plus grande révolution qui se soit accomplie jusqu'à nos jours; la Révolution de 89, qu'on pourrait lui comparer, n'est encore qu'à son début. Eh bien, Strauss ne nous apprend pas d'où procède le christianisme, ni ce qu'il est venu faire, ni quelles sont ses destinées. Il y a plus, sa critique même manque de base solide. Avant d'examiner les récits évangéliques, ne fallait-il pas se demander ce que c'est que les Évangiles? quand ils ont été écrits? par qui? dans quel but? Strauss n'a sur toutes ces questions que des réponses vagues, d'instinct plutôt que de science. A vrai dire, l'œuvre de la critique n'a commencé qu'après lui; c'est ce travail qui permettra de faire l'histoire de Jésus et du christianisme. Nous entendons par là les sentiments et les idées par lesquels Jésus-Christ a exercé une influence immortelle sur l'humanité.

Ceci nous conduit au côté religieux du problème que nous agitons. Ici l'incompétence de Strauss est radicale. Ce n'est pas un esprit religieux, c'est un libre penseur; il ne procède pas de Jésus-Christ, mais de Hegel. Le chapitre final de la *Vie de Jésus*, dans lequel il expose sa doctrine, est tissu de formules hégéliennes. Qu'importe à la religion que le Christ ait réalisé l'union du fini et de l'infini, l'union de l'homme avec Dieu, quand nous ne savons pas même s'il y a un Dieu et s'il y a des hommes? Ce qui intéresse les hommes avant tout, c'est leur destinée. Ils veulent savoir d'où ils viennent, ce qu'ils font en ce monde, et où ils vont quand ils le quittent. Le lien qui les attache à Dieu joue un grand rôle dans ce problème, mais à condition qu'ils aient une individualité indestructible en face de Dieu. C'est la religion qui leur donne l'assurance de leur immortalité. Telle a été la mission du christianisme, comme le dit très bien Lessing, et par là il est devenu un instrument d'éducation pour le genre humain pendant des siècles. La solution qu'il donne à la question de la destinée humaine était en harmonie avec les idées et avec les besoins des peuples dont il devait faire l'éducation. Aujourd'hui elle ne donne plus satisfac-

tion à la conscience humaine; on ne croit plus ni à l'enfer ni au paradis. Les hommes demandent une nouvelle croyance. Est-ce que l'idée de l'union de l'homme avec Dieu la leur donnera? Elle présente un écueil. L'union peut être telle qu'elle détruit l'individualité humaine. C'est bien là la doctrine hégélienne, et c'est aussi celle de Strauss. Il est de toute évidence pour nous que le panthéisme n'est pas capable de régénérer l'humanité. Faux, comme doctrine, il est plus impuissant encore comme morale.

L'école de Tübingue a repris le problème que Strauss n'avait pu résoudre. Baur, l'homme éminent qui l'a fondée, procède aussi de Hegel; ses premiers écrits sont hérissés de formules empruntées à la philosophie hégélienne, et ce ne sont pas les meilleurs. Heureusement qu'il se dégagea de cette influence. Dans ses derniers ouvrages, il n'est plus question de l'union du fini et de l'infini; le christianisme est considéré comme une religion morale, et l'histoire est appelée à reconstruire ses origines. Nous n'avons pas à apprécier ici le travail scientifique de Baur et de son école, bien qu'il ait une grande importance, même au point de vue religieux et moral. Il y a une tendance bien prononcée dans le protestantisme moderne; il veut revenir au christianisme primitif, non pas au christianisme des conciles et des Pères de l'Église, comme avaient fait les réformateurs du seizième siècle; il veut se retremper dans le christianisme de Jésus-Christ. Le mouvement se répand aussi dans le monde catholique et même parmi les libres penseurs. Strauss avait l'instinct de cette révolution, quand il écrivit sa première *Vie de Jésus*. Depuis lors il paraît tous les jours une nouvelle vie de Jésus; on sait quel immense retentissement a eu l'ouvrage de M. Renan. Aucun de ces livres ne répond à son but; il manque à tous une base historique. On a traité de roman les brillantes pages de l'académicien français. A vrai dire, toutes les vies de Jésus tiennent de la fiction. Ce n'est pas l'œuvre d'un jour que de reconstruire le christianisme de Jésus-Christ. Il faut pour cela pénétrer dans les profondeurs de l'histoire, étudier tous les éléments qui ont contribué à former le christianisme, en commençant par une étude critique des écrits canoniques du Nouveau Testament. C'est ce travail qu'a fait l'école de Tübingue (1).

(1) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 145-148.

La science n'accepte pas tous les résultats auxquels ont abouti ses laborieuses recherches. Mais peu importe qu'elle se soit trompée, son grand mérite est d'être entrée dans la vraie voie, la voie historique. L'histoire est la révélation des desseins de Dieu sur les hommes et leur destinée. C'est elle qui nous apprendra ce qu'il y a de permanent dans le christianisme et ce qu'il y a de transitoire. Nous ne savons si les sources qui sont à notre disposition, permettront de reconstruire, avec une entière fidélité, la pensée du Christ. Cela n'empêche pas que le travail historique ne soit décisif pour la solution des grands problèmes qui intéressent l'avenir religieux de l'humanité. D'abord le christianisme cesse d'être un fait miraculeux, une intervention surnaturelle de Dieu dans la vie du genre humain. Les miracles ont longtemps passé pour la preuve par excellence de la révélation chrétienne; car les prophéties qui sont fondement, comme dit Pascal, rentrent dans les faits miraculeux que l'on appelle les témoignages du christianisme. Au dix-huitième siècle, les incrédules attaquèrent les miracles avec les armes du bon sens et du ridicule. C'était tout ce que l'on pouvait faire, car la science historique manquait aux philosophes. Quand on étudie le christianisme à la lumière de l'histoire, les miracles s'évanouissent comme les ténèbres de la nuit devant l'éclat du soleil. L'histoire nous dévoile les causes naturelles des événements, elle montre que tout s'enchaîne, que le christianisme procède de l'antiquité, qu'il est un anneau dans le développement de l'humanité. Tandis que le miracle n'explique rien; au contraire, il empêche toute explication. Ce ne sont plus les hommes qui font leur destinée, sous la main de Dieu; c'est Dieu qui intervient à chaque instant dans leur vie et la détermine, sans que leur volonté et leurs efforts y soient pour rien. Quand on lit l'histoire sans parti pris, ces illusions de la foi, ou ces roueries de la fraude disparaissent d'elles-mêmes; on n'en a pas besoin, et on ne les aperçoit nulle part, pas plus qu'on ne voit de spectres en plein jour (1),

Le christianisme cesse donc d'être un fait miraculeux. Par cela même, il change de nature. Il n'est plus une révélation de vérités surnaturelles, de mystères; il n'a pas davantage pour objet de

(1) *Baur*, die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, pag. 14, 15.

donner aux hommes des voies surnaturelles de salut. Tout le christianisme traditionnel s'écroule. Est-ce à dire qu'il ne reste rien que des ruines? Ce serait dire que le christianisme de Jésus-Christ était un enseignement de mystères et de sacrements. Les orthodoxes le prétendent; mais les témoins qu'ils invoquent déposent contre eux. Ouvrons les Évangiles, et écoutons une de ces prédications qui appartiennent sans aucun doute au Christ, le sermon de la Montagne. Nous en avons cité ici même quelques maximes. Jésus dit-il qu'il est Fils de Dieu, qu'il est venu pour sauver les hommes de la puissance du démon, que sa mort servira de rançon au diable, que pour nous laver du péché originel il institue le baptême et d'autres sacrements, et qu'il établit une Église gardienne de la foi, hors de laquelle on ne pourra faire son salut? Il n'y a pas un mot de tout cela dans le sermon de la Montagne.

Le christianisme de Jésus-Christ est une religion essentiellement intérieure, une religion de l'âme. Ce qui en fait l'essence et la moelle, c'est « la disposition pieuse, la sincérité de l'intention, l'élan désintéressé vers Dieu. » Voilà la voie du salut. Sanctification de l'homme, non par des sacrements, non par l'eau du baptême, ni par le vin et le pain de l'eucharistie, mais par « la faim et la soif de la justice. » La perfection ne consiste pas à obéir aux commandements d'une Église, mais dans l'humilité en face de Dieu, et dans la compassion tendre, miséricordieuse pour les hommes. C'est par ces portes-là, non par celles de l'Église, que l'on entre dans le royaume des cieux. Qu'est-ce que ce royaume? Il y a de l'obscurité dans les Évangiles sur ce point : elle disparaît quand on s'en tient au sermon de la Montagne. Le royaume des cieux n'est pas ici ou là, à Jérusalem ou à Rome, il est dans notre conscience : c'est l'état de perfection idéale vers lequel il faut que les hommes tendent sans cesse, jusqu'à ce qu'ils soient parfaits comme leur Père dans les cieux. Nous avons beau chercher, nous ne trouvons pas la moindre idée métaphysique sur Dieu. Jésus ignore le mot de Verbe, il ignore bien plus encore le Dieu terrible de la théologie qui damne le genre humain par la faute d'Adam. Sa conception de Dieu, si l'on peut se servir de ce terme métaphysique, est plutôt un sentiment, la confiance d'un enfant dans son père. C'est le Dieu qu'il faut à la morale, à la conscience, le Dieu dont le cœur pur s'inspire, le Dieu que l'âme repentante cherche

et trouve. Cette théodicée, bien plus simple que celle de la théologie, est aussi bien plus riche dans sa simplicité. Elle ne s'embarrasse pas des personnes divines, elle se confond avec le besoin irrésistible qui prend de nouvelles forces à mesure que l'homme développe son intelligence et son cœur, le besoin de se perfectionner. Elle lui montre un type de perfection, et lui dit : Sois parfait comme ton Père dans les cieux. Être parfait comme Dieu, c'est aimer comme lui. Aimer Dieu, c'est à dire la perfection, et pratiquer cet amour dans toutes les relations de la vie, voilà la religion de celui qui s'appelait le Fils de l'homme (1).

Le christianisme de Jésus-Christ convient-il encore à l'humanité moderne? L'école de Tübingue est une école chrétienne. En cela elle se distingue de Strauss et des libres penseurs. Nous dirions volontiers que c'est là son titre de supériorité; car la libre pensée ne suffit pas à l'homme, il lui faut la religion. Il faut donc que la science s'inspire du sentiment religieux. L'école de Tübingue est convaincue que le christianisme est divin, que c'est la religion définitive de l'humanité.

Nous entendrons les mêmes prétentions dans les diverses écoles du protestantisme libéral. Il faut s'entendre; la gravité de la question demande que l'on s'explique avec une entière franchise. Nous croyons avec Baur que l'essence du christianisme est l'élément moral (2); nous croyons encore que toute religion est essentiellement doctrine de mœurs. Et nous entendons par moralité cette sanctification intérieure que Jésus-Christ est venu prêcher. Le christianisme, ainsi entendu, est la religion définitive. Mais reste à savoir ce que c'est que la sanctification de l'âme. Ici la conscience moderne n'est plus d'accord avec Jésus-Christ. Qui donc, même parmi les orthodoxes, songe à observer les conseils de perfection que Jésus donne à ses disciples? Qui est-ce qui vend ses biens pour les distribuer aux pauvres? qui s'en remet, pour son entretien et pour celui de ses enfants aux soins du Père céleste lequel habille les lis de la vallée et qui donne leur pâture aux petits oiseaux? Inutile d'insister. Notre conception de la vie

(1) *Réville*, les Origines du christianisme, d'après l'école de Tübingue. (*Revue des Deux Mondes*, 1863, t. III, pag. 120.) — *Zeller*, Vortræge und Abhandlungen, pag. 428.

(2) *Baur*, die drei ersten Jahrhunderte der christlichen Religion, pag. 26 et suiv. — Die Tübinger Schule, pag. 30.

n'est plus celle du Christ. En ce sens le christianisme ne peut pas être la religion définitive.

Nous avons encore une autre réserve à faire. L'école de Tübingue insiste sur ce fait que le christianisme de Jésus-Christ n'est point une religion dogmatique. Elle trouve dans ce vague un gage d'avenir. Le sentiment religieux, dit M. Réville, aime l'infini et se trouve tôt ou tard mal à l'aise dans les limites étroites d'un dogme positif. Cela veut-il dire qu'à un moment donné, les chrétiens se soient contentés de cet infini? Non certes; leur croyance a toujours été très positive. La religion est infinie en ce sens qu'elle change sans cesse, et qu'elle ne se laisse pas emprisonner dans des formules. Mais en faut-il conclure que le vague est de son essence et de l'essence de la religion? Non. Tout ce que l'on est en droit d'inférer, c'est que la religion est progressive; mais à chaque âge de l'humanité elle doit avoir des croyances positives sur Dieu et l'homme. Cette nécessité éclate avec évidence dans l'histoire du christianisme. A peine Jésus-Christ est-il mort, que saint Paul, le plus grand des apôtres, formule un dogme. Nous n'insistons pas pour le moment sur ce point capital. Nous y reviendrons en exposant les croyances du protestantisme libéral. Nous allons suivre ce mouvement dans les divers pays où règne la réforme. Nous trouverons partout les mêmes sentiments, les mêmes idées, non point arrêtées, formulées, mais à l'état de germe plus ou moins développé. Ces croyances sont partagées par les libres penseurs qui désertent le christianisme traditionnel. C'est à notre avis une preuve bien évidente du travail latent qui se fait incessamment dans la conscience humaine et qui finira par aboutir à un nouveau christianisme.

CHAPITRE II

LE MOUVEMENT LIBÉRAL DANS LES ÉGLISES PROTESTANTES

—

§ 1. L'Allemagne

N° 1. *Les Amis protestants*

Nous quittons le domaine de la pensée pour celui des faits. Le spectacle des choses humaines est parfois décourageant; on croirait qu'il y a un abîme entre la réalité et l'idéal. Mais qu'importe! Les erreurs et les déceptions sont inévitables dans les œuvres des hommes. Rappelons-nous les commencements du christianisme. Quand on lit l'histoire sans le prisme de la foi, on se demande comment du chaos de tant d'opinions, de tant de préjugés, de tant d'erreurs, a pu sortir une religion puissante qui a gouverné les âmes pendant des siècles. Nous ne parlons pas des sectes répudiées par l'Église comme hérétiques. Dans le sein même de la chrétienté orthodoxe, que d'égarements, que de croyances superstitieuses! On peut dire sans exagération que les chrétiens primitifs vécurent d'illusions. Tous, à commencer par les apôtres, croyaient à la fin prochaine du monde; tous attendaient une nouvelle terre, de nouveaux cieux. C'est cette croyance à un royaume de Dieu sur la terre renouvelée, bien plus que les prophéties et les miracles de Jésus-Christ, qui attira et séduisit les masses. Que dis-je? les masses! Les esprits les plus élevés, les disciples qui avaient vu le maître, qui s'étaient nourris de sa parole et de sa vie, croyaient au retour du Christ et à un règne de mille ans. Saint Jean était millénaire. Certes, s'il y a une folie in-

croyable, c'est le millénarisme. Les chrétiens se guérirent de cette folie, mais ce fut pour embrasser des folies nouvelles. Ceux qui avaient la prétention de pratiquer la perfection évangélique, inaugurèrent les extravagances du monachisme. D'autres introduisirent dans la religion chrétienne les subtilités de l'esprit grec. De là un luxe de dogmes, les uns plus absurdes que les autres : Dieu un en trois personnes divines, le Verbe s'incarnant dans le sein d'une Vierge, le Christ-Dieu, tout ensemble et homme, ayant deux natures, deux volontés ! Si l'on faisait un recueil des aberrations religieuses et des niaiseries théologiques, qui ont leur principe dans le christianisme des premiers siècles, on se croirait dans une maison d'aliénés.

En vérité, les orthodoxes ont mauvaise grâce de reprocher aux libéraux leurs divisions, leurs incertitudes, leurs inconséquences, leurs égarements mêmes. Quand on a cru au millénarisme, quand on croit encore au péché originel, ou à l'immaculée conception de la sainte Vierge, on devrait être plus modeste et se dire que le monde est livré aux disputes des hommes, et que c'est grâce à l'appui de Dieu que de ce tourbillon d'erreurs naît une foi, une religion qui, quelque imparfaite qu'elle soit, suffit pour guider l'humanité dans la rude voie de son développement. Ne nous effrayons donc pas des inconséquences, des défaillances mêmes et des chutes que nous rencontrons dans le mouvement libéral. Pourvu que nous y trouvions des instincts et des sentiments que la raison avoue, nous pourrons hardiment nous y appuyer, dans notre marche vers l'avenir. C'est à peine si au dix-neuvième siècle on aperçoit l'aurore de la religion future; nous pouvons cependant être sûrs qu'elle apparaîtra un jour aux hommes comme un soleil radieux, et qu'elle les éclairera et les échauffera d'un nouveau rayon de la vérité éternelle.

Le doute, l'indifférence, l'incrédulité, ont envahi le protestantisme aussi bien que l'Église de Rome. Il n'y a qu'une voix sur ce point. Un écrivain qui s'est rallié au mouvement du catholicisme allemand dit que ses compatriotes sont de la religion de Goethe et de Schiller; or Goethe était un païen et Schiller un rationaliste. Toute la littérature allemande est imbue d'un esprit antichrétien, si l'on entend par christianisme la religion orthodoxe avec ses articles de foi et son Église hors de laquelle il n'y a point de

salut (1). Eh bien, les poètes sont les Pères de l'Église de nos voisins d'outre-Rhin. Gervinus le disait en 1845. Seize ans plus tard, Döllinger, le professeur de Munich, reproduit ses paroles et dit qu'elles sont toujours vraies, qu'il y a toujours la même antipathie contre le christianisme, au moins parmi les classes lettrées; que sous ce rapport il n'y a point de différence entre les pays protestants et les pays catholiques. Ce n'est pas l'Église de Rome, ce n'est pas le catholicisme, c'est le christianisme traditionnel qui est attaqué, pour mieux dire, déserté (2)! « Qu'est-ce que l'Église protestante », s'écrie un pasteur que l'Église officielle a exclu de son sein? « Une fiction. » On parle de vérités fondamentales et de faits essentiels, sans lesquels il n'y a point de christianisme. « Parlez donc, dit Uhlich, de ces faits et de ces vérités à des auditeurs protestants, ils vous diront : Est-ce là tout le christianisme? alors nous n'en voulons plus. S'ils n'ont pas la franchise de le dire, ils ne le pensent pas moins. Voilà pourquoi vos temples sont vides (3)! »

Pourquoi ces dissidents restent-ils dans le sein de l'Église? pourquoi n'en sortent-ils pas, pourquoi ne se réunissent-ils pas pour former le noyau d'une nouvelle société religieuse? C'est précisément l'indifférence qui les empêche de prendre ce parti, et parfois des considérations de famille ou des motifs politiques. Tout cela prouve qu'il n'y a plus de foi. Il s'est cependant trouvé des pasteurs et des laïques qui essayèrent de se constituer en dehors de l'Église officielle. On leur donnait le nom d'*Amis protestants* (4). En organisant des communautés libres, ils déclarèrent qu'ils ne voulaient plus rester membres d'une Église à laquelle ils n'appartenaient plus par leurs convictions (5). Les *Amis protestants* n'adoptèrent aucune profession de foi. C'est pour secouer les chaînes de l'orthodoxie qu'ils se séparèrent de l'Église établie; ils ne pouvaient songer à créer une orthodoxie nouvelle. On les appela par ironie *Amis de la lumière*. Ils pouvaient se glorifier de ce beau titre, car ce qu'ils demandaient, c'était la liberté, l'air, la lu-

(1) *Gervinus*, die Mission der Deutschkatholiken. Heidelberg, 1845.
(2) *Dœllinger*, Kirche und Kirchen, pag. 389.
(3) *Uhlich*, dans *Baur*, Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, pag. 462.
(4) Protestantische Freunde, ou *Lichtfreunde*.
(5) *Kampe*, Geschichte der religiœsen Bewegung der neuern Zeit, t. II, pag. 228.

mière; ils étouffaient dans les temples étroits du luthéranisme. Ceux qui se rallièrent autour des *Amis protestants* se réservaient une entère liberté de pensée et de foi. Écoutons leur manifeste :

« Nous ne croyons pas à une révélation immuable de la vérité absolue, mais bien à une révélation successive et progressive. Nous révérons la Bible et nous y cherchons notre nourriture spirituelle; mais nous n'admettons pas qu'elle soit une loi pour la foi. Bien moins encore nous soumettons-nous aux confessions et aux livres symboliques du protestantisme... Nous ne voulons point d'Église dans le sens traditionnel; nous entendons former une société sans autre lien que la liberté. Ne lit-on pas dans l'Écriture, dont on voudrait faire une chaîne, ces belles paroles : « Le Seigneur est l'Esprit, et là où souffle l'Esprit du Seigneur, là règne la liberté. » Nous nous confions en l'esprit de vérité et d'amour, de justice et de force, qui ouvre l'intelligence et conduit dans le royaume des cieux, c'est à dire de la vie véritable. C'est cet esprit qui a animé le Christ et tous les bienfaiteurs de l'humanité; ils nous inspireront à leur tour, car ils vivent en nous et nous vivons en eux. C'est cet esprit qui est l'âme de nos communautés. En ce sens, la foi sauve, car elle nous donne la justice. « Ceux qu'anime l'Esprit de Dieu, dit l'Écriture, sont les enfants de Dieu. » Il va sans dire que, si la liberté la plus complète était admise dans le domaine de la foi, à plus forte raison, la liberté régnait dans le gouvernement des communautés libres. Elles réalisaient le vœu de Luther, que chaque fidèle fût prêtre : « L'Esprit inspirait tout homme, afin que tout homme contribuât au bien de tous (1). »

On voit que les *Amis protestants* n'entendaient point, dans l'origine, se séparer du christianisme; ils procèdent de la réforme et ils s'inspirent de l'Ecriture. Ils auraient même voulu rester dans le sein de l'Église, comme branche du grand arbre, dans l'espérance d'entraîner les masses et l'Église elle-même. Et, en vérité, une Église pourrait se dire chrétienne, en acceptant la profession de foi d'Uhlich, un des chefs du mouvement. Nous lui laissons la parole :

(1) Déclaration du 26 septembre 1846. (*Kampe*, Geschichte der religiösen Bewegung der neuern Zeit, t. II, pag. 228, 167.)

« Je me trouve imparfait. Malgré les dons qui distinguent l'homme parmi toutes les créatures, il sent combien il lui manque; mais il sent aussi le besoin d'arriver à la vérité, à la vertu, à la paix de la conscience.

« Quand je cherche à satisfaire ces aspirations, je suis toujours ramené au christianisme et à celui qui en est l'essence vivante, à Jésus-Christ.

« En Jésus-Christ, je reconnais le plus grand envoyé de Dieu, l'homme tel qu'il doit être, le Seigneur et le maître auquel mon âme peut s'abandonner en toute confiance.

« L'histoire de sa vie est, à mes yeux, certaine, en ce qui concerne les faits essentiels. J'ai foi en lui, à raison de la pureté de sa vie, de la vérité de son enseignement; enfin, j'ai l'expérience intime qu'en le suivant, en l'imitant, je procure mon salut et j'entre avec lui dans le royaume des cieux.

« Jésus-Christ m'a fait connaître que Dieu est mon père; je cherche à l'adorer en esprit et en vérité, en disant comme mon maître : Que ta volonté soit faite et non la mienne.

« C'est encore le Christ qui m'a donné une règle de conduite pour toute ma vie, pour toutes mes relations, la loi de l'amour.

« Je sais par le Christ que le but de mon existence est de me sanctifier; je sens qu'il dépend de moi d'approcher incessamment de ce but, mais sans que je puisse jamais l'atteindre.

« Homme, je suis faillible; je vois le bien et je ne le fais pas. Mais si le repentir suit ma faute, si je fais des efforts pour changer la mauvaise direction de ma volonté, Jésus-Christ me dit que Dieu me pardonnera mes péchés.

« Le Christ a promis à ses disciples que le Saint-Esprit serait avec eux. Cette puissance divine agit dans toute la chrétienté. Moi aussi j'éprouve son influence. Quand je fais un effort sérieux pour m'élever à Dieu, je sens que Dieu m'aide.

« Jésus-Christ nous a annoncé un royaume de Dieu, qui s'ouvrira au delà de notre tombeau. Nous y trouverons un juge qui punit et qui récompense. Déjà sur cette terre, la justice divine agit (1). »

Nous disons qu'un chrétien pourrait signer cette profession de

(1) *Uhlich*, Bekenntniss (Leipzig, 1846), pag. 6.

foi ; elle respire d'un bout à l'autre une profonde vénération pour la personne de Jésus-Christ. Il faut même dire que celui qui l'écrivit, était encore orthodoxe de sentiment, sinon de foi. Uhlich avoue que le Christ est pour lui un mystère : « Comment, s'écrie-t-il, le Christ serait-il un homme comme moi, et un être si pur, si un avec son Père céleste? Dans mes meilleurs moments, je ne parviens pas à m'élever à cette hauteur, et je désespère d'y arriver. Voilà pourquoi je ne puis me décider à dire tout simplement : Jésus était un homme, un homme comme nous, alors qu'aucun de nous ne parviendra jamais à l'égaler. Que si l'on me demande qui donc était le Christ, je dois répondre en toute sincérité que je n'en sais rien ; je ne puis qu'assurer une chose, que je trouve en lui mon sauveur. » Uhlich s'attend à ce qu'on le taxe d'inconséquence, à ce qu'on lui reproche pis que cela, la prudence qui touche à l'hypocrisie. Il répond : « On dira tout ce que l'on voudra ; toujours est-il que quand ma raison place le Christ parmi les hommes, mon sentiment me donne un démenti. Il y a là une énigme dont je ne trouve point le mot (1). » Nous connaissons le mot de l'énigme. On idéalise la grande figure du Christ à ce point qu'il devient un être plus qu'humain. Pendant des siècles, l'humanité l'a adoré comme un Dieu, elle n'en connaissait pas d'autre. Nous sommes encore maintenant élevés dans cette croyance ; elle a même plus de force chez les protestants que chez les catholiques, car la religion s'identifie chez eux avec le Christ. De là la peine qu'ils ont à s'arracher à des sentiments qu'on leur inculque dès l'enfance. De là la tendance à exalter au dessus de l'humanité celui qu'on ne peut plus adorer comme Dieu. Mais que les protestants libéraux y prennent garde ! C'est précisément en élevant le Christ au dessus de tous les hommes que l'on a abouti à en faire un Dieu.

Les *Amis protestants* disaient que tous ceux qui croient en Dieu, à la vertu, à l'immortalité, sont chrétiens (2). A ce titre, ils prétendaient avoir le droit de rester dans l'Église protestante. Tel ne fut point l'avis des consistoires ; ils exclurent par une espèce d'excommunication les *Amis protestants* de la communion ecclésiastique. Les dissidents se décidèrent alors à former des commu-

(1) *Uhlich*, Bekenntniss, pag. 25.
(2) *Kampe*, Geschichte der religiœsen Bewegung der neuern Zeit, t. II, pag. 169, 170.

nautés libres. Ce fut le commencement de la décadence. Les protestants sont si habitués à vivre sous la protection des princes, qu'ils conçoivent difficilement une Église entièrement indépendante de l'État, et vivant de sa propre vie. Puis les orthodoxes persécutèrent leurs frères séparés en soulevant contre eux la police avec ses mille vexations. Ajoutez-y le défaut du caractère allemand qu'un écrivain allemand a appelé l'*humilité canine*. La « haute autorité » n'approuvait point les *Amis protestants* (1) ! Ce fut le signal d'une désertion universelle. Dans un premier élan de franchise, on s'était rallié à ce mouvement de liberté; on se hâta de rentrer dans la sphère de l'hypocrisie légale. La tempête de 1848 acheva la débandade; les *Amis protestants* passèrent pour des rouges, des socialistes, des communistes : ce fut le coup de mort.

On a dit qu'il devait y avoir peu de foi dans un mouvement religieux qui s'arrêta devant des tracasseries de police. Les premiers chrétiens avaient-ils l'appui des Césars? N'est-ce pas le sang des martyrs qui devint la semence de la religion nouvelle? Il y a du vrai dans cette accusation. Il manquait aux *Amis protestants* une condition de vie, la foi. Ce n'était point une inspiration religieuse qui avait conduit les *Amis de la lumière* hors de l'Église, comme les hérétiques du moyen âge, ou comme les réformateurs du seizième siècle; la plupart étaient indifférents à la foi, et ils restèrent indifférents. Avec des éléments pareils l'on ne fonde pas une religion. Il y en avait que l'attrait de la libre pensée séduisit; ils se disaient chrétiens, alors qu'en réalité, ils ne l'étaient plus. Nous avons reproduit la profession de foi d'Uhlich; elle est chrétienne en essence, les protestants libéraux de nos jours n'en ont pas d'autre. Mais bientôt le panthéisme hégélien et, à sa suite, l'incrédulité envahirent ce christianisme peu sûr de lui-même. Nous allons entendre les dernières confessions du pasteur allemand : celui qui d'abord révérait Jésus-Christ, comme son Sauveur, finit par nier Dieu, et par abdiquer le nom même de chrétien (2).

En 1859, le pasteur Uhlich publia des conférences religieuses. Il y dit que la profession de foi de 1847 n'exprime plus ses convictions, ni celles de ses amis. Il lui semble maintenant que la Bible

(1) « Deutsche Hundsdemuth. » (Schloetzer.)

(2) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 221.

ne diffère en rien des autres livres. Jésus-Christ n'est plus à ses yeux un être mystérieux, homme tout ensemble et au dessus de l'humanité ; il le met sur la même ligne que Socrate. Répudier la Bible et ne voir dans le Christ qu'un homme, c'est rompre entièrement avec le christianisme traditionnel. Il restait encore des croyances chrétiennes, un Dieu personnel et l'immortalité de l'individu. Uhlich les abandonne également. Quant à l'existence de Dieu, il déclare que la croyance primitive des *Amis* tenait au sentiment plus qu'à la raison. Mais la loi de la raison n'est-elle pas de chercher la vérité ? Dans notre enfance, on nous enseigne un Dieu en dehors et au dessus du monde, un Dieu personnel. A mesure que la réflexion se développe, ce Dieu s'évanouit comme une chimère. « Il faut être sincère avant tout, continue Uhlich ; ma raison ne conçoit pas un Dieu personnel, séparé du monde. Une personne est un être individuel, distinct des autres êtres ; Dieu, comme personne, devrait donc se distinguer du monde, et cependant on prétend qu'il est dans le monde. Cela n'est-il pas contradictoire ? On dit encore que Dieu est au delà du monde ; mais plus j'étudie le monde, plus je le vois rempli de l'idée de Dieu ; il n'y a plus de place pour un Dieu imaginaire en dehors de ce qui vit en nous et autour de nous. C'est seulement depuis que j'ai renoncé au Dieu personnel que j'ai un véritable Dieu, dans lequel je vis. N'est-ce pas le Dieu de saint Paul, qui est en tout, de même que tout est en lui ? » Le monde qui porte Dieu en lui, est sans commencement et sans fin. Est-ce à dire que les individus, après leur mort, continuent à vivre d'une vie nouvelle ? Ma raison, dit Uhlich, ne conçoit point cette renaissance. Le pasteur allemand avoue que les hommes tiennent à l'espérance d'une vie future. Il attribue ce sentiment à l'empire des habitudes chrétiennes. La raison leur apprendra à se contenter du rôle qu'ils ont sur cette terre. Soyons hommes, et nous serons heureux de contribuer au progrès général de l'humanité (1).

Uhlich est une nature droite et sincère ; on peut donc lui croire quand il dit qu'en abdiquant la foi à un Dieu personnel et à l'immortalité de l'âme, il n'a rien perdu ; qu'il a gagné au contraire en remplaçant un Dieu qui ne disait rien à son intelligence par un

(1) *Uhlich*, Religiose Vorträge in Magdeburg, pag. 26, 39, 40.

Dieu qui est en nous, un Dieu abstrait par un Dieu vivant, un Dieu imaginaire par un Dieu dans lequel nous respirons et nous vivons : « C'est Dieu, dit-il, qui est tout ensemble le père dont parle Jésus-Christ, et notre mère qui nous porte, qui nous guide et qui nous soigne. » Singulier père qu'un être qui n'a pas de personnalité! Singulière mère que celle qui ne sent pas qu'elle a des enfants! Les enfants aussi ne se contenteront pas d'une mère pareille, et ils refuseront de reconnaître comme leur père, un être qui absorbe tout, au point que lui seul existe réellement. A vrai dire, cette existence que les panthéistes disent si vivante, n'est qu'une abstraction; car est-ce vivre que de n'avoir pas conscience de sa vie? On abandonne le Dieu personnel comme un être imaginaire, et on met à sa place ce qu'il y a de plus imaginaire et de plus contradictoire!

Que les panthéistes se contentent des quelques minutes de vie que l'Être universel leur accorde, nous le croyons puisqu'ils le disent. Mais parviennent-ils toujours à faire taire le cri de l'âme? Est-il vrai que les réclamations importunes de notre cœur ne sont qu'un héritage du christianisme? Quand un père voit mourir son fils plein d'avenir, se dira-t-il que cet enfant, né pour mourir, a rempli sa tâche? Il y a donc des êtres qui ont pour mission de ne pas être! Car c'est ne pas être que de ne pouvoir développer les facultés qui sont en nous. Et celui-là même qui vit ce que vivent les hommes, peut-il dire qu'il a accompli sa mission? Il éprouve un besoin profond de devenir parfait comme son Père céleste, et il se sent horriblement imparfait, même après une vie entière consacrée à des efforts incessants vers le bien, vers le vrai, vers le beau. Au milieu de ce travail qui est sans fin, il meurt, et il meurt pour toujours! Que dire des malheureux qui sont conçus dans le vice, qui sont élevés dans le vice et qui passent leur vie dans le vice? Se consoleront-ils, en mourant, par la pensée qu'ils ont rempli leur vocation? Leur mission était donc d'être des forçats ou des êtres immondes! Et nos affections n'ont-elles aussi que la durée d'un instant? L'amour infini de son essence sera donc limité par la mort! Et nous nous en consolerons en disant que notre cœur a tort de saigner, que c'est un préjugé chrétien, dont nous devons nous défaire? Ceux qui parviendront à tuer ce préjugé, ne se diront-ils pas que mieux vaut ne

pas aimer, ne pas sentir? Que leur restera-t-il comme but de la vie? La pensée? Mais la pensée aussi est infinie. Notre raison a soif de vérité, comme notre cœur d'amour. Et au bout d'une vie vouée à la recherche de la vérité, que savons-nous? Nous savons qu'il nous reste tout à savoir. Si le travail s'arrête à la mort, à quoi bon commencer un labeur inutile? Ainsi ni amour, ni science! Que ferons-nous donc? Le pasteur allemand répond : nous pratiquerons la vérité, la justice et la charité (1). Paroles magnifiques, mais qui n'ont point de sens dans sa doctrine. Peut-il être question de vérité, alors que nous avons une seconde pour la connaître? de justice, alors qu'il n'y a point de vie infinie? de charité, alors que ce serait une torture d'aimer?

Non, le panthéisme ne deviendra jamais la croyance de l'humanité, parce qu'il répugne à ses plus nobles instincts, à ses plus irrésistibles besoins. Est-ce à dire que tout soit faux dans la doctrine des panthéistes? Nous reviendrons sur la conception de Dieu et de la vie. Pour le moment, nous tenons à répudier ce que le panthéisme a de faux, et la fausse conséquence que les orthodoxes en tirent. A les entendre, toute doctrine qui s'écarte du christianisme traditionnel, aboutit fatalement au panthéisme, de sorte qu'il ne resterait qu'une chose à faire aux sociétés modernes, revenir à l'orthodoxie, et naturellement à la plus orthodoxe, à l'Eglise de Rome. Qui ne voit que l'accusation de panthéisme est une arme de guerre pour les partisans du passé? Il suffit de signaler la ruse, il est inutile de s'y arrêter. Nous ne sommes ni panthéiste, ni catholique, et il y a des milliers de chrétiens qui sont dans le même ordre d'idées. Il est certain que les protestants qui s'étaient ralliés autour du drapeau des *Amis*, avaient cessé d'être chrétiens, à la façon des orthodoxes, et il n'est guère probable qu'ils soient retournés aux autels qu'ils avaient desertés. La chute des *Amis de la lumière* ne prouve pas plus pour l'orthodoxie que contre le protestantisme libéral ; elle prouve seulement que le mouvement était plus philosophique que religieux ; les éléments chrétiens qu'il renfermait n'avaient pas assez de puissance pour entraîner les Églises ou pour braver leur résistance. La révolution du seizième siècle fut aussi précédée par bien des essais malheu-

(1) *Uhlich*, Religiœse Vortræge, pag. 55-55.

reux. Que d'erreurs, que de préjugés il y avait dans les hérésies du moyen âge! Mais il y avait aussi une part de vérité, et la vérité est indestructible. Au quinzième siècle, on pouvait croire à la victoire définitive du catholicisme; cependant, à la voix de Luther, la moitié de la chrétienté se sépara de Rome. Il en sera de même du protestantisme libéral; les excès du panthéisme disparaîtront, et ce qu'il a de vrai survivra. Il lui a manqué jusqu'ici une de ces personnalités qui subjuguent les masses. Les grands hommes n'arrivent que lorsque le terrain est préparé. Ils ne feront pas défaut au christianisme libéral, quand le moment sera venu. Il faudrait nier la Providence pour en douter.

N° 2. *L'Association protestante*

I

La tempête de 48 fut suivie d'une aveugle réaction. Quand on vit les bases de l'ordre social menacées, une frayeur immense s'empara des esprits. L'orthodoxie protestante mit la terreur à profit aussi bien que l'Église de Rome. Est-ce à dire que tous ceux qui ne croyaient plus à la divinité de Jésus-Christ, ni aux miracles, ni aux mystères, aient été illuminés subitement de la grâce divine? Les incrédules de 47 sont-ils devenus des croyants en 48? Un protestant qui par la sincérité de sa foi pourrait compter parmi les orthodoxes, répondra pour nous. Avant d'entendre Rothe, il faut que nous fassions connaître à nos lecteurs l'existence d'une société qui est appelée à jouer un grand rôle dans les destinées futures du protestantisme. Elle porte le nom d'*Association protestante* (1), et elle a été formée dans le but de veiller aux intérêts généraux du protestantisme allemand. Cela est vague; nous allons essayer de préciser davantage. La chose n'est point sans difficulté. Il y a dans le génie allemand quelque chose de flottant et d'indécis; quand on essaie de donner de la précision à des idées nuageuses, on risque de dépasser la pensée de ceux qui les ont émises.

(1) *Der Protestanten-Verein*. Voy. *Goy*, dans le *Disciple de Jésus-Christ*, 1865, t. II, pag. 408 et suiv.

Beaucoup de personnes ont remarqué avec douleur que l'Église chrétienne et la société laïque, après avoir longtemps marché d'accord vers un même but, paraissent maintenant s'éloigner l'une de l'autre. Qu'arriverait-il si cette scission se prolongeait? Privée d'une éducation chrétienne, la société civile cesserait d'être religieuse, elle finirait par devenir étrangère à la religion; et l'Église, sans influence sur les esprits, cesserait d'agir sur les destinées de l'humanité, ce qui serait sa mort. Comment prévenir ce résultat aussi funeste à la société qu'à l'Église? Car la société peut-elle vivre sans religion? Il faut retremper l'esprit national aux sources vives de la foi chrétienne, ranimer au sein du peuple l'influence du christianisme protestant. Mais comment rendre au protestantisme l'action qu'il a perdue? L'Église doit s'associer à la vie laïque, s'intéresser à ce qui intéresse les hommes; elle doit s'*humaniser*. En ce sens le problème religieux est aussi une question ecclésiastique. L'Église est devenue étrangère à la vie civile et politique. Il faut lui rendre la souplesse et la vigueur qui lui permettent de conquérir de nouveau le monde. Pie IX a déclaré, du haut du Vatican, que Rome ne peut pas se réconcilier avec la civilisation moderne. Les hommes qui se sont mis à la tête de l'*Association protestante*, disent tout le contraire : ils veulent réconcilier le monde et l'Église, les régénérer l'un par l'autre, satisfaire les aspirations légitimes de l'esprit moderne, en les sanctifiant.

Ces traits généraux indiquent quelle position l'*Association protestante* entend prendre dans le conflit des passions et des intérêts qui agitent l'Église et la société au dix-neuvième siècle. Elle a commencé en 1866 la publication de *feuilles volantes*, adressées au grand public, pour faire comprendre aux masses le but qu'elle poursuit et pour les intéresser à la grande œuvre de régénération religieuse qu'elle a eu le courage d'entreprendre. Nous empruntons quelques developpements à ces brochures (1). Il y a deux tendances extrêmes, excessives l'une et l'autre, que l'Association combat ouvertement. C'est la réaction orthodoxe et le matérialisme incrédule. La réaction dépasse tout ce que l'histoire nous raconte des prétentions exorbitantes de l'Église au moyen

(1) Protestantische Flugblätter, im Auftrag des Protestanten-Vereins herausg. geben von *Zittel* 1866, n° 1.

âge. A cette époque l'Église était en harmonie avec le mouvement général des esprits; si elle était intolérante, cela ne choquait personne, parce que l'intolérance régnait dans les mœurs. Il n'en est plus de même au dix-neuvième siècle; la tolérance, la liberté, sont inscrites dans nos constitutions et gravées dans nos âmes. La libre pensée est notre vie, le principe de notre civilisation, et l'Église veut nous ravir un bien sans lequel nous ne saurions vivre ! Nous avons dit bien des fois que l'orthodoxie et l'incrédulité vont toujours de pair. Si l'Église n'a jamais été plus audacieuse dans son ambition, l'incrédulité aussi n'a jamais été plus absolue. L'impiété rivalise de fanatisme avec l'orthodoxie. Elle ne se borne plus à nier les vérités fondamentales du christianisme, elle démolit toute religion, toute moralité, elle nie Dieu et la conscience, l'âme et l'esprit, elle ne veut rien admettre que la matière. Le dix-huitième siècle est dépassé.

Il va sans dire que les protestants répudient le matérialisme. En vain essaie-t-il de maintenir la morale debout au milieu des ruines qu'il accumule ; s'il pouvait l'emporter, les hommes diraient comme les Romains du temps de saint Paul : « Mangeons et buvons, car demain nous serons morts. » Et ceux qui n'ont rien à manger ni à boire, n'auraient-ils pas raison de dire : « Prenons ce que nous pouvons, là où nous le trouvons? » Peut-il être question de conscience, de vertu, de crime, de justice, s'il n'y a rien que matière? Laissons-là ces aberrations, c'est une maladie qui se produit toujours, quand les vieilles croyances s'en vont. Mais les maladies passent, et l'esprit humain reviendra à la santé. Si la maladie continuait, si elle devenait chronique, les funestes conséquences du matérialisme pousseraient les hommes qui tiennent à la conscience et à la moralité, à se jeter corps perdu dans la réaction religieuse, plutôt que de s'exposer au danger d'une société livrée aux appétits de la matière. Pour notre part, nous préférerions mille fois le catholicisme, même ultramontain, à l'athéisme brutal des matérialistes de bas étage. Que les esprits libres qui ont embrassé ces erreurs réfléchissent! L'anarchie sociale conduit fatalement au despotisme militaire et lui donne même une espèce de légitimité ; de même le dévergondage du matérialisme amènerait inévitablement le triomphe d'une Église qui mettrait la raison aux fers.

L'*Association protestante* n'aime pas plus l'orthodoxie que l'incrédulité. Elle ne veut point d'entraves pour la foi; elle repousse les confessions du seizième siècle. La réaction qui veut remettre en honneur des croyances, pour mieux dire des chaînes que l'esprit humain a brisées, est un mouvement aveugle. Les protestants dont nous exposons les idées, disent, comme nous l'avons fait bien des fois, que le retour au passé est la plus impossible des impossibilités. On veut que les hommes reviennent à la foi du seizième siècle, et l'on ne voit point que les hommes l'ont désertée parce qu'ils ne pouvaient plus y croire! On veut que le clergé reprenne son ancienne autorité, et on ne voit pas qu'il l'a perdue, parce que tout ce qui s'appelle domination cléricale est profondément antipathique aux peuples mêmes! Ainsi la réaction veut imposer à l'humanité des croyances et un joug dont l'humanité ne veut à aucun prix. En vérité, la folie des réactionnaires égale celle des incrédules. Aux fruits jugez l'arbre, dit l'Écriture sainte. L'orthodoxie a été à l'œuvre pendant des siècles; qu'a-t-elle produit? L'indifférence chez les uns, l'incrédulité chez les autres. Pour guérir le mal, que propose-t-on? De renforcer l'orthodoxie! C'est à dire que pour guérir le malade, on aggrave, on envenime la cause qui a produit la maladie. N'est-ce pas du délire?

Ce sont les folies de l'Église, qu'elle s'appelle protestante ou catholique, qui ont fait naître le préjugé funeste que le christianisme est destiné à mourir. On veut bien reconnaître qu'il a eu une grande mission, celle de civiliser les races barbares; mais cette mission est remplie, dit-on. La crainte de l'enfer, l'espérance des récompenses célestes ont fait l'éducation de nos ancêtres. Aujourd'hui nous n'avons plus besoin de peines et de récompenses, la loi du devoir nous suffit. C'est dire que la morale doit prendre la place de la religion. Voilà un nouvel ennemi du christianisme; c'est un ennemi domestique, il est né dans le sein du protestantisme. Cette tendance revêt mille formes diverses, depuis le libéralisme avancé jusqu'à l'incrédulité. Quelle est la limite précise qui sépare l'*Association protestante* de ce mouvement moitié chrétien, moitié incrédule?

Nous touchons au côté faible de l'*Association protestante*. C'est une des faces du protestantisme libéral; car elle demande non seulement la liberté de l'Église, mais aussi la liberté de la foi, en

ce sens qu'elle ne veut pas d'un dogme arrêté, immuable. Jusqu'où va la liberté? Elle a nécessairement une limite. Quelle est cette limite? On ne le sait. Dans un de ses manifestes, on lit que l'Association se sépare de Strauss et de son école; elle ne veut pas d'une doctrine qui n'aboutit qu'à des négations, et qui ne laisse presque rien subsister du christianisme et du sentiment religieux. Son terrain est celui de la religion et non de la critique; du moins la critique n'est qu'un moyen, la religion est le but (1). Fort bien, mais qu'est-ce que cette religion? Le christianisme protestant. Lequel? Celui des réformateurs? Non, car ce christianisme a été formulé dans des confessions que les protestants modernes repoussent. Donc un autre christianisme? une nouvelle réforme? Non, l'Association déclare qu'elle ne songe pas à un nouveau christianisme, ni à une nouvelle réformation. C'est donc un christianisme autre que celui de Luther, et néanmoins ce n'est pas une nouvelle réformation. Quel tissu d'inconséquences et de contradictions!

Ne pressons pas trop les organes de l'*Association protestante*. Placée entre deux opinions extrêmes, elle ne peut ni ne veut avoir de doctrine arrêtée. C'est une transition entre la religion du passé et la religion de l'avenir; les hésitations et les inconséquences sont inévitables dans cet état de choses. Contentons-nous de l'esprit qui anime les protestants modernes; c'est l'esprit de la société laïque, la liberté et le progrès. Ils ne maudissent pas la civilisation; ils croient, au contraire, qu'elle est l'œuvre de l'Esprit-Saint qui inspire les individus et les peuples. Ce n'est pas qu'il faille accepter aveuglément tout ce qui s'intitule progrès. Mais aussi il ne faut pas lancer de vaines et coupables malédictions contre les temps nouveaux, et contre les conquêtes de la liberté. Ce sont les déclamations hargneuses des orthodoxes qui éloignent les hommes de l'Église; quand les fidèles trouvent la servitude au pied de la croix, ils laissent là la croix et deviennent étrangers, hostiles même au christianisme. L'Église doit s'assimiler les progrès qui se sont accomplis en dehors d'elle : c'est le seul moyen de sauver la religion et la société.

Rien n'est plus vrai. Nous transcrivons avec bonheur ces

(1) *Schenkel*, Allgemeine kirchliche Zeitung, 1866, pag. 618.

paroles; elles contrastent heureusement avec les malédictions qui partent tous les jours de Rome. Le but que se propose l'*Association protestante* est celui du protestantisme libéral; c'est celui des libres penseurs auxquels la religion tient à cœur : Dieu et la liberté. Jusqu'à nos jours la liberté était restée à l'ombre; elle a conquis sa place au soleil, et aucune puissance humaine ne la lui ravira. Il faut que la religion, que l'Église tiennent compte de ce fait immense. L'Église protestante manque de liberté, il faut la lui donner; c'est le meilleur moyen d'intéresser les hommes à la religion. Depuis que les peuples sont souverains, ils prennent un intérêt croissant à leur destinée. Rendez-leur la direction des affaires religieuses, ils cesseront d'être indifférents. Devenus libres, les hommes ne supportent plus les entraves que jadis l'Église a inventées; il faut en faire le sacrifice. La foi libre et l'Église libre; telle est la condition sous laquelle la foi et l'Église se régénéreront. Cette renaissance du sentiment religieux profitera aussi à la société; car il n'y a point de civilisation véritable sans religion.

II

L'*Association protestante* tint sa première assemblée générale au mois de juin 1866; c'est là que Rothe, professeur à Heidelberg, fit un rapport sur la question suivante : « Par quels moyens ceux qui se sont éloignés de l'Église peuvent-ils y être ramenés? » L'auteur jouit d'une grande réputation en Allemagne, ainsi que parmi les réformés de France : tous, libéraux et orthodoxes, rendent hommage à son caractère comme à son talent, à sa piété comme à sa science. Les idées qu'il exprime sont le domaine commun des protestants qui se rattachent de près ou de loin au mouvement de la société moderne. Rothe l'avoue dans une lettre qu'il écrivit au traducteur français de son rapport : il est heureux, dit-il, de constater cette communauté d'idées et d'aspirations entre tous ceux qui désirent être chrétiens de bonne foi (1). C'est un de ces signes du temps qui révèlent les desseins de Dieu et l'avenir de l'humanité.

(1) *Le Disciple de Jésus-Christ*, 1867, t. II, page 410, note.

Il y a en Allemagne, dit le rapporteur, un très grand nombre de personnes, il y a des classes entières qui se sont éloignées de l'Église. Cet éloignement existe depuis plusieurs générations. Il ne consiste pas uniquement en ce qu'on cesse de prendre part au culte et aux cérémonies religieuses ; c'est plus qu'un détachement extérieur, on n'aime plus l'Église, on ne s'y intéresse plus. Quels sont les hommes qui désertent le christianisme traditionnel? Ce ne sont pas, comme on pourrait le croire, des impies, des libertins qui méprisent la religion et qui foulent la morale aux pieds. Non, ce sont des hommes estimables entre tous, et qui forment la meilleure partie de la nation ; ce sont ceux que l'on appelle cultivés, ou, comme on dit en France, les classes lettrées. Les partisans du passé, les hommes d'une foi étroite aiment à parler avec une hauteur dédaigneuse des *savants* et de la science. Rothe ne partage point ce mépris pour la culture intellectuelle. Les hommes que l'on affecte de dédaigner, occupent le premier rang dans le monde; s'ils abandonnent l'Église, le christianisme doit infailliblement déchoir. Ce sont eux, en effet, qui dirigent l'opinion publique, c'est d'eux que relève le mouvement des esprits. Qu'est-ce qu'une Église qui s'attire le mépris de tout ce qu'il y a d'intelligent dans la société? Cet état de choses rappelle la décadence du polythéisme. Les augures, dit Cicéron, ne pouvaient se regarder sans rire. Bientôt une religion nouvelle s'établit dans les villes, parmi les classes cultivées. L'ancienne religion ne se maintint que dans les campagnes, parmi les hommes illettrés : de là le nom de paganisme. Si les classes lettrées continuent à déserter l'Église, on dira du christianisme ce que l'on disait jadis de l'idolâtrie, qu'il n'est bon que pour les esprits incultes : il deviendra la religion des paysans.

Quelles sont les causes de cette désertion? Il règne sur ce point un étrange préjugé au sein de l'orthodoxie. On entend tous les jours le pape se lamenter que la foi s'en va, que les derniers jours approchent, comme si l'Antechrist était à nos portes. Qu'est-ce que ce prétendu Antechrist? Ce sont les hommes qui s'éloignent d'une Église qui n'a plus leurs sympathies. Les protestants orthodoxes se livrent aux mêmes déclamations contre le matérialisme qui envahit la société, contre l'incrédulité qui perd le sens des choses spirituelles ; les pasteurs croient qu'ils ont tout fait, quand

ils tonnent contre l'impiété, quand ils prêchent la repentance aux impies en les menaçant du jugement de Dieu. Grande est leur illusion! S'ils se demandaient à quoi aboutissent ces accusations contre l'esprit du siècle. Les Encycliques ne font qu'augmenter le nombre des incrédules. N'en serait-il pas de même des sermons orthodoxes? On se trompe singulièrement en opposant la foi du bon vieux temps à l'incrédulité moderne. Si jadis il paraissait y avoir moins d'incrédules, moins d'indifférents, c'est que l'intolérance et la persécution empêchaient les hommes de manifester leur pensée. Aujourd'hui que la liberté règne, les masques tombent et les hommes osent se montrer ce qu'ils sont. Maudire le présent et glorifier le passé, c'est donc flétrir la franchise et la vérité. C'est exalter l'hypocrisie et célébrer les sépulcres blanchis qui excitaient la sainte colère de Jésus. Si le Christ revenait sur la terre, dit Rothe, il aimerait mieux habiter au milieu de la génération actuelle que dans le bon vieux temps.

Laissons là ces vaines déclamations et considérons de près les hommes et les choses. Est-il vrai que la désertion des classes lettrées soit due à la décadence de la foi chrétienne et de l'esprit religieux? S'il en était ainsi, tous ceux qui quittent l'Église devraient être des impies et des libertins. Eh bien, dit Rothe, il y a parmi eux des esprits religieux qui n'entendent pas rompre avec le christianisme. Ils sentent que la religion seule donne à l'homme sa véritable dignité; ils reconnaissent la nécessité de la foi, non seulement en théorie et pour les masses, mais pour eux-mêmes. Que les orthodoxes mettent de côté l'orgueil de la foi, qu'ils suivent ces prétendus libertins dans leur vie privée et publique, ils seront obligés d'avouer que le chrétien le plus pieux doit s'incliner devant ces incrédules, avec respect et avec un sentiment d'humiliation profonde. Ceci change complétement la question qui fait l'objet du débat. Si les hommes qui désertent l'Église conservent le sentiment religieux, s'ils sont pour le moins aussi moraux que les orthodoxes, il faut se demander pourquoi ils ne restent pas dans le sein de l'Église.

Rothe répond hardiment que, si l'Église est désertée, ce n'est pas à ceux qui la quittent qu'il faut s'en prendre, que c'est à elle-même. L'Église ne dit-elle pas qu'elle est une puissance spirituelle? Elle a exercé pendant des siècles un empire incontesté sur

les âmes ; elle a eu la protection de l'État, l'appui des princes. Et au bout de cette longue domination, les âmes lui échappent! Qu'est-ce qu'une puissance spirituelle qui n'a plus aucune action sur les esprits, qui ne peut pas conserver les fidèles ni les ramener quand ils s'éloignent? A quoi sert-elle si elle n'a pas assez d'influence pour gagner les cœurs, si elle perd au contraire les membres les plus instruits, les plus cultivés, les plus moraux? Elle se plaint de l'incrédulité et de l'impiété. Et c'est sous sa direction, c'est sous son empire que les hommes sont devenus incrédules et impies!

Rothe demande quelles sont les classes qui désertent l'Église. Ce sont celles qui ont subi l'influence des sentiments et des idées que l'on appelle modernes parce qu'ils datent du dernier siècle. Quand le professeur d'Heidelberg parle du dix-huitième siècle, il ne faut pas songer uniquement à la philosophie française, ni surtout à ses excès, au matérialisme et à l'athéisme. L'esprit nouveau qui anime le monde depuis cent ans, a sa légitimité, c'est l'esprit séculier. Rothe entend par là l'aspiration générale à la liberté civile et politique qui a abouti à la révolution de 89, ainsi que le mouvement qui se fait pour répandre dans toutes les classes de la société plus d'aisance et de bien-être. La science est entrée dans la même voie ; elle a étudié la nature avec plus de zèle que jamais, elle s'est approprié ses forces : de là les admirables inventions qui abrégent les distances, unissent les continents et centuplent la puissance de l'homme. Ce développement de force matérielle est accompagné d'un progrès de la liberté ; il tend à transformer la face de la terre, en améliorant la condition de toutes les classes de la société. La moralité a gagné avec la liberté et le bien-être général. Il est impossible qu'il y ait une vraie moralité là où l'intelligence est esclave ; l'émancipation de la raison profite aux mœurs. Les hommes ont encore gagné en moralité depuis qu'ils sont affranchis de la tyrannie qui a longtemps pesé sur les classes dépendantes : il n'y a pas de moralité dans le sein de la servitude.

Voilà la révolution qui se fait depuis un siècle. Elle implique une nouvelle conception de la vie. Rothe ne le dit pas en termes aussi clairs ; mais la chose est évidente. Le christianisme a commencé par être une religion de l'autre monde ; les chrétiens primi-

tifs attendaient une nouvelle terre et de nouveaux cieux. Même quand cette illusion se dissipa, les fidèles eurent toujours les yeux fixés sur la vie à venir, vie autre que celle de ce monde. Les plus zélés, les plus orthodoxes, croyaient qu'il n'y avait qu'un moyen de faire leur salut, c'était de fuir la société en se retirant dans un désert ou dans un cloître. Jusque dans les temps modernes ce fut un lieu commun pour les catholiques ainsi que pour les piétistes protestants, qu'il fallait mourir au monde, et à ses intérêts, à ses affections les plus légitimes. Les réformateurs commencèrent à réagir contre cette fausse conception, en réhabilitant le mariage. Mais ils étaient trop imbus du spiritualisme évangélique pour inaugurer une religion nouvelle, une religion de ce monde. C'est sous l'influence de la philosophie, des sciences naturelles, de l'industrie, et sous le contre-coup des idées et des événements de 89, que cette révolution s'est accomplie. Les hommes ont quitté l'Église dans laquelle on continuait à leur prêcher une religion de l'autre monde, alors qu'eux étaient surtout préoccupés de la vie actuelle, de ses besoins, de ses intérêts, de ses affections. De là date le divorce entre l'Église et la société, et telle en est la vraie raison.

Nous revenons à Rothe, dont nous n'avons fait, croyons-nous, qu'interpréter la pensée. Que fit l'Église, en présence de cette révolution dans les sentiments et dans les idées? Sa première impression fut celle de l'antipathie, de l'opposition. Rien de plus naturel. N'y a-t-il pas parmi les partisans des idées nouvelles des ennemis déclarés du Christ? Ne veulent-ils pas démolir le christianisme en l'altérant à ce point qu'une religion, jusque-là exclusivement préoccupée de l'autre monde, doit devenir une religion de ce monde-ci? Cette hostilité contre le mouvement littéraire, politique, religieux de la société moderne éclata avec violence dans le sein de l'Église catholique après 89. Le protestantisme s'engagea vers la même époque dans une voie plus large. C'était le temps où le rationalisme cherchait à accommoder la raison avec la foi traditionnelle. Mais le rationalisme, poussé dans ses dernières conséquences, ruinait les bases de la religion chrétienne. A la vue de l'abîme que les rationalistes creusaient sous ses pas, l'Église protestante effrayée, rebroussa chemin, et se jeta dans la réaction. Elle se mit à combattre ouvertement, au nom du chris-

tianisme, les idées et les tendances de la société moderne. La réaction politique vint donner la main à la réaction ecclésiastique. Alors il n'y eut plus de bornes à l'aveuglement des réactionnaires, l'Église prit parti pour les hobereaux, elle flétrit comme irréligieuses les aspirations libérales qui se manifestaient dans toute l'Allemagne. Faut-il s'étonner si les hommes imbus de l'esprit moderne prodiguèrent, de leur côté, le mépris et la haine à l'Église et à la religion chrétienne?

Y a-t-il réellement une hostilité irremédiable entre l'Église et les idées modernes? Rothe le nie; et au point de vue large où il se place, il a raison. Nous avons dit ailleurs que le mouvement philosophique du dix-huitième siècle était au fond un mouvement religieux; que s'il était antichrétien, la raison en est que les philosophes ne connaissaient d'autre christianisme que le catholicisme intolérant et décrépit qui régnait en France (1). La Révolution elle-même, tout en faisant une guerre à mort à la religion comme à toutes les institutions du passé, n'était pas incrédule, pas même hostile au vrai christianisme, car elle maintint les dogmes fondamentaux de la religion naturelle, qui ne sont autres que les dogmes chrétiens (2). Le dix-neuvième siècle a fait un nouveau pas dans cette voie; le sens historique, étranger au siècle dernier, s'est développé avec puissance dans le nôtre. De là une équité, une impartialité, une indulgence même dans l'appréciation du christianisme, qui scandaliseraient les libres penseurs, s'il leur était donné de revivre. On revient à des idées plus justes sur la religion et sur la morale. Les philosophes français auraient voulu abolir la religion au profit de la morale. Aujourd'hui on comprend que la morale n'a de force et d'influence que quand elle repose sur les croyances religieuses; la religion seule la soutient et la vivifie. Or, peut-il y avoir une religion en dehors du christianisme? On ne crée pas les religions à volonté; la Convention, malgré sa toute-puissance, échoua quand elle voulut fonder un nouveau culte. L'histoire nous apprend que les religions qui règnent aujourd'hui sur les âmes, procèdent d'une religion antérieure qu'elles ont transformée. Il n'y a jamais solution complète

(1) Voyez mon *Etude sur la Philosophie du dix-huitième siècle et le christianisme.*
(2) Voyez mon *Etude sur la Révolution*, 2e série.

de continuité dans la marche de l'humanité; c'est toujours le présent qui engendre l'avenir. Cela est vrai de la religion comme des autres faces de la vie. C'est dire que la religion à laquelle la société moderne aspire ne saurait être que le christianisme.

Rothe est heureux de constater ce fait. L'esprit moderne, dit-il, a tourné de nouveau ses regards vers le christianisme, il lui témoigne de l'estime et de la sympathie. Il traite aussi l'Église avec plus d'égards, parce qu'elle est l'organe le plus ancien du christianisme, et que par conséquent il y a entre elle et lui unité de but et solidarité d'intérêts. De son côté, l'Église doit se réconcilier avec l'esprit moderne. Qu'elle voie à quoi a abouti la réaction orthodoxe contre le libéralisme religieux! Elle s'est efforcée de reconstruire le christianisme sous sa forme traditionnelle, la seule légitime à ses yeux. La faveur des circonstances ne lui a pas manqué. On aurait cru, après 48, que les hommes voulaient revenir au passé, tant le présent les épouvantait. Il y a eu, en effet, une recrudescence de piété, une ardeur de foi admirables. C'est Rothe qui parle. Mais plus il admire les efforts de la réaction, plus il est étonné de la faiblesse des résultats. Les espérances les plus modestes ont été déçues; et plus l'expérience dure, plus la déception est grande. C'est le travail de la montagne, moins que cela. Rien de vivant, des fruits artificiels greffés sur des plantes sans racine : tout cela se dessèche à vue d'œil. Quel est le mal qui ronge l'Église? C'est que les classes cultivées s'en détachent tous les jours davantage. Est-ce que la réaction a arrêté cette désertion? Rothe répond qu'elle n'a exercé aucune influence sur les classes lettrées; elle ne parvient pas même à s'en faire écouter. Il est impossible qu'elle fasse des prosélytes parmi des hommes qui tous sont imbus des idées modernes. Pourquoi ont-ils déserté l'Église? Parce que le christianisme officiel ne donnait aucune satisfaction à leurs besoins intellectuels et moraux, parce qu'il heurtait, comme à plaisir, leurs aspirations politiques. Et qu'a fait la réaction pour les ramener au christianisme traditionnel? Elle est allée fouiller dans les tombeaux du seizième siècle, elle y a trouvé des formules mortes auxquelles les hommes n'ont jamais rien compris, alors même qu'ils y croyaient; elle a voulu les imposer à des générations nouvelles qui ne veulent plus, qui ne peuvent plus y croire. Puis elle a maudit toutes les conquêtes de

la civilisation moderne, sans lesquelles les hommes du dix-neuvième siècle ne conçoivent pas la vie. C'était arrêter l'incendie, en jetant de l'huile sur le feu.

L'Église a fait fausse route, il est temps qu'elle entre dans la voie qui seule peut sauver le christianisme et par suite l'avenir de la civilisation. Il faut qu'elle se réconcilie avec les idées modernes. Qu'est-ce à dire? Suffit-il que l'Église se rallie aux principes de 89, qu'elle mette la liberté à la place de l'intolérance, qu'elle abdique toute velléité de domination cléricale, qu'elle ouvre ses rangs à l'élément laïque? Non, cela ne suffit point. Nous avons vu ce libéralisme chrétien à l'œuvre dans le sein des sociétés catholiques; il s'est montré complétement impuissant. La raison en est bien simple. Il ne s'agit pas seulement de l'Église, le christianisme lui-même est en cause. Si les classes lettrées le désertent, c'est avant tout parce qu'elles se font de la religion une tout autre idée que celle qui a régné dans le christianisme traditionnel. Nous touchons ici au point décisif. A notre avis le changement n'est rien moins qu'une révolution : c'est une religion nouvelle qui tend à prendre la place de la vieille religion, une religion de ce monde au lieu d'une religion de l'autre monde. Le docteur Rothe est loin d'être aussi explicite, mais il aboutit en définitive au même résultat.

Nous sommes, dit-il, au commencement d'une nouvelle phase du christianisme. Ce qui la caractérise, c'est que la vie *temporelle* ou *séculière* (1) prend la place de la vie ecclésiastique; ou, comme dit encore M. Rothe, que l'*État* remplace l'*Église*. Voilà bien la sécularisation, non seulement de l'Église, mais aussi de la religion contre laquelle les orthodoxes déclament avec tant de violence. En effet, par *État*, le professeur d'Heidelberg n'entend pas un pouvoir public qui prenne la direction des affaires religieuses; son but, et celui de l'*Association protestante*, est au contraire, d'affranchir la religion et l'Église de la domination des princes. Il entend par *État*, la *vie civile et politique*, et par *Église*, la *vie ecclésiastique*, c'est à dire, la vie telle que l'Église la conçoit. Cette transformation sera-t-elle la ruine du christianisme? Les orthodoxes le pré-

(1) M. Rothe dit *weltlich;* M. Goy traduit *séculière*. Le mot *weltlich* exprime plutôt l'opposition du *temporel* et du *spirituel*. (Le *Disciple de Jésus-Christ*, 1865, t. II, pag. 465 et suiv.)

tendent. Rothe, dit au contraire, avec les protestants modernes, que la sécularisation de la vie religieuse est un progrès dans la voie que Jésus-Christ a ouverte en prêchant la *bonne nouvelle*.

Ces idées rappellent celles de Bordas-Demoulin et de Huet. Les réformateurs catholiques semblent même aller plus loin que le docteur protestant; d'après eux, le vrai christianisme est le christianisme social, et la vraie société chrétienne date de 89. Il y a cependant une différence entre la réforme catholique et la réforme protestante, et elle est capitale. Bordas-Demoulin maintient tout le dogme catholique, à commencer par le plus inexplicable comme le plus terrible des mystères, la chute. Le christianisme reste pour lui une religion dogmatique; seulement, il range parmi ses dogmes les principes de 89; ce qui préoccupe surtout le maître et son disciple, ce sont les conséquences politiques et sociales de l'Évangile. Rothe convie aussi l'Église protestante à se réconcilier avec la liberté; mais cette tendance n'est chez lui qu'un élément secondaire; ce qui domine, c'est l'élément moral. Quand il demande que l'Église se réconcilie avec la société moderne, il ne parle pas des principes de 89; il ne les exclut point, mais il les comprend dans la civilisation, et il entend par là toutes les faces du développement intellectuel et moral, la science aussi bien que la politique; la morale surtout lui tient à cœur. Ceci est un point capital; il y faut insister. Rothe le fait peu dans son rapport; nous compléterons ses idées par celles qui sont exposées dans la *Gazette ecclésiastique* de M. Schenkel, organe du même mouvement.

L'ancien christianisme, protestant aussi bien que romain, était essentiellement dogmatique. Il attachait le salut à la foi dans certaines vérités révélées, qui toutes étaient des mystères; de là la tendance exclusivement spiritualiste, mystique, qui faisait du christianisme une religion de l'autre monde. Rothe répudie ouvertement la vieille dogmatique; il dit très bien que des formules arrêtées, il y a plus de mille ans, par une société essentiellement différente de la nôtre, ne conviennent plus aux peuples modernes. Il va plus loin; il ne veut d'aucune doctrine, d'aucun système, quels qu'ils soient. Autre chose est la religion, ajoute M. Schenkel, autre chose est la théologie. C'est une confusion dont les protestants surtout devraient se garder, car elle est essentiellement catholique. Les réformateurs commencèrent par opposer à l'Église

le salut par la foi, ce qui aboutissait logiquement à concentrer la religion dans le sentiment intérieur, à la transformer en morale. Il est vrai que par suite des malheureuses disputes sur la Cène, le dogmatisme envahit la Réforme; Luther refusa de saluer Zuingle comme son frère, et les luthériens et les calvinistes se détestèrent aussi cordialement que l'avaient jamais fait les catholiques et les non-orthodoxes. Il faut revenir à l'esprit du protestantisme. La religion n'est pas un dogme, c'est une vie, la vie en Dieu, qui se se manifeste par une conduite morale et par l'amour du prochain. C'est bien là le christianisme évangélique. Quand un scribe demanda au Christ ce qu'il devait faire pour gagner la vie éternelle, le Seigneur lui répondit par la parabole du Samaritain. Le Samaritain était un hérétique, mais il pratiquait la charité. C'est là la voie du salut; elle est ouverte à tous, quelles que soient les différences de croyance. Bien mieux, Jésus-Christ préfère le Samaritain charitable au pharisien égoïste; il préfère donc l'hérétique à l'orthodoxe! Preuve qu'à ses yeux les opinions dogmatiques sont absolument indifférentes; une vie d'amour en Dieu et de charité dans nos rapports avec nos semblables, voilà l'essence du christianisme (1).

Ce n'est pas que les organes de l'*Association protestante* condamnent toute science de la religion, comme le faisaient les libres penseurs du siècle dernier. Ils admettent que la théologie donne une explication systématique des croyances de chaque époque; rien de plus légitime. Mais ils s'élèvent contre la prétention des théologiens d'imposer leurs formules à la conscience chrétienne,comme si elles étaient l'expression de la vérité éternelle. Il faut les renvoyer aux Évangiles, ils y liront que ce ne sont pas ceux qui crient : Seigneur! Seigneur! qui seront sauvés, mais ceux qui aiment Dieu et leur prochain. Les orthodoxes se récrient contre cette conception du christianisme; ils prétendent que la religion réduite à l'amour de Dieu et à la charité, manque de bases positives. Que les orthodoxes s'en prennent à Jésus-Christ! qu'ils nous montrent ces bases positives dans son enseignement! Le christianisme de Jésus n'est-il pas une religion? Eh bien, il faut sans cesse le répéter puisqu'on l'oublie sans cesse dans le camp

(1) *Schenkel*, Allgemeine kirchliche Zeitschrift, 1867, pag. 17 et suiv.

de l'orthodoxie ; la religion pour le Christ est avant tout une vie religieuse. Que pour les besoins de l'enseignement on formule une doctrine, rien de mieux; mais il faut que la doctrine soit l'expression de la vie; il faut qu'on la ramène sans cesse au christianisme de Jésus-Christ (1).

Quelle est la doctrine chrétienne? Il y a parmi les nouveaux protestants des hommes qui pourraient se dire orthodoxes, parce qu'ils ont la foi dans le Christ Sauveur et Médiateur. Mais ils n'entendent pas imposer leur foi. Liberté complète dans la manière de concevoir la personne du Christ et son œuvre. C'est l'affaire de la science, et elle doit être libre. Cette liberté n'existe pas dans le camp de l'Église dogmatique. Nous l'avons dit ici même. C'est un des grands mérites de l'*Association protestante*, de revendiquer hautement la liberté en face du dogme. Elle a été mise à l'épreuve dans la crise politique que l'Allemagne traverse, à la suite de la guerre de la Prusse contre l'Autriche. Si elle salue la victoire des aigles prussiennes, c'est que l'Autriche était le centre de la réaction jésuitique; tandis que la mission de la Prusse est de représenter et de défendre la cause du protestantisme, qui se confond avec celle de la libre pensée. Malheureusement l'Église de Prusse a donné dans tous les excès de l'orthodoxie la plus étroite, la plus antilibérale. L'*Association protestante* a cru devoir rappeler l'Église prussienne à sa grande mission; elle tient en tout cas haut et ferme son drapeau de la liberté, en face d'une Église qui voudrait dominer sur les consciences, et en face d'un État qui serait tenté d'abuser de sa victoire pour tuer l'esprit d'individualisme, si cher aux Allemands, et sans lequel il n'y a ni liberté ni vie (2).

A ce point de vue, la liberté de l'Église que réclame l'*Association protestante*, a une grande importance. Pourquoi le christianisme de Jésus-Christ est-il devenu une religion dogmatique, intolérante? L'histoire répond que l'esprit de domination de l'Église a joué un rôle considérable dans cette révolution. Si elle tenait tant à ce que le Christ fût adoré comme le Fils de Dieu, coéternel au Père, c'est que l'Église, épouse du Christ, devait, par la force de

(1) Telle est l'idée fondamentale développée par *Schwarz*, dans son *Grundriss der christlichen Lehre*. (Gotha, 1866.)

(2) Voyez le manifeste de l'*Association protestante*, dans *Schenkel*, Allgemeine kirchliche Zeitschrift, 1866, pag. 616. — Protestantische Flugblätter, von *Zittel*, 1867, n° 1.

cette croyance, dominer sur les princes et sur les peuples. Les Églises protestantes ont été trop dépendantes de l'État pour nourrir de si grands desseins. Cependant les velléités d'ambition ne leur ont pas manqué, et de nos jours elles les ont manifestées avec une singulière naïveté. L'*Association protestante*, cela va sans dire, ne veut plus d'une Église qui domine au nom d'un dogme. Il y a un moyen très simple d'atteindre ce but, c'est de réaliser, dans les limites du possible, l'idéal de Luther, que tout homme est prêtre. Elle demande donc que la direction des affaires ecclésiastiques soit confiée aux laïques, à la multitude, dit Rothe. On se tromperait étrangement si l'on voyait là une explosion de l'esprit démocratique. Les hommes qui sont à la tête du mouvement protestant ne sont rien moins que des révolutionnaires; ce qu'ils veulent, c'est que l'esprit laïque pénètre dans l'Église, afin que l'Église connaisse les besoins, les sentiments, les aspirations de la société, et aussi afin que les tendances de la société soient sanctifiées par la religion (1).

La révolution ecclésiastique, si elle s'accomplit, sera le premier pas vers une révolution religieuse. Qu'on se rappelle le point de départ de Rothe : l'opposition des classes lettrées contre l'Église, et l'opposition d'une société qui demande satisfaction pour les intérêts de ce monde, contre une Église qui ne connaît que le bonheur céleste des élus et les tourments éternels des damnés. Que deviendra la religion quand ce seront les laïques qui gouverneront l'Église? Évidemment leurs idées y régneront; le christianisme ne sera plus une religion de l'autre monde, mais une religion de ce monde-ci; la vie n'aura plus pour but une existence imaginaire dans un ciel imaginaire, mais les relations civiles, politiques, sociales, qui naissent de la coexistence des hommes. L'homme sera religieux, non en croyant au péché originel et à la divinité du Christ, mais en remplissant ses devoirs de père, de fils, de citoyen; non en fuyant le monde, ou en le maudissant, mais en remplissant sa mission d'industriel, de commerçant, d'artiste, de savant, de fonctionnaire. Nous nous demandons si ce sera encore là le christianisme de Jésus-Christ? Ce ne sera certes plus la conception que le Christ se faisait de la

(1) *Rothe*, dans le *Disciple de Jésus-Christ*, 1865, t. I, 471, 472.

vie. Ce sera donc un christianisme transformé. Nous dirons plus loin en quel sens les nouveaux protestants soutiennent que le christianisme est immuable, tout en se transformant sans cesse. La transformation regarde le dogme; l'esprit reste le même, c'est celui du Christ : la charité et l'union avec Dieu, le perfectionnement incessant de l'individu.

Les orthodoxes diront que ce christianisme n'aura de chrétien que le nom. Nous sommes assez de leur avis, en ce sens du moins qu'il ne conservera rien de l'élément mystique qui se trouve encore maintenant dans le protestantisme avancé. A entendre les chefs du mouvement, l'essence du christianisme serait la personne du Christ. Demandez-leur ce qu'ils pensent du Christ; vous n'aurez que des réponses vagues et indécises. Ceux-ci distinguent entre le Christ réel et le Christ idéal; ceux-là veulent que le Christ soit plus qu'homme, tout en n'étant pas Dieu, de sorte que le Christ devient un je ne sais quoi, un être qui n'est ni homme, ni Dieu. Ces idées illogiques passeront; c'est comme une dernière chaîne qui attache les hommes de l'avenir au passé : elle tombera. Est-ce à dire que le christianisme cessera alors d'être une religion? La suite de cette *Étude* répondra à la question. Pour le moment, nous faisons nos réserves contre une religion qui n'aurait pas de croyances, ni sur Dieu, ni sur l'homme. Il n'y a pas de religion sans foi, et il n'y a pas de foi sans des croyances positives. Si le protestantisme avancé n'ose pas les formuler, c'est qu'il règne encore une trop grande division dans son sein. Le dogme viendra, quand les consciences seront d'accord. Il en est, pour le moment, de la religion de l'avenir comme de ces atomes qui flottent dans l'espace, au dire des astronomes, et qui sont destinés à former un jour une planète. L'astre existe déjà en substance; aveugles seraient ceux qui le nieraient. Mais il faudra attendre des siècles avant qu'il ait pris sa forme et sa constitution définitive. Il en est de même de la religion future. Recueillons donc avec soin les manifestations de l'esprit nouveau, quelque vagues qu'elles paraissent. Ce sont les germes d'où sortira la religion de l'avenir.

§ 2. La Hollande

I

Channing, le célèbre ministre unitairien, dit que le calvinisme conduit les fidèles hors du christianisme traditionnel, parce qu'il pousse à bout les dogmes catholiques de la prédestination et de la damnation de l'immense majorité des hommes. Comment veut-on que l'humanité accepte une confession de foi qui, au dire de Goethe, transforme Dieu en un tyran pire que Caligula? Il se trouva, au dix-septième siècle, un synode de ministres calvinistes qui formula la doctrine de saint Augustin avec la rigueur logique qui caractérise des esprits étroits et des théologiens sans cœur. Qu'arriva-t-il? A peine les décrets de Dordrecht furent-ils promulgués qu'une réaction se fit dans le sein de l'Église calviniste contre l'orthodoxie : de là le mouvement latitudinaire qui finit par aboutir à la libre pensée. Cet élément domine aussi dans l'Église de Hollande.

Quel est le premier article de foi de la théologie moderne? C'est de nier le péché originel. D'après la mythologie chrétienne, l'homme a été créé dans un état de perfection, d'où il est déchu par une faute mystérieuse qui infecte de sa contagion l'humanité entière. La philosophie a, depuis longtemps, relégué le paradis terrestre parmi les fables, et la théologie protestante a fini par se ranger du côté des libres penseurs. Il n'y a ni perfection primitive, ni chute, dit M. Scholten, un des esprits les plus distingués du protestantisme moderne. L'homme naît aujourd'hui, et il est toujours né dans un état d'imperfection; mais il a en lui un élément spirituel qui le rend capable d'un perfectionnement infini. Le dernier terme de ce progrès incessant est celui que Jésus-Christ a assigné à nos efforts : « Soyez parfaits comme votre Père dans les cieux. » Ce que la théologie appelle la chute n'est pas un fait qui s'est passé dans l'Éden, c'est le symbole de l'état d'imperfection où se trouve l'espèce humaine, quand on la met en regard du but suprême qu'elle doit atteindre. Le paradis est

l'image de la perfection à laquelle nous devons aspirer; seulement, l'âge d'or est devant nous et non dans notre berceau. Ce travail de perfectionnement ne s'arrête pas à la mort. Le plus saint des hommes est encore, en mourant, un être très imparfait; mais nous avons tous le besoin de la perfection, c'est dire que nous avons devant nous une existence infinie pour réaliser sans cesse de nouveaux progrès. Dans cet ordre d'idées, qui est aussi celui de la philosophie, la notion du salut change complétement, aussi bien que celle de la vie. Le salut d'un être indéfiniment perfectible n'est que son développement intellectuel et moral. Il peut faillir à sa mission, mais le péché n'altère point sa nature; il entraîne seulement un arrêt ou un recul. Sous la main de Dieu, le pécheur se relève et reprend sa marche vers le bien (1).

S'il n'y a pas de péché originel, la révélation miraculeuse du Fils de Dieu n'a plus de raison d'être. A quoi bon un réparateur, si la nature humaine n'a pas besoin d'être réparée? A quoi bon un Sauveur, s'il n'y a pas de chute? Jésus-Christ n'est donc pas le Fils de Dieu, dans le sens du concile de Nicée. M. Scholten remarque que les Pères de Nicée ont versé dans une singulière confusion en distinguant le Verbe et l'Esprit saint. Ce sont deux expressions pour rendre la même idée; l'une vient des Grecs, l'autre des Juifs. L'une et l'autre indiquent que Dieu n'est pas un être solitaire qui, après avoir créé le monde, se repose pendant l'éternité, sans lien avec ses créatures. Non, il continue à les inspirer, il vit en elles et elles vivent en lui. C'est ce que saint Paul a déjà dit; la philosophie moderne, en enseignant l'immanence de Dieu dans le monde, n'a fait que donner un nom à la doctrine de l'apôtre. Dès lors, il ne peut plus être question d'une incarnation du Verbe dans le sein d'une Vierge. Si Jésus-Christ est appelé le Fils de Dieu, dans les Évangiles, c'est pour marquer sa parenté spirituelle avec Dieu. C'est en ce sens encore que saint Jean lui fait dire qu'il est un avec Dieu. Cela est vrai de tous les hommes, tous doivent tendre à être un avec Dieu, ou, comme dit Jésus-Christ, à être aussi parfaits que leur Père céleste (2).

(1) *Réville*, Dutch theology, its past and present state. (*The theological review*, journal of religious thought and life, July, 1864, pag. 285 et suiv.)

(2) *Scholten*, dans la *Theological review*, July 1864, pag. 285

Scholten aime à rattacher, comme on le voit, les idées modernes aux idées chrétiennes. Il y a du vrai dans cette filiation, seulement il y faut ajouter l'idée du progrès, c'est à dire de la transformation incessante des croyances. Pour les chrétiens, la révélation a été pendant des siècles un fait miraculeux. Ils s'imaginaient qu'elle avait eu pour objet de communiquer aux hommes des vérités qui dépassent la raison humaine, ou des mystères. Scholten renverse cette hypothèse. Il dit qu'il y a une révélation de la vérité, mais successive et progressive, comme toute manifestation de l'esprit humain. C'est une révélation divine, car c'est Dieu qui se manifeste, qui se fait connaître. Il ne lui faut pas pour cela des miracles, la nature révèle mieux sa puissance que l'interversion des lois de la nature. Dieu n'a pas besoin de prendre corps dans le sein d'une vierge pour se faire connaître, il a donné aux hommes la raison et la conscience : cela suffit. La révélation est naturelle, elle se fait par l'humanité ; elle n'a pas pour objet des mystères, elle dissipe, au contraire les mystères. Car qu'est-ce qu'un mystère? C'est une chose que nous ignorons, dont nous n'avons qu'une connaissance incomplète ; le domaine du mystérieux diminue à mesure que celui de la révélation s'étend, car à chaque révélation le cercle de notre connaissance augmente, un nouveau rayon de la vérité éternelle nous illumine.

Nous disons que la révélation se fait par l'intermédiaire de l'humanité. Pour compléter la pensée de M. Scholten, il faut ajouter que Dieu se manifeste à la vérité à tous les hommes, puisque la nature et l'histoire parlent à tous; mais il n'y en a qu'un très petit nombre qui sachent lire dans la nature et dans l'histoire les desseins et la volonté de Dieu. On les appelle les révélateurs. Ils sont doués à un plus haut degré que les autres hommes, du sens religieux que nous nommons inspiration ; leur mission est de communiquer aux masses des vérités que celles-ci ne seraient pas en état de découvrir par elles-mêmes. L'inspiration, ainsi entendue, n'est pas un fait particulier à la religion ; les poètes, les philosophes, les savants sont aussi inspirés, il n'y a que l'objet de leurs révélations qui diffère. En dehors de la religion, on lui donne le nom de génie; c'est à elle que l'humanité doit tous ses progrès. Mais l'inspiration n'ayant rien de surnaturel, il est évident que les révélateurs, pas plus que les poètes et les philosophes, ne sont in-

faillibles. D'abord, leurs idées et leurs sentiments tiennent à l'époque où ils vivent; puis l'imperfection humaine rend nécessairement imparfait tout ce qui vient de l'homme (1).

Cela n'implique-t-il pas que la révélation est progressive? Et si elle l'est, Jésus-Christ peut-il être considéré comme le dernier révélateur? La révélation ne sera-t-elle point dépassée? Ne l'est-elle pas déjà, en ce sens que nos idées et nos sentiments ne sont plus ceux qui régnaient lorsque la *bonne nouvelle* fut prêchée? Ces graves questions agitent le protestantisme en Hollande, comme partout. Les plus avancés répondent que le christianisme est la religion définitive. Écoutons d'abord ce que M. Scholten dit de Jésus-Christ. M. Réville nous expliquera en quel sens le Christ est le dernier révélateur. Jésus réalisa la pure religion en enseignant le complet abandon de l'individu à Dieu et à ses semblables. C'est l'homme au cœur pur par excellence. Voilà pourquoi lui a lu dans la nature et dans sa conscience ces vérités qu'aucun homme n'avait déchiffrées avant lui : que Dieu est notre père, que nous devons devenir parfaits comme lui, et que la perfection consiste à aimer nos semblables. Il y a là un levain qui doit régénérer l'humanité. Le levain agit, il remue les âmes, il les transforme depuis la venue du Christ. Voilà pourquoi tout homme doit être en communion avec lui, car tout homme doit s'inspirer de ce but suprême, la perfection divine, et la réaliser dans le cercle large ou étroit, de sa sphère d'action.

II

Nous avons plus d'une fois exprimé l'opinion qu'il n'y a pas de dernier mot de Dieu, partant pas de révélation définitive. C'est une conséquence certaine de la doctrine du progrès et de l'imperfection de l'esprit humain par l'intermédiaire duquel le progrès s'accomplit. Les protestants avancés ont le même point de départ que les libres penseurs; comment peuvent-ils arriver à une conclusion différente? C'est que les libres penseurs comprennent par christianisme l'ensemble des idées et des sentiments qui procèdent de Jésus-Christ; or parmi ces opinions ils rencontrent des préjugés,

(1) *Scholten*, dans la *Theological review*, July 1864, pag. 281 et suiv.

des erreurs; en ce sens, ils disent que le christianisme sera dépassé, qu'il l'est déjà. Tandis que les protestants concentrent tout le christianisme dans l'inspiration religieuse, particulière au Christ; ils négligent les croyances que le Fils de l'Homme partageait avec ses contemporains. Ils font volontiers le sacrifice de tout ce qu'il y a de dogmatique dans le christianisme de Jésus-Christ, mais ils tiennent d'autant plus au principe religieux. Il n'y a donc pas contradiction absolue entre le protestantisme libéral et la doctrine de la perfectibilité. Nous allons entendre M. Réville sur ce point capital.

M. Réville n'est pas un homme de théorie, il est pasteur avant tout et prédicateur. Quand donc il parle du christianisme, il entend une religion pratique, vivante, s'adressant aux âmes pour les régénérer. Quel est ce christianisme? Ce n'est pas la religion traditionnelle; celle-ci est tout à fait dogmatique. M. Réville lui oppose un autre christianisme, le seul qui mérite ce nom, celui de Jésus-Christ; lui-même dit et répète qu'il se concentre dans l'amour de Dieu et du prochain. On demande quelle est l'essence de la religion chrétienne : la voilà. Il est vrai qu'en fait bien des éléments étrangers y ont été mêlés; mais ils ne tiennent point au christianisme authentique, à celui qui procède de l'âme pure de Jésus. C'est là le christianisme primitif, auquel il faut revenir. Il est aussi simple que fécond, accessible à tous, et suffisant pour tous, dans l'avenir comme dans le présent; c'est la religion définitive de l'humanité. Tel est le christianisme que prêche M. Réville. Nous allons assister au développement de sa pensée.

L'Église catholique, et à sa suite l'orthodoxie protestante, ont étrangement altéré le christianisme de Jésus-Christ. Il en est résulté que le christianisme, tel qu'on l'entend vulgairement, tel que les libres penseurs aussi le comprennent, consiste essentiellement en dogmes; sans la croyance à ces dogmes, l'on n'est pas chrétien, et on ne peut pas faire son salut. Une chose est certaine, quand on lit les Évangiles sans parti pris d'avance, c'est que telle n'est point la pensée du maître. Toute religion qui a l'ambition de fournir à l'homme les moyens de s'unir à la Divinité, doit lui enseigner les conditions de cette union. Ce sont les conditions du salut ou de la communion avec Dieu, qui constituent l'essence du christianisme. Or qui peut mieux que Jésus-Christ nous dire

quelles sont les conditions de salut qu'il est venu prêcher (1). Pour connaître l'essence de la *bonne nouvelle*, nous n'avons pas à rechercher ce que le Christ pensait des prophéties, des démons, de la fin du monde et du royaume de Dieu. Nous n'avons qu'à demander : à quoi Jésus attache-t-il le salut (2).

Eh bien, Il suffit de lire l'Évangile, pour s'assurer que jamais Jésus ne fait dépendre le salut de quoi que ce soit d'étranger à la conscience et au cœur. Que l'on nous cite une parole du Christ disant : Si tu ne crois pas à tel dogme, si tu n'accomplis pas telle cérémonie, tu ne saurais avoir part à la vie ! Il dit tout le contraire. Certes, si un rite tenait une place importante dans la croyance des Juifs, c'est le sacrifice. Écoutez ce que Jésus-Christ en dit : « Si tu présentes ton offrande sur l'autel, et que là il te souvienne que ton frère a quelque chose contre toi, laisse ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis viens et présente ton offrande (3). » S'il y a un dogme que les orthodoxes proclament essentiel, c'est la divinité du Christ, ou du moins la foi dans le Christ Sauveur et Médiateur. Est-ce aussi l'avis de celui qui a prêché la *bonne nouvelle?* Lui-même va répondre à notre question : « Ce ne sont pas tous ceux qui me disent : Seigneur ! Seigneur ! qui entreront dans le royaume des cieux, mais ceux qui font la volonté de mon Père qui est dans les cieux. Beaucoup de gens me diront en ce jour : Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en ton nom, chassé les démons en ton nom et fait des miracles en ton nom? Mais alors je leur dirai, ouvertement : Je ne vous ai jamais connus ; éloignez-vous de moi, ouvriers d'iniquité (4). »

Les orthodoxes disent qu'une religion sans articles de foi est une chimère ; ils se moquent d'un christianisme sans croyances dogmatiques. Ces hommes si zélés ne se doutent pas que le christianisme des libéraux est celui de Jésus-Christ. « Je suis venu,

(1) *Reville*, Notre Christianisme et notre bon droit. *Trois lettres à M. le pasteur Poulain*, pag. 70 et suiv.

(2) *Reville*, Quatre conférences sur le christianisme. Première conférence : *les Excellences de la doctrine de Jésus-Christ*, pag. 18.

(3) *Saint Matthieu*, v. 23, 24.

(4) *Idem*, vii, 21-23. — *Reville*, Première conférence sur les excellences de la doctrine chrétienne, pag. 19 et suiv.

dit-il, non pas abolir, mais accomplir la loi et les prophètes. Toute la loi et les prophètes se ramènent à ces deux commandements : *Aimer Dieu de tout son cœur et son prochain comme soi-même.* » C'est donc là la condition essentielle du salut. En ce sens Jésus-Christ dit : « Le royaume de Dieu ne vient point avec apparence, et l'on ne saurait dire : il est ici ou là. Le royaume de Dieu est au dedans de vous (1). »

Aimer Dieu de toute son âme et son prochain comme soi-même, voilà la porte par laquelle on entre dans le royaume des cieux. De deux choses l'une, dit M. Réville : ou bien il faut dire que le Seigneur n'a pas lui-même bien saisi, ni énoncé la vérité religieuse qui est le fondement de sa prédication : ou bien il faut reconnaître qu'en accomplissant la loi et les prophètes, ce qui était sa mission, il a entendu fonder une religion dont le principe essentiel est l'amour de Dieu et des hommes (2). Sans doute, Jésus-Christ ne se contente point de ce précepte général, il entre dans des détails qui nous font comprendre ce qu'il entendait par la charité dans laquelle se résume son enseignement; mais ajoute-t-il un dogme quelconque? Rien de plus célèbre que les *macarismes*. Quels sont ceux que le Christ proclame *bienheureux*, ceux auxquels appartient le royaume de Dieu? « Heureux les pauvres en esprit! Heureux les hommes doux! Heureux ceux qui pleurent! Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice! Heureux les miséricordieux! Heureux ceux qui ont le cœur pur! Heureux les pacifiques (3)! » Parmi tous ces heureux, il n'y a point de place pour ceux qui croient au péché originel, pas de place pour ceux qui croient à l'immaculée conception de la très sainte Vierge, pas de place pour ceux qui fréquentent les églises et les temples, pour ceux qui prient et qui jeûnent!

Jésus-Christ a expliqué sa pensée par ses actes, par sa vie. A-t-il passé sa vie à dogmatiser, ou l'a-t-il passée à faire le bien? A-t-il donné la préférence aux scribes et aux lévites orthodoxes, ou au samaritain hérétique qui soulagea l'inconnu qu'il rencontra dépouillé, à demi mort, sur sa route, tandis que les autres l'avaient

(1) *Saint Matthieu*. v, 17; xxii, 37-40; xi, 12, 13.

(2) *Réville*, Première conférence sur les excellences de la doctrine de Jésus-Christ, pag. 20 et suiv.

(3) *Saint Matthieu*, v, 3-9.

abandonné à son sort? Qu'est-ce qu'il estimait le plus? l'honnêteté rigide et satisfaite du pharisien Simon, ou les pleurs de Madeleine? M. Réville défie les orthodoxes de citer un mot du Christ qui les autorise à dresser une confession de foi dogmatique. Qu'est-ce donc en définitive que le christianisme? L'amour de Dieu et des hommes, avec les sentiments et les dispositions qu'il suppose et qu'il inspire (1).

Il faut ajouter un trait pour compléter l'exposition de la doctrine du Christ. Il prêche l'amour de Dieu et des hommes, il demande à ses disciples qu'ils soient parfaits comme leur Père dans les cieux. Est-ce à dire qu'il exige la perfection comme condition de salut? Non, il demande seulement ce que les hommes peuvent faire, le désir constant, la recherche persévérante de la perfection. « Heureux, dit-il, ceux qui ont faim et soif de la justice! » Le Christ ne dit pas : Heureux les *justes!* il n'y en a pas; il dit : Heureux ceux qui ont *faim* et *soif!* C'est donc l'effort sincère, l'aspiration continue et énergique vers la perfection qui consiste à aimer Dieu et les hommes, c'est là la condition du salut selon Jésus-Christ. Voilà la moelle de l'Évangile. Voyez-vous, s'écrie M. Réville, comment un tel principe devenu religion, principe de vie privée et publique, est appelé à changer le monde (2)?

Tel est le christianisme de Jésus-Christ. Celui-là, à la différence du christianisme traditionnel, ne périra point. « Les Églises, dit M. Réville, je le prédis avec assurance, devront se modifier profondément; quelques-unes même, celles qui ne pourront pas se modifier, disparaîtront. Bien des doctrines s'en iront rejoindre leurs devancières dans le vaste tombeau des dogmes trépassés. Mais l'Évangile de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, mais les paroles du Fils de l'homme, mais son esprit qui vivifie et console, mais sa religion, elle est *impérissable*. Et si quelques voix mal inspirées nous engageaient à laisser là notre vieil Évangile pour nous tourner, comme elles disent, du côté du progrès, nous leur répondrions : Notre vieil Évangile! il est toujours jeune, c'est vous qui êtes vieux! Le progrès! il consiste tout d'abord à le faire

(1) *Réville*. Lettres à M. le pasteur Poulain, pag. 75.

(2) *Idem*, Première conférence sur les excellences de la doctrine de Jésus-Christ, pag. 21-23.

passer dans nos mœurs et dans nos cœurs? Si vous ne voyez pas que l'idéal évangélique est en avant de nous, c'est que vous n'en comprenez pas le premier mot (1). »

Pour comprendre cette affirmation, qui aux partisans du progrès paraîtra trop absolue et trop hautaine, il faut se rappeler que les protestants avancés font bon marché des dogmes et de tout ce qu'il y a de dogmatique dans l'enseignement de Jésus-Christ. Qu'importent les croyances, les opinions au sein desquelles le christianisme est né? M. Réville avoue que les premiers chrétiens ont professé des idées qui nous semblent aujourd'hui bien bornées et bien fausses, sur la manière de réaliser le royaume de Dieu; il avoue qu'ils ont nourri des craintes que nous regardons aujourd'hui comme puériles. Mais qu'importe! Nous ne sommes pas liés par leurs erreurs et par leurs préjugés. Ils croyaient à la fin prochaine du monde, ils attendaient la réalisation du royaume de Dieu sur cette terre; cela empêche-t-il que l'amour de Dieu et des hommes ne soit une vérité impérissable? La forme primitive du christianisme passa et le christianisme resta. A leur tour, les chrétiens du moyen âge eurent leur conception propre du christianisme; ils croyaient qu'on ne pouvait aimer Dieu et les hommes que derrière les murs d'un cloître. Cette forme du christianisme est sinon passée, du moins dépassée par tous ceux qui pensent et réfléchissent. « De même un jour viendra où l'on prendra en pitié les ignorances et les impuissances, les vanités et les préjugés du dix-neuvième siècle. Est-ce à dire qu'alors le christianisme de Jésus-Christ aura pris fin, le christianisme des cœurs purs, de ceux qui ont faim et soif de justice, de ceux qui aiment Dieu et tâchent de devenir parfaits comme lui? L'homme aura, sans doute, fait bien des progrès, mais il ne découvrira jamais rien de supérieur au devoir, à la perfection, à Dieu; donc rien de supérieur à l'obligation d'y tendre sans cesse, donc rien de supérieur à l'Évangile. Les systèmes, les dogmes, les Églises passeront, mais le christianisme ne passera pas, parce qu'il n'est pas un système, parce qu'il est mieux qu'un dogme, parce qu'il est plus qu'une Église. Il ne fait qu'un avec la tendance de la nature humaine vers

(1) *Réville*, Première conférence sur les excellences de la doctrine de Jésus-Christ, pag. 16, 17.

la vérité, la sainteté, la charité. Pour que l'Évangile disparût de ce monde, il faudrait qu'il n'y eût plus d'humanité (1). »

Les libres penseurs ne peuvent souscrire à cette exaltation du christianisme de Jésus-Christ qu'avec une réserve, ou du moins avec une explication. Il y a un malentendu entre eux et les protestants avancés. Les premiers prennent le christianisme tel qu'il est, dans les sources les plus pures, les Évangiles, en laissant de côté celui de saint Jean. Ils trouvent bien des erreurs, bien des préjugés, dans la bouche même du Christ. Sans entrer dans le débat interminable de ce qui appartient au Maître et de ce qui a été mal compris par ses disciples, ils disent qu'il y a dans le christianisme primitif, un élément transitoire, dû à l'état d'imperfection de la société, dû aussi à l'imperfection humaine. Dans leur opinion, Jésus-Christ étant homme, partageait cette imperfection. Dès lors le christianisme de Jésus-Christ ne saurait être un idéal, le dernier mot de Dieu. Les protestants eux-mêmes le reconnaissent; car ils sont obligés de faire un triage dans l'enseignement évangélique; tout ce qui répugne à leur raison, à leur conscience, ils l'appellent dogme, et ils l'abandonnent à la critique, ils l'abandonnent à la mort. En cela, ils s'accordent avec les libres penseurs. Mais ceux-ci prétendent que ces dogmes ont un rapport intime avec le sentiment religieux; quand les dogmes sont erronés, comment veut-on que le sentiment religieux soit pur? Si Jésus se croyait le Messie, il se trompait, car il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais de Messie. S'il croyait à la fin prochaine du monde, il se trompait. Ces erreurs auront-elles été sans influence sur son inspiration religieuse? Cela est impossible. Vainement dit-on que ces défaillances n'altèrent point la vérité éternelle de la charité, de l'amour de Dieu et du prochain. Nous répondons que cette vérité n'est qu'une abstraction tant que l'on ne sait pas en quoi consiste la charité, comment il faut aimer Dieu et les hommes. Eh bien, Jésus-Christ nous a dit dans ses fameux conseils comment il entendait la charité. Or, il se trouve que les conseils sont d'un spiritualisme si excessif, que les orthodoxes les plus décidés cherchent à y échapper, tant ils sont impraticables. M. Réville les

(1) *Réville*, Première conférence sur les excellences de la doctrine de Jésus-Christ, pag. 23-25.

passe sous silence. C'est avouer qu'il les abandonne comme tout le reste du dogme. Cependant ces conseils s'appellent les conseils de perfection! Donc notre idéal de perfection n'est plus celui de Jésus-Christ. N'est-ce pas dire que le christianisme de Jésus-Christ est dépassé? Et si cela est, pourquoi ces reproches un peu aigres contre les partisans du progrès qui, dit-on, ne comprennent pas le premier mot du christianisme? Les orthodoxes font le même reproche à M. Réville, et à ses amis les libéraux. Cela ne prouverait-il pas que le christianisme de Jésus-Christ est une chose très vague, dont chacun fait ce qu'il veut, où chacun introduit ses propres pensées?

Nous disons qu'au fond les protestants avancés et les libres penseurs sont d'accord. Ce qui importe, c'est de répudier le dogme; eh bien, sur ce point tous sont unanimes. Que reste-t-il de la religion, quand on en ôte le dogme? Il reste la morale, mais une morale religieuse. M. Réville dit que l'éternelle valeur du christianisme de Jésus-Christ, c'est d'avoir fait de la morale une religion, et de la religion une morale. En ce sens les libres penseurs aussi sont chrétiens; ils diront avec le pasteur de Rotterdam : « Ce qui, dans tous les temps, unira le mieux l'homme à Dieu, ce sera de faire du bien, de se dévouer, de servir les autres, d'aimer, d'espérer toujours comme Jésus-Christ a toujours aimé et toujours espéré... La pureté du cœur, la miséricorde, la passion de la vérité, la sainteté du désir, la charité haute comme le ciel et profonde comme l'abîme, voilà la religion qui ne périt pas, et je l'ajoute, la religion qui fait que l'on ne périt pas (1). »

Voilà une religion que les libres penseurs peuvent accepter; pour mieux dire, c'est leur religion. Ajoutons que le protestantisme avancé, tel qu'il existe en Hollande, tranche la grande question de l'avenir religieux de l'humanité. Les catholiques et les protestants orthodoxes soutiennent qu'il n'y a pas de religion possible sans les dogmes prétendument révélés, qu'il n'y a point de religion sans la croyance au surnaturel. Or, voici une Église au sein de laquelle le surnaturel est nié; voici des pasteurs qui ne croient pas à la divinité de Jésus, voici des fidèles qui restent chrétiens, tout en proclamant que le Christ n'est pas Dieu. Et en

(1) *Réville*, Deuxième conférence : *la Diane d'Ephèse*, pag. 18 et suiv.

réalité, ils sont plus chrétiens que les orthodoxes, car ils sont de la religion de Jésus-Christ. Les libres penseurs aussi peuvent tirer un enseignement de ce fait. Il y en a qui ne veulent pas entendre parler d'une religion positive; ils se font un monstre de tout ce qui s'appelle Église et prêtre. Nous venons d'entendre un pasteur : refuseraient-ils de serrer la main à M. Réville? croiraient-ils se dégrader en se ralliant à une religion qui n'est autre chose que la morale, une morale qui est la leur, et cette morale perdra-t-elle de son autorité, en prenant appui sur le nom du Christ? Sera-t-elle moins efficace quand elle procédera de Dieu?

§ 3. La France

I

C'est en France que le protestantisme avancé a pris le nom de libéral, pour marquer que la liberté de penser est de son essence. Pour nous, dit un pasteur français, le protestantisme est le christianisme interprété par la raison et par la conscience (1). Les protestants libéraux disent que leur religion est celle de Jésus-Christ; et voici ce qu'ils prêchent : pas de dogmatique, pas de confession de foi, pas de croyances inintelligibles posées comme condition de salut, pas de mystères : l'appel aux forces de l'âme humaine, au sentiment du bien et du mal, à la responsabilité de chacun devant Dieu, à l'amour paternel, au pardon des offenses, à la repentance : l'amour infini de Dieu, et sa parfaite sainteté, et par dessus tout ce nom qui renferme en lui-même l'essence de la religion, le nom de Père que l'homme pécheur donne à son Créateur (2).

Cette religion-là, les protestants libéraux la proclament éternelle. « Nous croyons, dit M. Bost, qu'elle pourra offrir un abri tutélaire à toutes les générations des hommes; que, comme un principe de vie, elle se créera d'âge en âge des formes qui répondront aux besoins du moment, tout en demeurant supérieure à toutes ces formes, à toutes ces confessions différentes. » Les protestants libéraux n'adorent plus Jésus-Christ comme un Dieu, mais

(1) *Bost*, le Protestantisme libéral, pag. XII.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 195.

ils lui disent avec l'apôtre : « A qui irions-nous qu'à toi ? Tu as les paroles de la vie éternelle. » Le Christ a été plein de Dieu ; de cette plénitude il a communiqué à ses frères la grâce et la vérité. Il s'est élevé si haut, il a trouvé dans le sein de Dieu des trésors tels, qu'aujourd'hui encore la chrétienté ne fait que commencer à appliquer bien faiblement une partie des principes qu'il a proclamés. Et nous irons toujours avant d'avoir épuisé la richesse de son enseignement. Quel est, d'après le protestants libéraux, l'essence de cet enseignement? et en quel sens disent-ils que l'idéal de l'Évangile est l'idéal humain ? Ils nous demandent, à leur tour, à nous libres penseurs, s'il y a quelque chose au dessus de l'amour de Dieu et des hommes : si nous connaissons un idéal au dessus du devoir, de la consécration de soi-même à Dieu, tel que le christianisme la prescrit. La religion de Jésus-Christ est, en définitive, la loi morale, avec ses plus saintes exigences, et ses réclamations les plus étendues. Si les philosophes avaient à formuler une religion, n'est-ce pas là le langage qu'ils tiendraient (1) ?

Précisément parce que cette religion convient aux philosophes, disent les orthodoxes, elle ne nous convient pas ; c'est la loi naturelle, ce n'est pas le christianisme, car ce prétendu christianisme n'a plus de Christ. Il est vrai, répondent les libéraux, que nous ne prenons plus Jésus pour Dieu, nous ne le prions pas, nous ne l'adorons pas ; nous ne croyons pas qu'il ait voulu se substituer, dans la conscience et la foi de l'humanité, à ce Dieu qu'il nous a fait connaître et duquel il disait : « Mon Dieu est votre Dieu, mon Père est votre père. » Nous ne voyons pas le Créateur de l'univers dans l'humble prophète de Nazareth, mais nous ne songeons nullement à isoler les préceptes de Jésus de sa vie, quand sa vie a été la plus magnifique application de ses préceptes. Écoutons saint Paul, un des esprits les plus libres et les plus religieux : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. » Paul avait besoin du Christ, comme le plus faible a besoin du plus fort. Nous faisons comme le grand apôtre. « Au milieu des combats de la vie, quand le courage faiblit, que l'obscurité vient envelopper l'âme, nous recourons à la bienfaisante influence d'un idéal qui, contemplé avec amour, vivifiera la nôtre. Là se trouve la

(1) *Bost*, le Protestantisme liberal, pag. XII, 154, 156.

raison des relations permanentes qui s'établissent entre l'âme religieuse et Jésus-Christ. Jésus n'est pas venu donner une impulsion à notre âme et se retirer ensuite. Il est celui dans la force duquel nous irons souvent retremper nos forces défaillantes, le guide sûr qui conduira nos pas, et le seul qui, après avoir déjà nourri de sa vie de nombreuses générations de chrétiens, pourra offrir à toutes les générations des hommes un aliment qui ne sera jamais épuisé (1). »

Les protestants libéraux conservent le nom du Christ. Ils se nourrissent de sa vie sainte; en ce sens ils se disent chrétiens. Mais il faut avouer qu'il y a un abîme entre ce christianisme et et celui de l'Église. Eux-mêmes en font l'aveu. L'auteur du *protestantisme libéral* se demande en quoi la religion chrétienne sera affectée par le mouvement libéral qui se fait dans le sein du protestantisme. « Il serait puéril, dit-il, de dissimuler que c'est là une révolution considérable. Pour nous, c'est une réformation qui ne le cédera pas en importance à la réformation du seizième siècle, et qui sera même plus radicale (2). » Or, les catholiques accusent déjà les réformateurs d'avoir ruiné le christianisme; que sera-ce de cette nouvelle réformation qui répudie tout ce qu'admettait la première? Luther et Calvin étaient restés à moitié catholiques; enchaînés par les textes, dominés par la tradition, ils maintinrent la foi comme condition de salut, et ils entendaient par là la foi à certaines croyances, formulées par les conciles, enseignées par les Pères, et consacrées, on le supposait, par l'Écriture sainte. La foi, en ce sens, s'identifiait avec l'orthodoxie. C'est dire que les protestants libéraux rejettent la base même du protestantisme de Luther.

Un des organes les plus libres et les plus généreux du protestantisme libéral remarque que le mot qui dans la langue allemande exprime l'idée de *foi*, implique aussi l'idée de *croyance* (3). De là la tendance à confondre la foi avec la croyance, de sorte que la foi consiste à croire ce qu'ont enseigné, soit les Pères de l'Église, soit les théologiens du seizième siècle. Le pasteur Leblois

(1) *Bost*, le Protestantisme libéral, pag. 196, 165.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 167.
(3) *Glaube*.

se félicite de ce que le mot français n'expose pas à cette fâcheuse méprise. *Foi* ne veut pas dire une croyance plus ou moins aveugle, mais *confiance*, *fidélité*. Avoir la *foi*, signifie en français : être confiant, être fidèle. Jésus avait la foi en Dieu, c'est à dire qu'il se confiait en Dieu, qu'il était fidèle à Dieu. C'est cette foi qui a été la source de sa grandeur et de sa force morale. C'est aussi cette foi qui est l'essence de sa prédication (1).

Prise dans le sens vulgaire, comme adhésion aveugle à certaines doctrines religieuses, la foi vicie l'essence même de la religion. On prétend que cette foi seule sauve. Voyez les conséquences immorales qui résultent de la foi ainsi entendue. Si le salut dépend de l'acceptation d'un dogme en tête duquel figure l'incarnation miraculeuse du Fils de Dieu dans le sein d'une vierge, combien n'y aura-t-il pas d'hommes réprouvés, non seulement dans l'antiquité mais encore dans les siècles postérieurs, parce qu'ils n'ont eu aucun soupçon de ces doctrines, ou parce qu'ils les ont comprises dans un sens différent de celui qu'admet l'Église hors de laquelle il n'y a pas de salut! Damnation des infidèles et des hérétiques, telle est la conséquence logique de la foi, quand elle est synonyme d'orthodoxie. Il y en a une autre qui est tout aussi immorale. Socrate et Marc-Aurèle seront exclus de la vie éternelle, tandis que les scribes et les pharisiens, qui ont professé la foi orthodoxe, trouveront place au paradis! Est-ce là la foi prêchée par le Christ?

Non certes, la foi qui sauve, selon Jésus, n'est pas une croyance composée de dogmes et de mystères. Que croyaient-ils ceux dont la foi est louée et récompensée par le Christ? Quelle était l'orthodoxie du centenier de Capernaüm? Quelle était la foi de la Cananéenne? Quelle était la croyance du Samaritain? Ils furent tous agréables au Seigneur; est-ce parce qu'ils professaient des dogmes qu'ils ignoraient? Il n'y avait pas encore de dogmes. Jésus tenait compte avant tout des dispositions intérieures, des sentiments d'humilité et de confiance naïve dont étaient animés ceux qui l'imploraient. Il proclamait siens ceux qui montraient un complet abandon aux souveraines directions de la sagesse infinie. « Ta foi

(1) *Leblois*, Sermon sur la foi de Jésus. (Le *Disciple de Jésus-Christ*, 1864, t. II, pag. 109.)

t'a sauvée, » dit le Christ à une pécheresse, qui lui donna en public un touchant témoignage de sa vive reconnaissance. Tel est l'enseignement du divin maître (1).

II

Les orthodoxes disent que ce n'est pas là tout le christianisme. Aux conférences générales de Paris, un pasteur s'écria que repousser le surnaturel, c'était nier la religion. « Il y a un miracle surtout, dit M. de Pressensé, qui est de l'essence du christianisme; sans la résurrection de Jésus, il ne vaudrait plus la peine de parler de ce qui reste. » Interrompu par les rires des libéraux et par les applaudissements des orthodoxes, l'orateur répéta : « Non, il ne vaudrait pas la peine de parler de ce qui reste! Pourquoi? D'abord, parce que nos livres sacrés seraient frappés d'une suspicion légitime. Si nous frappons nos Évangiles de suspicion, la foi tout entière est ébranlée. La résurrection n'est pas seulement une preuve de la vérité chrétienne: c'est cette vérité substantielle même. Jésus est mort pour nos péchés, et ressuscité pour notre justification. Comment peut-on parler d'un christianisme quand on élimine ce qui en est l'essence, le surnaturel (2). »

Chose singulière! M. de Pressensé a quitté l'Église officielle, pour fonder une communauté libre. Lui-même fait bon marché de l'Écriture et du surnaturel, quand le surnaturel et l'Écriture le gênent. Voilà l'orthodoxie : il lui faut le surnaturel, mais c'est un surnaturel de son choix. Est-il vrai que le surnaturel soit de l'essence du christianisme? « Et que faites-vous donc, s'écria M. Coquerel, du sermon de la Montagne, des paraboles de Jésus-Christ, des angoisses de Gethsémané, de sa mort sur la croix, de sa vie et de ses enseignements? » Les libéraux crièrent au blasphème en entendant un pasteur identifier le christianisme avec un fait historique. Le président de l'Assemblée crut les confondre en citant ces paroles de saint Paul : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine. » « Nous en appelons de saint Paul à Jésus-Christ, »

(1) *Cazeaux*, Foi et Charité. (Le *Disciple de Jesus-Christ*, 1863, t. II, pag. 11-14.)
(2) Le *Protestant libéral*, du 11 mai 1865.

répondit un pasteur libéral ! « Est-ce que Jésus-Christ prêche le miracle et le surnaturel ? »

Ces vives paroles échangées entre des pasteurs qui appartiennent à la même confession, sont l'expression du dissentiment radical qui divise les orthodoxes et les libéraux. C'est la lutte entre la religion du passé qui s'appuie sur une révélation miraculeuse et la religion de l'avenir qui ne connaît plus de miracle. Les orthodoxes invoquent pour eux la tradition ; la tradition remonte jusqu'à Jésus-Christ ; il faut donc voir si le Christ fonde sa prédication sur le surnaturel.

Les orthodoxes ressemblent aux Juifs qui demandaient des prodiges : la vérité, la sainteté, l'amour humble et dévoué ne leur suffisent point ; il leur faut des morts qui ressuscitent, il leur faut des démons qui entrent dans un troupeau de porcs. Répondons-leur ce que le Christ répondit aux scribes et aux pharisiens : « Si vous ne voyez des prodiges et des miracles, vous ne croyez pas ! » On veut aujourd'hui identifier le christianisme avec le surnaturel, tandis que Jésus prêcha l'amour de Dieu et des hommes ; les pharisiens refusèrent d'accepter cette doctrine, si elle n'était appuyée sur des témoignages miraculeux. Alors Jésus indigné leur lança ces terribles paroles : « Hypocrites ! vous savez bien discerner les apparences du ciel et de la terre ; pourquoi ne connaissez-vous pas aussi de vous-même ce qui est honnête et juste (1) ? » Voilà les vrais sentiments du Christ : il ne veut pas que l'on attende un miracle pour croire ; il demande que l'on consulte sa conscience. Peu importe donc les prodiges dont les Évangiles sont remplis. Le Christ ne dit pas : croyez-en moi, parce que je ressuscite des morts. Il dit : sondez votre conscience. La vraie justification de ce qui est vrai, de ce qui est bon, c'est l'assentiment que lui donne tout esprit droit, qui s'ouvre aux inspirations de Dieu (2).

Pourquoi le surnaturel s'est-il introduit dans le christianisme ? pourquoi en est-il devenu l'élément essentiel ? Les Juifs qui demandèrent des miracles à Jésus-Christ sont une réponse à notre question. Il en était des Gentils comme des Juifs ; nourris dans la crédulité, ne connaissant pas la nature, ils ne voyaient l'action de

(1) *Saint Luc*, XII, 54-57.
(2) *Bost*, le Protestantisme libéral, pag. 100, 101.

Dieu que dans l'interversion des lois naturelles. Ils ne comprirent point la *bonne nouvelle* ; pour eux le christianisme consistait dans la résurrection de Jésus, dans sa naissance surnaturelle, et dans les mille prodiges qu'inventa la foi aveugle. Est-ce à dire que tel soit le christianisme de Jésus-Christ? Peut-on supposer à un cœur pur et à une intelligence ouverte aux inspirations de Dieu, la pensée de faire appel au miracle pour y appuyer une prédication morale?

Les orthodoxes nient que la prédication évangélique soit exclusivement morale; ils prétendent que la révélation surnaturelle est nécessaire pour communiquer aux hommes des vérités surnaturelles, ce que nous appelons des mystères. A cela les libéraux répondent ce que les libres penseurs ont déjà dit au dix-huitième siècle. Si Dieu révèle des vérités aux hommes, c'est sans doute pour agir sur leur intelligence et sur leur cœur. Eh bien, qu'on nous dise ce que le dogme de la Trinité apprend à la raison, ou ce qu'il a d'édifiant pour l'âme? Il n'a rien de commun avec la religion, dit M. Bost, pas plus qu'un problème de géométrie. Ajoutons que les problèmes de géométrie parlent du moins à la raison, tandis que ceux qui croient à la Trinité sont obligés de se payer de mots; et rien n'est plus funeste pour le développement intellectuel et moral. On apprend à se contenter d'apparences et de semblants. On devient une machine à paroles, on répète certains sons, sans y attacher aucune idée, aucun sentiment. C'est abaisser l'intelligence, au lieu de la fortifier, c'est un vrai suicide de l'âme : est-ce vivre que d'être une machine qui obéit aveuglément à celui qui la fait mouvoir (1)?

Les orthodoxes disent que le protestantisme libéral aboutit à ruiner le christianisme et toute religion. Il ruine le christianisme, car d'après eux, la religion chrétienne est essentiellement une religion révélée; et peut-il encore être question de révélation alors qu'il n'y a plus de surnaturel? Et s'il n'y a plus de révélation, que devient la religion? Ce n'est plus une vérité divine, c'est un tissu d'erreurs humaines : beau fondement pour l'œuvre de notre salut! Les libéraux avouent qu'il y a une certaine conception du christianisme qui est ruinée; il avouent que c'est la plus universelle

(1) *Bost*, le Protestantisme libéral, pag. 172, 187, 188.

ment admise depuis l'origine, mais ils nient que le christianisme lui-même soit compromis. Il est très vrai que le christianisme a toujours passé pour une religion révélée, et que l'on supposait que la révélation était miraculeuse. Mais est-il vrai que cette conception soit celle de Jésus-Christ, soit même celle de ses disciples? Or, pour juger une religion, n'est-ce pas l'inspiration du fondateur qu'il faut considérer, plutôt que la tradition? Que les catholiques invoquent l'autorité de l'Église, rien de plus logique, puisqu'ils croient que l'Église est l'organe infaillible de Dieu. Mais que des protestants s'écartent du christianisme de Jésus-Christ et des apôtres, pour se ranger au christianisme formulé par les conciles, cela ne prouve qu'une chose, c'est que le protestantisme est infidèle à son principe. Les protestants libéraux, loin de ruiner le christianisme, le rétablissent dans sa pureté primitive; ils abandonnent la tradition ecclésiastique pour s'en tenir aux paroles du Christ.

Comment pourraient-ils, en s'appuyant sur l'enseignement du Christ, détruire l'essence de la religion? Qui donc a une plus haute idée de la religion que Jésus-Christ? Revenir à ses paroles de vie, n'est-ce pas restaurer la religion véritable? Si les orthodoxes accusent les libéraux de ruiner la religion, c'est qu'ils obéissent à un préjugé très répandu. On s'imagine que la religion doit être la révélation de la vérité absolue. Si Dieu se révèle, dit-on, il faut croire qu'il ne laisse aucune place ni aucun prétexte à l'erreur. C'est cette conviction qui amène les hommes au pied des autels. Pourraient-ils adorer ce qui est imparfait? Les libéraux répondent, comme l'ont déjà fait les libres penseurs. Qui a appris aux orthodoxes que Dieu a voulu se faire connaître aux hommes dans toute sa perfection? Est-ce que Dieu ne peut pas se révéler successivement, progressivement, en ce sens qu'il aide les hommes dans la recherche de la vérité, au lieu de les dispenser de tout travail, en se manifestant tel qu'il veut être connu? Laquelle de ces suppositions est la plus probable? C'est demander laquelle est la plus conforme à la condition de l'humanité. Eh bien, la connaissance humaine, en toutes choses, n'est-elle pas une connaissance imparfaite, quoique perfectible? Le monde aussi est une révélation de Dieu, mais incomplète : Dieu s'y montre et s'y cache en même temps, comme dit Pascal. N'en serait-il pas de

même de la révélation qui se fait par l'intermédiaire de l'âme humaine? Dieu veut être possédé, mais il veut être cherché. Ce n'est pas la possession de la vérité qui est l'objet de la religion, c'est la recherche du vrai et la pratique de ce que nous croyons tel, dans les limites de notre imperfection.

Après tout, Dieu voudrait se révéler d'une manière parfaite aux hommes, qu'il ne le pourrait pas. Comment veut-on que des êtres finis, imparfaits, conçoivent l'infini, la perfection? Comment veut-on que Dieu se manifeste parfaitement dans un objet fini, et même dans l'ensemble des choses finies? Cela n'empêche pas que Dieu ne se révèle dans l'homme et dans le monde. Mais c'est à nous à le chercher. Et la vérité imparfaite que nous aurons trouvée par le travail de notre intelligence, sera plus profitable à notre perfectionnement que ne le serait la vérité absolue révélée par voie de miracle, c'est à dire sans notre concours, et sans même que nous en ayons la possession, puisque nous ne possédons pas ce que nous ne comprenons pas. Il faut donc renverser la thèse de l'orthodoxie. Celle-ci prétend que la révélation imparfaite n'en est pas une, parce qu'elle ne saurait remplir les desseins de Dieu. Nous disons au contraire : il n'y a point de révélation absolue, parce que cela n'est pas conforme aux intentions de Dieu, ni à la nature de son action sur le monde.

La révélation miraculeuse et la vérité absolue sont l'apanage propre de l'Église catholique. Le conscience moderne les repousse. Elle ne croit plus au surnaturel ; elle croit à la vérité absolue en Dieu, mais elle ne conçoit point que les hommes la possèdent. A quoi aboutit une prétention qui est en contradiction ouverte avec nos sentiments et nos idées? Que l'on voie ce qui se passe dans le sein des sociétés catholiques. On y confond si bien la religion avec la révélation miraculeuse, que lorsque les hommes arrivent à douter des miracles, ils répudient la religion en même temps que le surnaturel. On y façonne si bien les esprits à la vérité absolue, que quand ils s'aperçoivent que cette vérité est une chimère, ils abandonnent toute vérité. Que font donc les orthodoxes en identifiant le christianisme avec la révélation miraculeuse, et la religion avec la vérité absolue? Ils ruinent tout ensemble le christianisme et la religion. Mais, vains sont leurs efforts, et leurs lamentations sont tout aussi vaines. Ils crient que le monde est dans l'erreur, que le

monde s'égare et se perd. Le monde les laisse parler, ne les écoute même plus, et il poursuit sa route. Si la religion pouvait être détruite, elle le serait par l'orthodoxie. Elle sera sauvée par une conception religieuse qui fait abstraction de l'élément miraculeux du christianisme traditionnel, et qui au lieu d'imposer des croyances aux hommes, par voie d'autorité, les appelle à chercher la vérité, avec une liberté entière.

III

Nous venons d'assister à la lutte violente qui déchire le protestantisme français. A entendre les orthodoxes, les libéraux ne sont plus protestants. Les libéraux en disent autant des orthodoxes. Calvin ne reconnaîtrait certes pas comme siens les orthodoxes modernes; ils auraient passé pour libertins et pour hérétiques dans la Rome réformée et ils auraient couru grand risque de partager le sort de Servet. Nous avons relevé les inconséquences de l'orthodoxie. Le libéralisme a aussi les siennes que nous devons signaler. Cette *Étude* n'a d'autre but que de tenter la conciliation du christianisme et de la libre pensée; pour que la conciliation soit sincère et l'harmonie durable, il faut que les protestants libéraux sachent à quelles conditions les libres penseurs peuvent se rallier au protestantisme; il faut donc une entière franchise, afin d'éviter tout malentendu. Quand nous parlons de libres penseurs, il ne s'agit pas seulement de quelques philosophes ou de quelques écrivains; il s'agit de tous ceux qui quittent le christianisme traditionnel, et le nombre en va tous les jours croissant. On s'étonne de l'indifférence que ces hommes témoignent pour le mouvement libéral qui se fait au sein du protestantisme : libéraux politiques, il semble qu'ils devraient donner la main aux chrétiens libéraux. Eh bien, ils ignorent qu'il y ait un protestantisme libéral, et ceux qui en entendent parler, restent indifférents. La cause de cette indifférence est sans doute l'éducation catholique des libres penseurs; la plupart ont perdu le sens de la religion. Mais le protestantisme libéral a aussi sa part de responsabilité. S'il veut attirer ceux qui désertent le catholicisme, il faut qu'il prenne des

(1) *Goy*, Qu'est-ce que la nouvelle école? (Le *Disciple de Jésus-Christ*, 1864. t. I, pag. 678-683.)

allures plus franches et plus décidées. Jusqu'ici c'est un mélange de protestantisme orthodoxe et de rationalisme philosophique. Inconséquents, comme tous les libéraux, les protestants avancés n'osent pas s'avouer le but vers lequel ils marchent, ils retiennent le langage, et les sentiments de l'orthodoxie, tout en répudiant ses dogmes. C'est un état de transition, ce n'est pas encore la religion de l'avenir. Il y a parmi les protestants libéraux des esprits plus logiques, qui vont droit au but, mais c'est une imperceptible minorité; si on ne les désavoue point, on les craint, on les tient en suspicion : la masse flotte entre les croyances du passé et les aspirations d'une religion nouvelle.

Le grand obstacle qui arrête les libres penseurs, alors qu'ils essaient de se rapprocher des protestants, c'est la personne du Christ. Il va sans dire qu'il ne peut plus être question de la divinité du Fils de l'homme; mais tout en rejetant le dogme de Nicée, les protestants conservent tant d'éléments traditionnels, que les libres penseurs reculent effrayés. Écoutons la défense que les amis d'Athanase Coquerel ont opposée aux accusations des orthodoxes. Ceux-ci disent qu'il faut se décider entre le Christ-Dieu et le Christ-homme. Il n'y a point de milieu : si Jésus n'est pas Dieu, il est un homme, et comme nous un homme pécheur. Que répondent les libéraux? Il y a divinité et divinité. La divinité de Jésus-Christ suivant l'Évangile n'est pas nécessairement la divinité selon l'orthodoxie; on peut la rejeter dans le sens *métaphysique* des décrets de Nicée, tout en la maintenant dans le sens *rationnel* et *moral*. Qu'est-ce que la *divinité* d'un *homme* dans le sens *rationnel?* « Jésus, dit-on, est le Fils unique de Dieu dans un sens d'excellence; Dieu, dont il est l'envoyé, lui a donné son esprit sans mesure; il lui a si bien révélé sa volonté que le Christ n'en avait pas d'autre que celle de son Père. Cette communion morale, permanente, garantit sa mission de Rédempteur, et l'élève au dessus de l'humanité dont il est le chef et le modèle. En un mot, Jésus est notre frère en tant qu'homme, il est notre Maître et notre Sauveur en qualité de Fils de Dieu. Est-ce là lui ravir sa divinité? Oui, selon l'orthodoxie, non selon l'Évangile (1). » Cela

(1) Le *Protestant libéral*, du 10 novembre 1864 (*Athanase Coquerel et la Théologie libérale devant le conseil presbytéral de Paris.*)

est vrai, car cette singulière christologie est celle de saint Jean. Mais qui ne sait que c'est le premier pas vers une conception plus logique, celle qui finit par admettre deux personnes dans le Christ, et par en faire un *Dieu-homme?* Le Dieu-homme est un mystère, un tissu d'absurdités, mais il y a de la logique jusque dans ces absurdités. Tandis que dans la divinité rationnelle et morale d'un homme, tout choque le bon sens, la raison et la conscience. Les libres penseurs n'admettront jamais un Christ pareil, jamais ils n'entreront dans une église où l'on prêche une pareille doctrine.

Pourquoi maintenir la divinité de Jésus-Christ, alors qu'on le dit homme? C'est qu'il faut aux protestants un sauveur et un médiateur ? Nous allons entendre M. Coquerel : « Pour ceux qui croient que Jésus a vécu dans une union avec son père toute spéciale et unique; pour ceux qui croient que le divin en lui a brillé d'un éclat à jamais incomparable, pour ceux-là il est le médiateur. Qui l'a vu, a vu le Père. Il nous a manifesté Dieu, comme personne ne l'a jamais fait et ne le fera jamais. Nul, comme lui, n'a eu le don de communiquer Dieu à ceux qui le cherchent. Aussi est-il le Sauveur du monde, notre Sauveur à tous; et si nous vivons de sa vie, si nous nous unissons d'esprit avec lui, nous vivons en Dieu, nous nous unissons à Dieu. Saint Paul a tout dit en ces deux mots : Vous êtes à Christ et Christ est à Dieu (1). » C'est le langage de la vieille orthodoxie, et ce sont aussi ses sentiments. Écoutons encore M. Coquerel : « Si Jésus est le *Sauveur*, s'il est venu *chercher* et *sauver* ce qui était *perdu*, s'il est l'*agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde*, oh! alors, tout s'éclaire, tout s'enflamme, tout s'anime! Dites-moi alors sa *céleste grandeur* afin que je le bénisse de s'être *anéanti* jusqu'à la forme de *serviteur* pour sauver les pécheurs! Dites-moi ses exemples, et il me donnera, pour l'imiter, quelque chose de sa force; dites-moi ses préceptes, et il me pénétrera, pour les pratiquer, de son esprit de vie; dites-moi son amour, et il m'en communiquera l'effusion et le dévoûment; dites-moi sa vie, pour qu'elle devienne la mienne; sa mort, pour qu'elle me rassure contre la

(1) *Athanase Coquerel*, la Vie de Jésus, par Renan. (Le *Protestant libéral*, du 17 novembre 1864.)

mort qui m'attend et dont il a brisé l'aiguillon ; son *règne céleste* et son *intercession*, pour que j'espère un jour une place auprès de lui dans le *ciel;* et alors je dirai à Dieu, non plus avec terreur et en tremblant, mais avec une ferme et radieuse espérance : O Dieu, au nom de Jésus, au nom de son Fils et de mon Rédempteur, sois apaisé envers moi qui suis pécheur, mais qui suis aussi le disciple et le racheté de ton Christ. »

Un catholique pourrait signer cette page; c'est dire que les libres penseurs ne le peuvent pas. Qu'importe que le dogme métaphysique de la divinité du Christ soit abandonné, si l'on maintient les croyances qui l'ont fait établir ou qui en découlent? Un pareil protestantisme n'est libéral que par les paroles, il reste orthodoxe par les sentiments. On dirait un fidèle qui regrette de ne plus pouvoir croire en l'Homme-Dieu, mais qui se dédommage en redoublant de ferveur dans le culte qu'il lui porte. La négation de la divinité métaphysique lui est arrachée par la raison ; ce sacrifice fait, il n'en veut plus d'autre; il abandonne le principe et maintient les conséquences. Qu'on ne croie pas que le pasteur Coquerel soit une voix isolée. Sans doute il n'y a point de profession de foi générale chez les protestants libéraux, puisqu'ils ne veulent plus de christianisme dogmatique. Mais il y a des croyances dominantes, et Coquerel en est à certains égards l'organe. Quand, en 1864, les orthodoxes voulurent mettre les libéraux hors de la communion chrétienne, ceux-ci réclamèrent, en faisant appel à la déclaration qu'ils avaient présentée au synode de 1848 : « Nous avons été heureux, disaient-ils, de nous rencontrer sur le seul fondement qui puisse être posé, savoir Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. Nous avons trouvé en lui, pour chaque fidèle, aussi bien que pour l'Église tout entière, la vraie source de la vie, en même temps que le plus parfait des biens... Pour nous, Jésus-Christ est tout ensemble la sauvegarde de la liberté, puisque c'est lui qui affranchit et qui délivre, et la sauvegarde de la foi, puisqu'il en est le *chef* et le *consommateur*. Nous le reconnaissons avec joie et amour pour notre *unique Maître*, pour notre *Sauveur*, pour notre *unique espérance* dans le ciel et sur la terre, *où tout genou doit fléchir devant lui*, et toute langue confesser qu'il est le *Seigneur*. Nous ne voulons d'autre *Médiateur* que lui, d'autre *règle* que sa *parole*, d'autre *guide* que son *esprit*, d'autre *salut* que celui dont

il est l'*auteur*, et nous bénissons Dieu avec effusion d'avoir tant aimé le monde que de donner son *Fils unique*, afin que quiconque croit en lui, ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle (1). »

Si c'était là le dernier mot du protestantisme libéral, il faudrait désespérer de l'avenir du christianisme; car jamais les libres penseurs ne se rallieront à une pareille déclaration. Heureusement que chez les protestants libéraux il n'y a rien d'arrêté ni de définitif. Nous doutons fort que, s'ils avaient aujourd'hui une déclaration à faire, ils la formulassent dans les termes qu'ils employèrent en 1848. Ils se dégagent tous les jours plus des liens de la tradition, tous les jours ils se rapprochent plus de la religion pure de l'esprit. Mais il reste même chez les avancés, des attaches qui rappellent le christianisme traditionnel, et qui doivent tomber, si l'on veut que les libres penseurs deviennent chrétiens. Nous avons entendu M. Réville : c'est un esprit libre, mais il subit l'influence du fait, il transige parfois, nous semble-t-il, avec les préjugés qui règnent encore parmi les protestants. Lui aussi est un homme de transition autant qu'un précurseur de l'avenir. Il abandonne décidément la nature divine de Jésus-Christ, ainsi que les dons surhumains que certains libéraux voudraient adjoindre à la nature humaine du Christ, mais il maintient Jésus comme Sauveur et Médiateur, en se fondant sur le fait naturel de sa perfection humaine. Jésus est parvenu à la perfection humaine, la seule dont il puisse être question pour des êtres soumis à notre condition; par là se justifie le sentiment qu'il exprime de son unité avec Dieu, et sa prétention à être le chef du royaume des justes. Sans Jésus-Christ, l'humanité perdrait l'unité qui préside à ses destinées terrestres comme à ses destinées futures; car elle n'aurait plus son centre d'attraction qui est et qui sera toujours Jésus-Christ, devenu l'homme parfait.

Nous croyons que cet *office médiatorial* ne sera guère du goût des orthodoxes, et nous sommes bien sûr que les libres penseurs n'en voudront à aucun prix. Un écrivain protestant qui a eu le courage de rompre ouvertement avec le christianisme traditionnel, M. Pécaut, dit très bien que la doctrine du pasteur français est un dernier et timide essai de sauver du naufrage quelque débris

(1) Le *Protestant libéral*, du 1er décembre 1864.

d'*absolu*, c'est à dire quelque reste de la révélation surnaturelle (1). L'essai est malheureux; mais comme l'idée sur laquelle il s'appuie, celle de la *perfection humaine* du Christ, est très répandue dans le monde protestant, il faut s'y arrêter. Nous ne voulons pas enlever aux chrétiens une conviction qui leur est chère, mais nous devons leur dire que, dans l'opinion des libres penseurs, c'est là un préjugé qui les empêchera de se rallier au protestantisme libéral, aussi longtemps qu'il ne sera pas abandonné. Qu'est-ce que la perfection humaine du Christ? Une illusion, une impossibilité.

Si Jésus-Christ est homme, il est un être fini, imparfait comme nous, ayant en lui le germe d'un perfectionnement infini, mais n'atteignant jamais la perfection. La perfection et l'humanité sont choses inconciliables; en ce sens l'idée de *perfection humaine* est un non-sens, une contradiction dans les termes. Que si l'on entend par là la perfection que l'homme peut atteindre dans les conditions naturelles de son existence, alors la perfection n'est plus que relative, pour mieux dire, elle devient une imperfection. En effet, la condition de l'homme implique un état de lutte entre les instincts de la nature physique et les inspirations de la conscience. Il ne naît pas en proie à la corruption, suite d'un péché mystérieux, comme le croient les orthodoxes, mais aussi il ne naît pas innocent, sans aucun germe de mauvaise passion, comme l'ont imaginé Shaftesbury et Rousseau; il y a une face de sa nature qui le sollicite au mal; il faut même dire plus, c'est qu'il naît avec des inclinations plus ou moins mauvaises. Il a la conscience, la raison pour les combattre. Mais là où il y a combat, il y a alternative de victoire et de défaite. C'est celui qui lutte toujours, et après ses chutes avec un nouveau courage, qui est l'homme parfait. Ce n'est pas ainsi que l'entendent les protestants qui exaltent la perfection humaine de Jésus-Christ. Ils supposent que le Christ a été l'homme au cœur pur, sans péché, donc sans chute. Cela dépasse les forces de notre nature. Jésus aurait donc été plus qu'homme : il y aurait eu en lui un élément divin qui est au dessus de l'humanité. S'il en est ainsi, Jésus-Christ cesse d'être un homme, il devient un être intermédiaire entre l'humanité et Dieu,

(1) *Pécaut*, le Christ et la Conscience, pag. 111.

c'est à dire un être imaginaire, le *Logos* de saint Jean, ou quelque chose de semblable. Rien de plus illogique, et disons le mot, de plus absurde. On commence par dire que Jésus est homme, et on finit par le placer en dehors et au dessus de l'humanité. Une fois engagé dans cette voie, où s'arrêtera-t-on? Dans la voie de l'imaginaire, il n'y a pas de point d'arrêt. Mieux vaut l'orthodoxie, disait Leibniz; et Lessing ajoutait que la demi-orthodoxie lui inspirait un insurmontable dégoût (1).

Quittons le domaine de l'imagination, et rentrons dans la réalité des choses. On prétend que Jésus-Christ a été sans péché. Si l'on demandait aux protestants d'où ils savent cela? Avons-nous des mémoires sur la vie intime du Christ, écrits par lui-même? car lui seul pourrait nous dire si dans l'inévitable lutte entre le bien et le mal il n'a jamais succombé. Les Évangiles ne nous donnent que la tradition, pas même la tradition primitive, des légendes ou des mythes, peu importe le nom. Tous ces récits tendent à exalter l'illustre personnage dont la figure allait grandissant, à mesure que la religion nouvelle s'étendait. Les Évangiles ne nous font pas même connaître avec exactitude la carrière publique du prophète de Nazareth. Que l'on parcoure la dernière vie de Jésus par Strauss; que reste-t-il de la tradition évangélique? Ceux qui ont voulu combler ces lacunes ont abouti au roman. Il faudrait donc avouer notre ignorance, au lieu d'affirmer la chose la plus difficile, la plus impossible à prouver, puisque le drame de la moralité et du perfectionnement se passe dans les profondeurs de la conscience (2).

Si la perfection humaine ou surhumaine du Christ est une illusion, que dire de l'OFFICE MÉDIATORIAL du Sauveur? Jésus est certes le plus grand des révélateurs; l'humanité lui devra toujours son admiration et sa reconnaissance; mais de là à prétendre qu'il soit un médiateur entre nous et Dieu, il y a un abîme. Il y a des révélateurs, il y a des sages qui, à un moindre degré, ont influé sur le perfectionnement de l'espèce humaine. Socrate n'est pas indigne d'être cité à côté de Jésus-Christ; il apprit à ses disciples à faire leur principale étude d'eux-mêmes; il prépara par cet enseigne-

(1) Voyez une excellente critique de la conception protestante dans les *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*, 1866, nos 9 et 10, pag. 186 et suiv.; 192 et suivantes.

(2) *Félix Pécaut*, le Christ et la Conscience, pag. 240, 250 et suiv.

ment les Grecs à la *bonne nouvelle*, à la repentance, à la conversion. Nous ne connaissons pas de spectacle plus fortifiant que celui de sa mort : c'est le sacrifice de la vie à l'idée du devoir. Est-ce à dire que Socrate soit un médiateur et que sa personne soit nécessaire à notre vie morale? Nous profitons de ses leçons, et de son martyre; mais lui pas plus qu'Épictète, pas plus que tout autre sage n'est nécessaire à notre salut. Pourquoi en serait-il autrement de Jésus-Christ? L'idée de médiation se comprend, si Jésus-Christ est une personne divine, l'incarnation du Verbe de de Dieu; elle n'a plus de sens, si l'on rejette le dogme de Nicée.

Des siècles se sont écoulés avant la naissance de Jésus. Est-ce que pendant ce long espace de temps, les hommes auraient été sans lien avec Dieu, parce qu'il leur manquait un médiateur? Et les peuples qui n'ont jamais entendu parler du Christ, malgré sa venue? L'homme est naturellement en rapport avec Dieu, tandis que pour voir un Médiateur dans Jésus, nous avons besoin d'une certaine éducation, c'est à dire d'une initiation factice. Il y a plus, ce lien factice, là où il existe, affaiblit le lien véritable qui rattache l'homme à Dieu. La conscience nous dit que nous devons avoir un seul but, Dieu, un seul mobile, l'amour de Dieu. Si à côté du Dieu souverain ou au dessous de lui, on propose à notre amour un second être idéal, est-il possible que l'âme voue son culte au Père et au Fils, à Dieu et au Médiateur, sans sacrifier l'un ou l'autre? L'histoire répond à notre question. Dans l'Église orthodoxe par excellence, il y a trois personnes divines; en réalité, le Fils est le seul qui soit adoré, sous la figure de Jésus-Christ; le Père ne compte que pour mémoire dans la Trinité, et quant au Saint-Esprit, il est complétement oublié. Quand nous disons que le Christ est le Dieu des catholiques, nous ne parlons pas des masses. Celles-ci ont pris la médiation au sérieux, elles savent qu'il y a une médiatrice qui a tout à dire auprès de Jésus; par un excellent calcul, les fidèles s'adressent à la Mère, de préférence au Fils. Voilà comment l'idée qu'il nous faut un Médiateur, conduit à la plus grossière idolâtrie. La Vierge ne suffit même point, chacun veut avoir son Dieu particulier; à force de médiateurs, on aboutit au polythéisme. Et cela est inévitable.

En vain dit-on que l'idolâtrie catholique est un abus, l'abus est dans l'idée même d'un Médiateur. Dès que l'on admet la nécessité

d'une médiation quelconque, l'unité qui doit exister dans nos rapports avec Dieu est rompue. Le médiateur a sa personnalité, une personnalité d'autant plus haute, que son office est plus considérable. Ce sera donc à deux êtres et non à un seul que nous vouerons notre culte. Or, cela est chose impossible. L'homme ne peut pas se partager ainsi; l'unité doit régner dans l'œuvre de son développement moral; il laissera donc de côté l'un de ses deux maîtres. De fait, c'est Jésus-Christ qui a été le Dieu unique des chrétiens, aussi longtemps qu'ils ont cru à sa divinité : le Médiateur a absorbé le Père. Depuis qu'ils ne croient plus au Dieu-homme, ils n'ont que faire d'un Médiateur, ils s'en passent. Combien y a-t-il de fidèles qui s'imaginent qu'ils croient au Christ-Sauveur et Médiateur, tandis qu'en réalité, ils ne pensent plus au Christ, mais uniquement à Dieu? Le Médiateur peut avoir été nécessaire pour l'enfance du genre humain; il est certain qu'aujourd'hui les hommes les plus moraux, les plus religieux travaillent à leur perfectionnement sans songer à Jésus-Christ.

Nous insistons sur ce sujet, parce qu'il est capital pour l'avenir de la religion chrétienne. Les protestants libéraux ne nieront pas qu'il existe hors de leur Église des hommes qui obéissent à la loi morale, qui aiment Dieu et leur prochain, sans servir Jésus-Christ. Quand ils s'efforcent de persuader aux libres penseurs, qu'ils feraient bien d'entrer en communion avec le Christ, les libres penseurs ne comprennent plus; eux aussi honorent ce grand nom, et ils reconnaissent volontiers ce que l'humanité lui doit, ce qu'eux-mêmes lui doivent, mais ils se disent que c'est à Dieu qu'ils sont redevables de ces bienfaits, plutôt qu'à un homme. N'est-ce pas à une inspiration divine que Jésus-Christ doit sa supériorité? Cette inspiration est pour nous un mystère; mais est-ce dans la créature ou dans le Créateur qu'il faut chercher l'explication du mystère? En définitive, il n'y a entre nous et les plus illustres personnages qu'une différence de degré. Dieu nous inspire tous; ceux qui le sont moins, profitent de la connaissance ou de l'amour qui éclatent chez les élus de Dieu, mais ceux-ci ne tiennent-ils pas ces dons de Dieu? C'est donc à Dieu que doit remonter notre reconnaissance, c'est lui seul que nous devons servir. Que répondront les protestants aux libres penseurs? Ils n'ont que des vœux et des regrets. Vœux stériles! regrets inutiles! Le monde

leur échappe; tous les jours un anneau de la chaîne qui l'attachait au passé se brise. La médiation est un de ces anneaux. Instruit à croire en Dieu, l'esprit humain a fini par prendre cette vérité au sérieux, il ne veut plus connaître d'autre article de foi que Dieu, ni avoir d'autre but que Dieu, en un mot, la conscience moderne n'a plus besoin de médiateur : elle ne veut d'autre Dieu que Dieu (1).

IV

Il y a encore un point secondaire sur lequel les libres penseurs sont en désaccord avec les protestants avancés. Les orthodoxes reprochent aux libéraux de repousser l'inspiration de l'Écriture et sa divine autorité. A les entendre, les libéraux mettraient les livres sacrés sur la même ligne que les autres livres; ce qui détruit l'idée d'une Écriture sainte, d'une parole de Dieu. Que répondent les libéraux? Qu'on les calomnie. Nous allons transcrire quelques lignes extraites des homélies d'Athanase Coquerel : « Non seulement on a recours trop rarement aux livres *sacrés* du Nouveau Testament, et l'on ne sait pas assez faire usage dans la vie, des lumières, des consolations, des forces qu'on pourrait sans cesse y puiser, mais en général on lit mal l'Évangile, on le comprend peu... Les paroles de notre *divin* Maître ont droit, plus que tout le reste, à notre vénération. Elles ont un caractère exceptionnel, unique, de grâce et d'*autorité*, d'élévation et de sens pratique. Il ne suffit pas de croire en Jésus-Christ, comme au *Fils de Dieu* et au *Sauveur du monde*, d'avoir foi en sa *divinité*, d'être ému de sa mort, d'*espérer le pardon en son nom*. Avant de mourir pour nous, il a vécu pour nous, il a parlé, il a parlé pour être écouté; il a *commandé* pour être *obéi*... » Et ailleurs : « Il y a dans l'Écriture une sorte de poésie, dirai-je, faute de savoir quel nom moins humain employer, une sorte de poésie plus sublime que toute autre et plus réelle. Ce caractère d'élévation et de beauté idéale répand sur les vérités et les faits évangéliques comme un reflet de leur *céleste origine*... C'est surtout dans les récits du *disciple*

(1) Nous n'avons fait qu'analyser le travail de *M. Pécaut*, le Christ et la Conscience pag. 145 et suiv.

que le Seigneur aimait que cette grâce native des *choses du ciel* arrive jusqu'à nous avec toute sa fraîcheur et toute sa pureté. Mieux que tout autre, le cœur aimant et fidèle de saint Jean a compris son *divin Maître;* mieux que tout autre, il a senti ce qu'il y avait de nouveau pour ce monde, ce qu'il y avait de *divin* dans l'ineffable charité de Jésus, dans l'énergie de son dévoûment, son humilité absolue, sa *parfaite sainteté* (1). »

Toutes les illusions se tiennent. Si Jésus-Christ est le Maître *divin*, s'il est le *Fils de Dieu*, s'il est le *Sauveur du monde*, s'il est d'une *parfaite sainteté*, ses paroles aussi doivent être *divines*, et venir du ciel. Reste cependant à savoir si ceux qui les ont recueillies, ont été de fidèles interprètes de sa pensée. Les évangélistes étaient-ils inspirés, oui ou non? Pour toute réponse, nous avons un sermon poétique. Hâtons-nous d'ajouter que les orthodoxes auraient tort de triompher de notre critique; ils sont tout aussi inconséquents que les libéraux. Croient-ils encore à l'inspiration littérale des livres saints? Non. Que croient-ils donc? Qu'est-ce qui est inspiré? qu'est-ce qui ne l'est pas? Nous avons tort de demander une réponse précise à des hommes qui vivent dans le monde des rêves. Mais nous devons constater une chose, c'est qu'il est non seulement inconséquent, il est même peu honnête, peu franc du moins, d'exalter l'Écriture comme une parole divine, quand on ne croit plus à l'inspiration surnaturelle des écrivains dits sacrés. Quant à la poésie du pasteur français, la science moderne en a fait une critique décisive. Il se trouve que le *disciple que le Seigneur aimait* est une fiction, que les paroles sublimes qui à jamais feront l'admiration de la postérité, n'ont pas été prononcées par Jésus-Christ. Ce que c'est que la puissance de la foi! Elle transporte les montagnes, oui, mais des montagnes qui n'existent que dans l'imagination.

Il est inutile d'insister sur l'inspiration de la prétendue parole de Dieu. Il n'y a point de parole de Dieu, dans le sens traditionnel du mot, car elle implique une révélation miraculeuse de la vérité; or, les protestants libéraux répudient le surnaturel, ils ne croient pas à une vérité absolue communiquée par Dieu aux hommes. Pour-

(1) *Athanase Coquerel*, Homélies, 2e série, pag. 172; 1re série, pag. 217. — Le *Protestant libéral*, du 3 novembre 1864.

quoi donc conservent-ils les mots quand ils abandonnent la chose? Il en est de l'inspiration comme de la révélation; elle s'évanouit avec les fondements imaginaires du christianisme traditionnel. La Bible reste, les paroles de Jésus-Christ restent; mais ici encore il est difficile aux libres penseurs de s'entendre avec les protestants, même les plus avancés. M. Pécaut ne croit pas à l'inspiration de l'Écriture; il dit qu'entre les confessions de saint Augustin, les Méditations de Bossuet, l'Imitation de Jésus-Christ, et la Bible, il voit une différence de degré et non de nature. Cependant il ajoute : « Est-ce à dire que je ne cherche pas mon édification dans la Bible? qu'elle ait cessé de me consoler, de me porter à la repentance, de me détourner du mal, de m'exciter au bien? Ai-je renoncé à en faire ma nourriture quotidienne, et aurait-elle disparu de ma maison? Assurément non (1). » Aucun libre penseur n'en dira autant. Nous reconnaissons volontiers qu'il y a dans la Bible une inspiration religieuse, supérieure à celle des autres livres de piété; mais il s'y trouve tant d'erreurs, tant de préjugés, tant de superstitions, qu'il faut à chaque instant faire un effort de science et d'indulgence, pour oublier ces taches. En définitive, une parole sortie de l'âme d'un homme du dix-neuvième siècle nous touche plus que l'Écriture sainte. Il en est de la Bible, comme de la personne de Jésus-Christ; nous profitons de son enseignement; il est entré dans nos idées, dans notre conscience, mais nous n'éprouvons pas le besoin de converser directement avec ceux de qui nous tenons ces leçons.

V

Nous aurions encore bien des inconséquences à reprocher aux protestants libéraux, mais il y aurait de l'injustice à le faire. Il faut tenir compte des nécessités de leur position. Ce sont des hommes de transition, parce qu'il vivent à une époque de transition. Le progrès religieux s'accomplit bien lentement dans le domaine de la conscience. Il reste toujours quelques attaches à un passé qui a pour lui le prestige des grands noms, l'autorité des siècles, et la puissance de l'habitude. Malgré ces incertitudes et

(1) *Pécaut*, le Christ et la Conscience, pag. 10 et suiv.

ces inconséquences, le protestantisme libéral est le germe d'une immense révolution, et en un certain sens ses contradictions mêmes sont un instrument de progrès. Il tient au passé, en même temps qu'il touche à l'avenir; ce n'est qu'à cette condition qu'il peut présider à la transformation des croyances, et préparer une religion nouvelle. Si le mouvement était trop précipité, il laisserait derrière lui les masses, toujours composées de retardataires; tandis qu'étant à moitié orthodoxe, il entraîne les orthodoxes qui le suivent, quoique de loin.

Les protestants libéraux proclament qu'ils entendent rester étrangers à toutes les questions théologiques, non par politique ou par prudence, mais en vertu du principe même qui a produit le libéralisme religieux. Ils ne formulent aucun dogme, et n'en rejettent aucun; tout ce qu'ils demandent c'est que les chrétiens osent ouvrir les yeux (1). « Le parti libéral, disent-ils, a pour principe la liberté en Christ; de même qu'à ses yeux le salut est essentiellement individuel, et doit être acquis par la foi personnelle et réfléchie de chacun, de même cette foi, résultat pour chacun de ses facultés variées, de ses études spéciales, de ses dispositions particulières, pourra et devra embrasser, sous un aspect différent, les problèmes ardus de la théologie. Comment résumer toutes ces opinions qui se touchent seulement par l'amour commun qu'elles inspirent pour Dieu créateur et pour Christ sauveur, dans une formule identique, précise et par conséquent exclusive? Ce serait séparer en sectes diverses, étroites et intolérantes, ceux qui ont le cœur et que rassemble le sentiment chrétien (2). »

Si les protestants libéraux diffèrent grandement par leurs croyances, ils ont cependant un esprit commun, une tendance commune. Il y en a qui admettent, dans une certaine mesure, le surnaturel, l'inspiration de la Bible, la dignité surhumaine de Jésus; mais tous inclinent à voir dans le surnatnrel une question secondaire, et à faire reposer la foi, la vie morale, sur la libre adhésion de l'âme à la vérité religieuse, telle qu'elle resplendit avec un éclat exceptionnel en Jésus-Christ. C'est par là que le protestantisme libéral donne la main aux orthodoxes d'une part et

(1) *Buisson*, le Christianisme libéral. (Le *Protestant libéral*, du 8 décembre 1864.)
(2) Le *Protestant libéral*, du 15 décembre 1864.

d'autre part à ceux dont les aspirations plongent dans l'avenir. Les libéraux aussi bien que les orthodoxes, procèdent de cet instinct qui pousse les hommes à s'appuyer dans leur piété, non sur une autorité extérieure, arbitraire, lointaine, ne se manifestant que par l'interversion des lois de la nature, mais sur cette autorité intérieure, régulière, que chacun porte en soi, que chacun peut toujours consulter, qui répond toujours aux questions qu'on lui adresse, la conscience éclairée par la raison. La piété, ainsi entendue, transformera la religion. Tout a changé, autour d'elle, le monde, la science, les idées et les sentiments ; elle veut se mettre en harmonie avec la réalité, avec les conditions nouvelles que les progrès de la civilisation ont créés. Elle reste attachée au Dieu de Jésus-Christ, Dieu des vivants mais non des morts ; par cela même elle cherche ce Dieu dans ses manifestations journalières, dans l'ordre constant que l'expérience nous révèle, plutôt que dans les manifestations rares et exceptionnelles que la tradition rapporte. La nature humaine a changé, en même temps que le monde, non que l'un et l'autre n'aient toujours été ce qu'ils sont aujourd'hui ; mais la vieille théologie avait mutilé la nature, en la représentant comme corrompue dans son essence ; tandis qu'en la considérant telle qu'elle est, nous la trouvons pauvre, il est vrai, mais remplie des germes les plus riches, et ouverte à tous les développements. C'est le principe d'une révolution religieuse au bout de laquelle tout surnaturel aura disparu.

Serait-ce une déviation du protestantisme ? Il y a, dans le protestantisme, un principe qui se retrouve à travers les diversités les plus saillantes, c'est le sentiment de l'individualité qu'il tient de la race germanique. Transporté dans le domaine de la vie religieuse, il conduit à cette conviction que chacun a une vocation morale à réaliser, une volonté de Dieu à accomplir sous sa responsabilité. La libre pensée est l'expression extrême de ce sentiment, mais le croyant le plus orthodoxe le partage, pourvu qu'il soit resté protestant. Au seizième siècle, c'était un cri d'affranchissement, pour délivrer les peuples et les individus du joug d'une Église ambitieuse, cupide et intolérante. Au dix-neuvième, le mouvement tend encore à nous affranchir, mais d'une manière plus complète, de toute autorité étrangère et de toute tutelle, des chaînes d'un texte sacré, aussi bien que des entraves d'une con-

fession de foi. Responsabilité individuelle, et affranchissement de toute tyrannie, tel est le caractère qui distingue les protestants. Il les excite tous à rechercher la vérité, sans relâche, chacun pour son bénéfice : c'est là l'œuvre de notre salut.

Les libéraux sont les sentinelles avancées de ce mouvement. Instruits à considérer le perfectionnement de la personne morale comme la vocation sainte entre toutes, ils sont arrivés à écarter comme inutile ou comme faux tout ce qui, en fait de dogme, ne contribue pas au développement moral et ce qui l'entrave. De là cette maxime, qui est comme la loi de la révolution qui s'opère, qu'il n'y a de religieux que ce qui est moral, ce qui se justifie dans le for de la conscience, ce qui est bon et vrai en soi. C'est dire que la religion est morale, et que la morale est religion. Le christianisme cesse donc d'être la religion du surnaturel. On en est arrivé à sentir que le miracle ne communique par lui-même aucune vertu, que s'il a de l'efficacité, il la doit à la vertu des idées qui, loin d'être protégées par lui, le protégent lui-même. Cette conception ruine le christianisme traditionnel; tous les vieux dogmes disparaissent, la divinité de Jésus, l'inspiration des Écritures, et jusqu'à la perfection absolue du Christ, cette dernière tentative de sauver un débris du passé. Chez les uns la révolution se fait plus tôt et plus radicalement que chez les autres; mais elle finira par se faire chez tous. Il restera un christianisme moral. Loin que ce soit une décadence ou une ruine, ce sera la forme la plus parfaite que la religion ait encore revêtue sur la terre (1).

§ 4. La Suisse

I

La Suisse peut se vanter d'être le berceau du protestantisme libéral, car elle a donné le jour à Zuingle, le seul des réformateurs qui ait accordé à la raison une part dans le domaine de la foi, le seul qui, au grand scandale de Luther, ait osé admettre dans le ciel chrétien les grands hommes de l'antiquité païenne. Zuingle dépassait son siècle. Luther refusa de lui donner le nom de frère.

(1) *Pécaut*, de l'Avenir du protestantisme en France. (*Le Disciple de Jésus-Christ*, 1855, t. II, pag. 126-128, 131-134.)

Mais l'avenir est à la vérité. Après trois cents ans, le génie humain du réformateur suisse semble ressusciter, et inspirer la Suisse devenue libre. Image admirable du lien qui existe entre la liberté politique et l'affranchissement des consciences! Il y a des peuples qui se croient libres, parce qu'ils ont des constitutions libérales, alors que les consciences y sont esclaves d'une Église ou d'une Écriture! Comment l'homme serait-il libre, quand sa conscience est serve? L'âme humaine peut-elle se scinder, se partager entre la liberté et la servitude? être libre pour une part, esclave pour le reste? Et que deviendra la liberté, quand au nom de la conscience asservie on prêchera la servitude? La question religieuse se lie intimement à la question politique. Si nous tenons à ce que le christianisme libéral devienne la religion de l'avenir parce que seul il peut donner satisfaction aux besoins de l'âme, nous y tenons aussi parce que seul il offre une garantie que la liberté ne périra point. Du jour où les consciences seront affranchies, nous pourrons défier toutes les tyrannies du monde; il n'y en a pas, quelque puissante qu'elle soit, qui puisse dominer sur une conscience libre.

Nous revenons au christianisme libéral qui règne aujourd'hui dans le canton de Zürich et qui de là tend à se répandre dans toute la Suisse protestante. C'est un spectacle fait pour consoler et fortifier les hommes qui luttent pour les idées de l'avenir. On leur crie de tous les côtés qu'il sont des esprits chimériques, que leur conception religieuse aboutira à l'athéisme et au matérialisme; on les raille, on les insulte en leur montrant l'inanité de leurs efforts. Patience! s'ils ont pour eux la vérité, ils peuvent de leur côté se rire de la vaine puissance de leurs adversaires. Zuingle succomba au seizième siècle; mais il ne s'écria pas, comme Brutus : O religion, tu n'es qu'un mot. Il mourut pour la vérité, pour la liberté. Et que voyons-nous aujourd'hui? Le vaincu d'il y a trois siècles est devenu le vainqueur. Ce n'est plus l'esprit étroit de Luther, ni le formalisme juridique de Calvin qui règnent dans l'Église suisse, ce sont les larges tendances de Zuingle.

Le protestantisme libéral a pour organe en Suisse une feuille religieuse, qui porte le titre de *Voix du Temps* (1). Nous lisons avec bonheur ces pages si franches et si vraies. Quand on vit dans

(1) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz.*

l'atmosphère d'hypocrisie qui pèse sur l'Europe catholique et qui l'étouffe de ses miasmes délétères, on est heureux de respirer le souffle, bien que rude parfois, qui vient des montagnes de la Suisse; il ne faut pas être prophète pour prédire qu'il chassera les vapeurs pestilentielles, de même que la lumière du soleil chasse les ténèbres de la nuit. C'est la franchise qui distingue les libéraux suisses des protestants avancés de France. Sauf quelques exceptions, les pasteurs y tiennent le langage de l'orthodoxie, alors même qu'il ont cessé d'être orthodoxes. Le rédacteur des *Voix du Temps*, Lang, un Souabe transplanté en Suisse, a inauguré une autre prédication et une autre polémique : il prêche et il écrit ce qu'il pense. Chose étonnante, les paysans suisses, car c'est à la campagne qu'il est pasteur, ne se sont pas scandalisés de cette innovation ; ils sont heureux, comme nous, d'entendre parler de Jésus homme, sans qu'on l'appelle le divin maître, et des Écritures, sans qu'on les qualifie de paroles célestes. Sans doute, ils sont las d'une phraséologie qui ne pénètre plus dans l'âme, parce que l'intelligence n'y découvre que des mots vides de sens : ils aiment mieux d'écouter un homme dont le cœur parle à leur cœur. L'influence de Lang s'étendit bientôt au delà de la paroisse modeste où il prêchait la vraie parole de Dieu, c'est à dire la vérité, telle qu'une âme honnête la comprend. On passait les montagnes pour l'entendre. En 1863, les habitants de Meilen, grande et riche paroisse sur les bords du lac de Zürich, le choisirent pour leur pasteur, car les Suisses élisent leurs pasteurs, et ils ne s'en trouvent pas plus mal partagés (1).

Lang eut des imitateurs. Il y a un pasteur, Suisse de race, qui le dépasse en franchise, nous allions dire en audace. Car en Suisse même il faut du courage pour braver les fureurs des orthodoxes et vaincre la timidité des fidèles. Vögelin, c'est le nom du pasteur, épouvanta les libéraux. Nous allons entendre sa justification. Il avoue que sa façon de prêcher n'est point celle de ses confrères. Non qu'ils pensent autrement que moi, dit-il : tous nous sommes convaincus qu'il n'y a jamais eu de miracles : tous nous croyons que Jésus-Christ était un homme : tous nous sentons que l'Écriture

(1) *Fontanès*, du Mouvement théologique dans la Suisse allemande. (*Revue moderne*, 1er avril 1866, pag. 93-95.)

ne diffère pas en essence des œuvres de génie qui élèvent notre âme et notre intelligence : tous, nous sommes persuadés que les Évangiles, quand ils font parler Jésus avec une autorité surhumaine, ne reproduisent pas ses paroles. Eh bien, entrez dans un temple protestant, le jour de Noël, le sermon du pasteur nous laissera l'impression que l'enfant Jésus est un être divin né d'une façon miraculeuse. Écoutez un sermon protestant le Vendredi saint, vous croirez certainement que, dans la pensée du ministre, la mort du Christ a régénéré le monde, en satisfaisant par ce sacrifice pour les péchés des hommes. Et si vous écoutez un sermon à Pâques, vous serez convaincus que le prédicateur croit à la résurrection corporelle de Jésus crucifié, de même que le jour de l'Ascension, vous entendrez dire que le Christ ressuscité monta au ciel. A toute occasion, l'orateur prendra au pied de la lettre les récits miraculeux des Évangiles et les paroles qu'ils mettent dans la bouche du Fils de Dieu, bien que le pasteur ne croie ni au Fils de Dieu, ni à ses miracles.

Le pasteur suisse se demande comment des hommes honnêtes peuvent prêcher ce qu'ils ne croient point. N'est-ce point débiter le mensonge dans la chaire de vérité? On se fait sur cela toutes sortes d'illusions, dit Vögelin. Les uns espèrent qu'en s'accommodant aux préjugés de leurs auditeurs, ils les amèneront plus facilement à la religion de l'esprit. Erreur! les missionnaires catholiques, en s'accommodant aux préjugés des idolâtres, n'ont fait que perpétuer l'idolâtrie, de sorte qu'aujourd'hui encore la religion catholique est une espèce de paganisme chrétien. D'autres pasteurs craignent de scandaliser ceux de leurs auditeurs qui ont encore la foi. Comme si le scandale n'était pas mille fois plus funeste, quand ils s'aperçoivent que leur pasteur parle autrement qu'il ne pense. Nourrit-on les âmes du pain de l'hypocrisie (1)?

Vögelin est d'avis qu'il doit avant tout la vérité à ceux qu'il a mission d'élever à Dieu, qui est la vérité. Ne serait-ce point là l'avis du Christ? « Dieu, dit-il, est le Dieu des vivants, et non le Dieu des morts. » C'est l'épigraphe que le pasteur suisse a mise en tête de ses sermons, et c'est la pensée qui les inspire tous. La religion c'est la vie; or, la vie ne se développe que par la vie. Il faut

(1) *Vögelin*, Predigten gehalten zu Uster, pag. VIII-XI.

donc aux hommes une religion vivante, un Dieu vivant. Et comment veut-on que la religion de ceux qui ne croyaient qu'aux miracles soit encore un principe de vie pour ceux qui n'y croient plus? Comment veut-on que le Dieu qui manifeste sa puissance en intervertissant les lois de la nature, soit encore le Dieu de ceux qui voient la grandeur de Dieu dans les lois immuables qu'il lui a données? Laissons-là le Dieu des morts et prêchons aux hommes le Dieu vivant. Plus de révélation surnaturelle, plus de Dieu fait homme, plus de miracles, plus de résurrection, plus d'ascension; mais le Dieu qui est notre Père, le Dieu qui demande que nous devenions parfaits comme lui, la religion qui est morale et la morale qui est la religion. Voilà ce que Vögelin prêche.

Vögelin, cela va sans dire, excita contre lui la haine de tous les orthodoxes; les libéraux mêmes lui reprochèrent de dépasser le but, en portant la critique dans la chaire. Cela n'empêcha pas les paroissiens de rester attachés à leur pasteur : ceci est décisif, et le fait est considérable. Les orthodoxes se lamentent que la foi s'en va. Il y a, en effet, tels temples, en Allemagne, où le service divin ne peut se faire, le dimanche, faute de fidèles : c'est là où règne l'orthodoxie la plus pure. Si on juge l'arbre d'après les fruits qu'il porte, que faut-il penser de l'orthodoxie? Nous l'avons dit bien des fois, la religion traditionnelle sème l'indifférence et l'incrédulité. Parcourez la Suisse, et entrez dans un temple où prêche un pasteur libéral, vous le trouverez rempli (1). L'expérience est donc faite. On peut être pasteur et honnête homme, on peut dire en chaire ce que l'on pense; les fidèles ne se scandalisent point et ils ne désertent pas l'église. Les autorités ecclésiastiques laissent faire; elles ne sont pas précisément favorables au mouvement, mais elles n'osent pas intervenir par des actes de violence. Où est l'autorité qui aime la liberté? Parmi les théologiens orthodoxes il y a un parti qui pousse à des mesures de rigueur; ces zélés voudraient purger le protestantisme des éléments impurs qu'il renferme. Mais, chose remarquable! les purs mêmes sont infectés de l'esprit nouveau. Quelle est la marque de l'orthodoxie protestante? C'est la foi dans l'Écriture, considérée comme parole de Dieu. Or, il n'y a de parole de Dieu, que si les livres saints sont

(1) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz.* 1866, pag. 446.

inspirés. Eh bien, disent les *Voix du Temps*, si Dieu pouvait scruter la conscience, si Dieu était appelé à faire le triage de ceux qui croient à l'inspiration et de ceux qui n'y croient plus, tous les pasteurs, tous les docteurs se trouveraient dans le camp libéral, le camp orthodoxe serait vide, absolument vide (1).

Voilà un signe des temps. Oui, disent les partisans du passé, mais un signe des derniers temps : la fin approche, puisque la religion s'en va. Cette accusation soulève une question décisive pour les destinées de l'humanité. Le rationalisme, dit-on, est impuissant à produire une religion. Est-ce à dire qu'il ne puisse y avoir de religion qui soit en harmonie avec la raison? une religion sans miracles, sans mystères, une religion qui accepte toutes les conquêtes de la civilisation moderne, les travaux de la critique, aussi bien que les principes de 89? L'expérience se fait en Suisse, comme dans tous les pays protestants où a pénétré le libéralisme chrétien, en Suisse, plus que partout ailleurs, elle sera décisive, car nulle part elle ne se fait avec plus de franchise, avec plus de hardiesse. En Allemagne, le libéralisme est un mouvement scientifique avant tout; les conséquences auxquelles il a abouti, autorisent les craintes des orthodoxes et expliquent leurs lamentations. Quelle est la conclusion de Strauss? Le divorce entre la foi et la science; la foi pour les masses, la libre pensée pour l'aristocratie intellectuelle. C'est la condamnation de la religion, car du jour où il serait reconnu que la religion n'est bonne que pour ceux qui ne pensent point, son empire serait radicalement ruiné. L'école de Tübingue a réagi contre ce qu'il y a d'excessif dans la critique de Strauss, mais elle s'est renfermée dans le domaine de la science. Baur et ses disciples n'ont pas même songé à faire passer dans la vie les enseignements de la critique. Quant aux communautés libres, elles ont échoué devant l'incrédulité qui est en germe dans le panthéisme, plus encore que devant le mauvais vouloir des gouvernements. C'est la Suisse qui a la gloire d'avoir tenté la conciliation de la raison et de la foi. Et la tentative a réussi, au delà de toute espérance (2).

Lang, le rédacteur des *Voix du temps*, fut élevé dans l'école cri-

(1) *Zeitstimmen*, 1865, pag. 2.
(2) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 484.

tique de Tübingue. Élu pasteur en Suisse, il ne renia pas ses maîtres; il accepta hardiment les conclusions de la science la plus avancée; mais il resta religieux, chrétien même, et il porta le christianisme épuré par la critique, dans la chaire. L'entreprise était inouïe. Non pas que Lang et ses amis fussent des révolutionnaires, on ne peut pas dire qu'ils aient arboré un nouveau drapeau, et néanmoins ils ont inauguré une révolution religieuse. Leurs opinions étaient partagées par bien des protestants; mais précisément ceux-ci pensaient que l'humanité pouvait se passer de religion. En dehors des libres penseurs, on pouvait craindre l'opposition violente des masses, comme on l'avait vu, alors que Strauss fut appelé à professer la théologie à Zurich. Comment réconcilier les indifférents avec la religion, et comment rallier autour de la chaire du libéralisme chrétien des hommes incultes, habitués à confondre la religion avec la foi aveugle à l'Écriture sainte et à certains dogmes prétenduement révélés? Les libres penseurs revinrent au christianisme, quand ils entendirent des pasteurs répudier tout ce qu'il y a de superstitieux dans la religion traditionnelle, en ne maintenant de la *bonne nouvelle* prêchée par le Christ que l'élément moral.

Voilà un fait considérable : il témoigne que les libres penseurs se réconcilient avec la religion quand la religion s'identifie avec la morale (1). Mais les croyants se contenteront-ils de la morale devenue religion? Les masses sont superstitieuses, parce qu'on les nourrit de superstitions. Si on leur enseignait une religion qui s'adresse à leur conscience, pourquoi ne l'accepteraient-elles pas? L'homme préférerait-il le poison à une nourriture saine et fortifiante? On croit que les fidèles sont imbus des vieux préjugés, et qu'il serait dangereux de faire appel à leur raison. Cela même est un préjugé, né de l'habitude, et que la lâcheté favorise. La foi du peuple n'est pas aussi aveugle qu'on se l'imagine. Il y a un esprit dominant à chaque époque, qui s'insinue partout, que l'on respire avec l'air, qui se répand par mille voies invisibles. Et quel est l'esprit qui règne aujourd'hui? C'est la négation du surnaturel, du miraculeux. Le terrain est donc préparé; ce qui manque, c'est le courage pour marcher en avant. Lang et ses amis eurent ce courage; en commençant l'année 1866 de leur Journal, ils constatent

(1) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*, 1865, pag. 4.

avec bonheur qu'ils ont trouvé de l'accueil dans toutes les classes de la société. Heureux pays, où les commerçants et les industriels, les laboureurs et les artisans, où les femmes mêmes lisent une feuille religieuse qui arbore le drapeau de la raison et de la conscience ! où la foule se presse autour des chaires qui sont devenues des chaires de vérité, puisque le pasteur dit ce qu'il pense, et que sa pensée s'inspire de la civilisation progressive, c'est à dire de l'œuvre de Dieu (1).

Le christianisme traditionnel est incompatible avec la civilisation moderne. C'est ce que les orthodoxes proclament à l'envi, les pasteurs qui règnent dans les consistoires aussi bien que le prêtre qui trône à Rome. Dieu aveugle ceux qu'il veut perdre, dit le poète. Il est certain que les partisans du passé sont frappés d'aveuglement. Les idées et les sentiments sous l'influence desquels le christianisme a pris la forme que les orthodoxes voudraient éterniser, se sont modifiés complétement ; cependant ils prétendent que cette forme du christianisme ne doit point changer ! Dans leur enfance, les peuples se représentent Dieu comme un être semblable à l'homme, trônant quelque part, sur l'Olympe ou au ciel, entouré d'une cour céleste, dieux et demi-dieux, anges et archanges. Le christianisme spiritualisa cette conception, mais il la maintint dans son essence. Il concentra la religion dans l'attente d'une autre vie, qui se passerait dans un autre monde, les élus partageant le bonheur des anges au ciel, tandis que les réprouvés devaient être torturés dans l'enfer. On plaçait le ciel au dessus de la voûte céleste que l'on croyait fixe et immobile. Dieu était une personne comme nous, mais tout-puissant ; il avait créé le monde de rien, en se réservant d'intervertir les lois qu'il lui avait données. Il descendait parfois du ciel empyrée, ou il envoyait des anges, pour porter ses ordres aux mortels. Ce Dieu avait un Fils, coéternel avec le Père, lequel s'incarna miraculeusement pour sauver les hommes des suites d'un péché mystérieux et inexpiable. Dès lors le monde fut livré à la domination du surnaturel. La destinée des hommes était surnaturelle, elle devait s'accomplir dans un monde surnaturel, par des voies surnaturelles. Comme l'existence sur cette terre n'est que passagère, le ciel devenait

(1) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*, 1866, n° 1

notre vraie patrie; pour y arriver, il fallait croire à des dogmes surnaturels, et pratiquer des observances auxquelles était attaché un effet surnaturel. L'homme oublia la nature et la vie véritable, pour vivre dans un monde imaginaire, un septième ciel.

Est-ce encore là la croyance des peuples modernes? Nous enseignons aujourd'hui à nos enfants que le ciel est une chimère, que les cieux sont immenses, infinis, qu'ils sont peuplés de mondes en regard desquels notre terre n'est qu'un atome. Où va-t-on loger le Dieu du christianisme traditionnel avec sa cour, les anges et les archanges? Comment concevoir que Dieu descende d'un ciel qui n'existe point? qu'il envoie des messagers pour signifier ses volontés? Ses volontés nous les connaissons, ce sont les lois immuables de l'univers. Depuis que la science observe la nature, elle n'a pas rencontré un seul miracle, pas une seule interversion des lois qu'elle constate. Le surnaturel a complétement disparu de la science; comment se maintiendrait-il dans la religion? La conscience interrogée comme la nature, a répondu comme elle. Elle a nié le péché inexplicable qui aurait infecté la nature humaine; dès lors l'incarnation devenait un miracle aussi inutile qu'il est impossible. Elle a nié que Dieu veuille ou puisse révéler la vérité absolue à des êtres qui ne sauraient la concevoir; dès lors à quoi bon les mystères? Elle a nié que la croyance à certains dogmes que la raison ne comprend pas et qui ne disent rien à la conscience, détermine le salut; à quoi bon alors les sacrements? L'étude de l'histoire, la critique des textes sont venues à l'appui de ces enseignements; le miracle a disparu à mesure que les faits étaient mieux connus.

Plus de surnaturel. Tel est le mot d'ordre de la civilisation moderne. La religion s'obstinera-t-elle à n'en pas tenir compte? Elle change en dépit de ceux qui la déclarent immuable. Eux-mêmes ne croient plus ce que croyaient nos ancêtres; ils sont plus près du libéralisme chrétien que de la vieille orthodoxie. Qui donc croit encore que Dieu trône au septième ciel, entouré d'une cour d'anges? Qui croit encore que Dieu descend du ciel sur la terre? Si l'on parle toujours du ciel comme d'un lieu opposé à la terre, c'est par une habitude de langage, mais pour peu que l'on réfléchisse, on ne peut plus croire à cette opposition, car la terre fait partie du ciel. Cela implique que ce monde-ci est identique avec ce

que l'on appelle l'*autre* monde, et que le mot d'*ici-bas* est un non-sens, vu que l'*ici-bas* est aussi une demeure céleste. S'il en est ainsi, la religion peut-elle rester ce qu'elle est dans le christianisme traditionnel, une religion de l'*autre* monde? Ce serait dire que la religion est une chose imaginaire, puisqu'elle aurait pour objet une chose imaginaire. Si l'on veut que le christianisme se maintienne, si l'on veut qu'il y ait encore une religion, il faut qu'elle tienne compte des idées nouvelles sur le monde, des sentiments nouveaux sur la vie et notre destinée, il faut qu'elle cesse d'être surnaturelle pour devenir naturelle (1).

II

Cette religion humaine sera-t-elle encore le christianisme, ou sera-ce une religion nouvelle? Les orthodoxes nient que ce soit le christianisme, ils prétendent que ce n'est qu'un semblant de religion. Il faut s'entendre, et on est loin de là. Après deux mille ans on discute encore sur l'essence du christianisme. Il y a deux tendances opposées. L'une, l'orthodoxie, identifie le christianisme avec certains dogmes, qu'elle prétend révélés. Si c'est là l'essence de la religion chrétienne, il faut dire que le christianisme libéral n'est pas chrétien, mais il faut ajouter que le christianisme s'en va; on n'a qu'à écouter les lamentations des orthodoxes pour s'en convaincre. Chose étonnante, ils sont d'accord, sur ce point, avec les incrédules. Les ennemis du christianisme disent aussi qu'il s'en va, parce qu'ils le confondent avec la religion dogmatique qui règne dans le camp de l'orthodoxie. Ce singulier accord entre les orthodoxes et les incrédules est déjà suspect et donne à réfléchir (2). Est-il vrai que le christianisme soit essentiellement dogmatique? Les libéraux suisses répondent, comme tous les protestants libéraux : plus de dogmatique! plus de foi d'autorité (3)! Que mettent-ils à la place de la religion traditionnelle? Le vrai christianisme, celui de Jésus-Christ.

Mais le christianisme de Jésus-Christ n'est-il pas en opposition avec la culture moderne aussi bien que le christianisme tradition-

(1) *Lang*. Stunden der Andacht, t. I, pag. 281 et suiv.
(2) *Schwarz*, Zur Geschichte der neuern Theologie, pag. 486, 487.
(3) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*. 1866, pag. 425.

nel? La conception que Jésus se faisait du monde n'est-elle pas celle que la tradition chrétienne a développée, celle que l'humanité rejette aujourd'hui? Les libéraux suisses avouent qu'il y a dans les paroles attribuées au Christ des croyances dont les faits ont démontré la fausseté. Telle est la croyance que Jésus est le Messie; dans sa forme juive, c'est évidemment une chimère. Le Christ s'est donc nourri d'espérances chimériques, et ces espérances l'ont conduit à des erreurs, à des aberrations que l'on a vainement essayé de nier. Il annonce dans les termes les plus positifs la prochaine fin du monde, il dit qu'il reviendra sur les nuées, entouré d'anges, pour juger les hommes. Les orthodoxes ont fait des efforts désespérés pour échapper à ces textes accablants. Vögelin, plus franc, n'hésite pas à dire que Jésus-Christ devait partager cet ordre d'idées et de sentiments, parce qu'il se croyait le Messie; il remarque, comme nous l'avons fait, que tous les apôtres sont d'accord dans leur attente de la consommation finale, saint Paul aussi bien que les Douze : preuve qu'il s'agissait d'une croyance enseignée par le Maître. Le pasteur suisse reconnaît qu'en cela le christianisme de Jésus diffère grandement du nôtre; il va plus loin et dit que les préjugés messianiques du Christ sont en opposition avec le véritable esprit du christianisme. S'il en est ainsi, peut-on dire que notre religion soit encore celle de Jésus? peut-on dire que la religion de Jésus soit la religion absolue, la religion définitive de l'humanité?

Est-ce que peut-être les erreurs que Jésus partageait sont restées sans influence sur sa manière de penser et de sentir? Les protestants voudraient le faire croire. Nous avons souvent dit que les excès du spiritualisme évangélique tenaient à la croyance que la fin du monde était prochaine (1), et nous sommes heureux de trouver en Suisse un pasteur qui ose prêcher la même opinion. Non, les erreurs de Jésus-Christ et de ses disciples ne furent pas indifférentes; elles ont, au contraire, déterminé sa conception de la vie, son dédain pour les choses de ce monde, même les plus légitimes, les plus sacrées, sa préoccupation exclusive de l'autre monde qui allait remplacer celui où nous vivons. Ce qui frappe d'abord le pasteur suisse, citoyen d'un pays libre, c'est que l'idée

(1) Voyez mon *Etude sur le christianisme.*

de patrie est étrangère à la prédication de Jésus : « Donnez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » Voilà toute sa politique. Que de fois ces fameuses paroles ont été invoquées pour légitimer la tyrannie des princes, et la servitude des sujets! Pour comprendre ces sentiments, il faut se rappeler que la liberté, que l'indépendance qui nous enthousiasment, ne pouvaient avoir aucun prix pour des hommes qui croyaient que les empires et les nations, que les maîtres et les esclaves allaient être engloutis dans le même abîme.

Le dédain peu déguisé que Jésus témoigne pour les liens de famille tient au même préjugé. Ici encore, les sentiments de l'humanité moderne diffèrent complétement de ceux de Jésus et de ses apôtres. Nous plaçons les devoirs de la famille au premier rang parmi les vertus du chrétien ; nous n'écouterions pas le révélateur qui nous dirait que pour le suivre, il faut abandonner père et mère, femme et enfants. Quand saint Paul dit que le célibat vaut mieux que le mariage, quand il dit que le mariage n'est bon que comme remède contre l'incontinence, notre sens moral se révolte, et il faut rendre cette justice à la conscience moderne qu'en cela elle est supérieure au christianisme de Jésus. Il faut avouer du moins que la religion du Christ n'est plus la nôtre. Jésus vit dans ce monde comme s'il n'y vivait point ; son exemple et l'autorité de son nom ont eu un long retentissement. Nous, au contraire, nous vivons de la vie réelle, nous croyons que notre mission est de nous perfectionner, en améliorant la condition de la société au sein de laquelle Dieu nous a fait naître. C'est ce que nous exprimons en disant que notre christianisme tend à devenir une religion de ce monde, tandis que le christianisme de Jésus était une religion de l'autre monde (1).

Au premier abord l'antinomie paraît absolue, et l'on se demande ce qu'il y a de commun entre deux religions, dont l'une se préoccupe d'un autre monde, monde imaginaire, tandis que l'autre cherche à sanctifier toutes les relations, tous les travaux de la vie réelle. Le pasteur suisse répond, comme ferait un libre penseur, qu'il faut répudier dans le christianisme de Jésus tout ce qui tient à ses préjugés ; la messianité, la fin du monde, et les excès de spi-

(1) *Vogelin*, Predigten, pag. 190-199.

ritualisme qui en découlent. Est-ce à dire qu'il ne restera rien du christianisme évangélique? Il en restera ce qui en fait l'essence, ce qui est particulier à Jésus-Christ, ce qui est souvent en contradiction avec les préjugés qu'il tenait de sa nation et de son temps. Il reste la notion de Dieu, le Père céleste qui embrasse dans sa charité tout ce qui existe depuis le lis de sa vallée, jusqu'à l'homme, dont tous les cheveux sont comptés par celui dont la Providence s'étend aux plus petites choses comme aux plus grandes. Quand nous sondons notre destinée, nous sentons qu'à tous les instants de notre existence, nous sommes sous la main de Dieu, que c'est lui qui nous donne le bon vouloir et le pouvoir de faire ce qu'il nous inspire; nous sentons qu'il ne nous abandonne pas un instant, que quand nous tombons, il nous relève, que quand nous nous éloignons de lui, il nous ramène dans la bonne voie, que ses châtiments mêmes sont une grâce; nous sentons aussi que cette grâce, il nous la donne, sans que nous l'ayons méritée, qu'il la donne à tous, qu'il veut faire le salut de tous, et que ce qu'il veut, sera. De qui tenons-nous ces convictions? C'est Jésus-Christ le premier qui nous a montré le cœur du Père, là où avant lui on n'apercevait que le Tout-Puissant; quand donc nous sentons que nous sommes sous la main d'un Dieu d'amour, nous sommes chrétiens, et notre religion est celle du Christ.

Les libéraux suisses, dont nous exposons les idées, insistent sur la loi de charité, que Jésus a donnée au monde. Lui-même dit que l'amour de Dieu et du prochain forme l'essence de la *bonne nouvelle*. En effet, Dieu est tout amour pour nous; notre mission, notre salut, doit consister à aimer nos semblables comme Dieu nous aime. Voilà certes le christianisme de Jésus. Est-ce aussi le nôtre? Les orthodoxes parlent beaucoup de charité, mais quand on se rappelle que jadis ils ont dressé des bûchers, en invoquant la charité, on se défie d'un amour qui se concilie avec l'inquisition. La charité, disent-ils, n'existe que là où est la foi, tandis que l'histoire nous apprend que la foi vicie la charité, au point de transformer Dieu lui-même en bourreau. Jésus-Christ ne subordonne pas la charité à la foi; il fait de l'amour un commandement absolu. Tel est le vrai christianisme de Jésus, et celui-là est en harmonie avec tous nos instincts, avec toutes nos aspirations. Qu'est-ce autre chose que la conviction si répandue aujourd'hui,

en dépit des bulles, des mandements et des sermons orthodoxes, que la pureté de cœur et l'honnêteté de la vie font le chrétien, et procurent le salut, pour mieux dire, que c'est là le royaume des cieux que le Christ disait être en nous? Aimons, et étendons chaque jour la sphère de notre charité, nous pourrons hardiment affirmer que nous sommes chrétiens, et ce christianisme-là ne périra pas (1).

Q'importent après cela les différences d'opinions qui nous séparent de Jésus-Christ? Qu'importe qu'il se soit cru le Messie? Cela empêche-t-il que le Dieu qu'il nous a annoncé ne soit notre Dieu? que le Père céleste ne soit notre Père? Qu'importe encore que Jésus ait cru à la fin prochaine du monde, et que sa conception de la vie présente et future en ait été altérée? Cela empêche-t-il que l'amour de Dieu et du prochain ne constitue l'essence de sa prédication? Nous disons que les préjugés qu'il tenait de sa nation sont en contradiction avec les idées et les sentiments qui lui sont propres. Faut-il rappeler cette parole, la plus hardie, la plus profonde qui ait jamais été prononcée : « Soyez parfaits comme votre Père dans les cieux? » Est-ce en quelques jours, en quelques années que l'homme peut atteindre à cette perfection? N'est-ce pas plutôt un but infini pour une existence sans fin? Le royaume de Dieu que Jésus vient fonder sur la terre, ne doit donc pas être pris à la lettre. Lui-même nous dit que le royaume de Dieu n'est pas ici ou là, qu'il ne viendra pas de manière à frapper les yeux, qu'il est au dedans de nous. Nous avons donc, nous pouvons du moins avoir le ciel en nous, c'est notre idéal; n'est-ce pas celui de la conscience moderne? Donc, ceux-là mêmes qui croient qu'ils ne sont plus chrétiens, le sont encore. S'ils ne partagent plus les erreurs de Jésus-Christ, ils partagent les croyances et les sentiments qu'il avait pour mission de révéler. Ses erreurs sont chose secondaire, c'est l'élément transitoire qui se trouve dans toute œuvre humaine. Les préjugés de temps et de race disparaissent, la vérité reste (2).

Ainsi, bien loin que notre christianisme soit en opposition avec celui de Jésus-Christ, nous pouvons affirmer que le christianisme

(1) *Vaegelin*, Predigten, pag. 205-207.
(2) *Lang*, Stunden der Andacht, t. I, pag. 253-255.

de Jésus est le nôtre, celui du moins que nous attendons, auquel nous aspirons. Il y a deux parts à faire dans l'homme et dans ses œuvres, la part de la vérité, la part de l'erreur. C'est évidemment la première qui est l'essence, l'autre est destinée à passer. Et quelle est l'essence du christianisme? Est ce la part qui consiste en opinions qui ne sont pas propres à Jésus, qui sont un héritage de la race juive, un produit du temps où il a vécu, des influences passagères qu'il a subies? Que les orthodoxes soient embarrassés de cet héritage, cela se conçoit. En effet, si Jésus est Dieu, ou s'il est parfait, comment concevoir qu'il ait erré? Les libéraux n'ont pas de ces ménagements à garder, ils peuvent hardiment avouer que Jésus étant homme a dû se tromper et qu'il s'est trompé. Ce qui n'empêche pas que la charité qu'il a prêchée et la loi du perfectionnement infini qu'il a donnée à l'homme, ne soient une vérité éternelle : les libéraux répudient l'erreur et s'en tiennent à la vérité.

Voilà en essence la religion de l'avenir. Le christianisme orthodoxe n'est pas parvenu, malgré d'héroïques efforts, à conquérir le monde; il ne l'a emporté ni sur la religion de Bouddha, ni sur celle de Mahomet. Et il est impossible qu'il devienne la religion de l'humanité. Pour être adoptée par tous les hommes, la religion doit être une religion humaine, c'est à dire procéder de la conscience et faire appel à la conscience. Comment veut-on qu'une religion qui impose comme condition de salut la foi dans des faits miraculeux, accomplis dans un petit coin du monde, devienne une religion universelle? Ceux-là mêmes qui y sont nés, la désertent. Il n'y a qu'un moyen de la sauver, c'est de la dégager de ces erreurs traditionnelles. La religion de la charité fera le tour du monde, quand elle sera pure de tout mélange superstitieux (1).

Pourquoi bien des hommes religieux ne veulent-ils plus se dire chrétiens? pourquoi ne se croient-ils pas chrétiens? Parce que l'orthodoxie, protestante et catholique, tout en parlant de charité, s'obstine à identifier le christianisme avec des faits et des croyances que la conscience moderne ne peut accepter. Les orthodoxes ne veulent pas entendre parler d'un christianisme qui se confond avec la charité, avec la morale. De leur côté les

(1) *Vœgelin*. Predigten, pag. 8-15.

libres penseurs, nous parlons de ceux qui croient que la religion c'est la vie, disent que le christianisme est dépassé, que c'est une fiction de se dire chrétien quand on abandonne toutes les doctrines du christianisme; ils aspirent à une nouvelle religion, quand toutefois ils ne désespèrent pas de l'avenir religieux de l'humanité. Voilà comment l'orthodoxie compromet l'existence du christianisme ; car si cette conviction se répandait et s'enracinait, que l'on ne peut être chrétien qu'en abdiquant les idées et les sentiments dont l'esprit humain se nourrit depuis des siècles, personne ne voudrait rester chrétien. Rendons grâces au protestantisme libéral ; lui seul peut réconcilier la civilisation moderne avec le christianisme de Jésus-Christ.

Pouvons-nous répudier les opinions de Jésus-Christ sur sa messianité, sur la fin du monde, sur le ciel, l'enfer et les démons, et continuer néanmoins à nous dire chrétiens? Oui, disent les libéraux suisses, si nous pratiquons la loi de perfection que Jésus nous a enseignée, si nous aimons Dieu et notre prochain. Le Christ lui-même nous autorise à faire cette réponse. Il se dit le Messie; est-ce à dire qu'il faille croire au Messie pour faire son salut? Jésus-Christ répond qu'il sera pardonné à celui qui parle contre le Fils de l'Homme, mais qu'il ne sera pas pardonné à celui qui parlera contre le Saint-Esprit. Il n'attache pas le salut à la foi en sa personne ni à un dogme quelconque, il l'attache à la recherche et à la pratique de la vérité. Lang demande quelle était la foi dogmatique de la pécheresse à laquelle Jésus dit : « Il te sera beaucoup pardonné, parce que tu as beaucoup aimé? » Savait-elle par hasard que Jésus était le Verbe, consubstantiel au Père? savait-elle que le Saint-Esprit l'avait engendré dans le sein d'une Vierge? savait-elle que son sang servirait d'expiation aux péchés des hommes? Cependant Jésus lui dit qu'elle sera sauvée (1).

Nous pouvons donc hardiment laisser de côté tout ce que Jésus-Christ pensait des anges et des démons, tout ce qu'il pensait de sa messianité; nous n'en serons pas moins chrétiens. Lui-même n'a-t-il pas fait ainsi pour le mosaïsme? Il disait qu'il était venu accomplir la loi et les prophètes; cependant qui ne connaît les fameuses antithèses : « Il a été dit aux anciens, et moi je vous dis! »

(1) *Lang*, Stunden der Andacht, t. I, pag. 253 et suiv.

Si le Christ ne s'est pas cru lié par les opinions de Moïse et des prophètes, pourquoi nous croirions-nous liés par les opinions du Christ? Si lui s'est dit le disciple de Moïse et des prophètes, tout en délaissant la lettre pour s'en tenir à l'esprit, pourquoi n'en ferions-nous pas autant? Cesserions-nous d'être chrétiens, en suivant l'exemple de notre maître? Il a le premier prêché le perfectionnement moral ; donc si nous cherchons à être parfaits comme notre Dieu dans les cieux, nous sommes chrétiens. A l'exemple du Christ, nous laissons là les croyances qui répugnent à notre conscience et à notre raison. La religion qui enseigne le perfectionnement infini est par cela même une religion perfectible. Elle nous autorise à répudier les erreurs qui nuisent à notre développement intellectuel et moral. Liberté et vérité : telle sera notre devise, comme c'était celle du Christ. Nous ne croirons pas que nous possédons la vérité tout entière, parce que Dieu nous a créés pour chercher la vérité, et non pour la recevoir toute faite de ses mains. Dans cette recherche, nous approchons tous les jours du but, sans l'atteindre jamais. Il y a donc toujours une part d'erreur dans nos croyances, comme il y a une part de vérité. C'est notre mission de maintenir la vérité en délaissant l'erreur. Voilà pourquoi nous répudions des dogmes qui pouvaient convenir aux hommes, il y a deux mille ans, mais qui aujourd'hui leur conviennent si peu, qu'il suffit de les leur prêcher, pour les dégoûter du christianisme et de la religion (1).

Nous voici arrivés à l'extrême limite du libéralisme chrétien. Admettre que la religion est perfectible, c'est donner la main aux libres penseurs. Sur ce terrain la conciliation de la foi et de la raison est possible; pour mieux dire, elle est déjà accomplie. Les libres penseurs qui maintiennent l'idée religieuse, qui croient que la morale est identique avec la religion, sont chrétiens à la façon des protestants libéraux de Suisse; ils peuvent leur donner la main. Mais cet accord même n'est-il pas une marque que le christianisme libéral n'est chrétien que de nom? Il faut répondre franchement, avec les pasteurs suisses : Oui, le christianisme libéral n'est plus le christianisme d'autrefois; celui-ci était dogmatique, tandis que

(1) *Vœgelin*. Predigten, pag 269, 286, suiv. 321. — *Lang*. Stunden der Andacht, t. I, pag. 281.

le nouveau christianisme est moral. Nous disons à dessein, le nouveau christianisme, car il est nouveau. Il est aussi ancien, car il remonte à Jésus-Christ. Il n'y a aucune contradiction dans ces paroles : c'est l'application au christianisme de la doctrine du progrès. L'avenir procède du passé, tout en le modifiant. On dira que de progrès en progrès, l'humanité aboutira à une religion qui ne sera plus le christianisme ; et s'il en est ainsi, qui nous garantit que ce moment n'est pas déjà arrivé? Que devient alors la prétention des protestants libéraux que le christianisme est la religion définitive? C'est toujours la même question qui revient. Écoutons la réponse des libéraux suisses.

III

La question se concentre sur Jésus-Christ et sur l'Écriture sainte. Peut-il y avoir un christianisme sans la personne du Christ, sans la Bible? Et que deviennent Jésus et l'Évangile dans le christianisme libéral? Que devient la religion pratique, qui se lie à la personne de Jésus-Christ? Que devient le culte qui fête sa naissance, sa mort, sa résurrection, son ascension? Lang répond qu'il nous « reste une vie et une mort d'amour », et que cela suffit pour notre édification, pour l'œuvre de notre salut. En ce sens on peut dire que le Jésus historique est le principe du christianisme, le principe de la vie religieuse. Les protestants, même les moins orthodoxes, tiennent à ce que Jésus-Christ soit l'unique, celui sans lequel il n'y aurait ni christianisme ni religion. Il est, en effet, l'unique, disent les Suisses, par sa charité, par son sentiment religieux. Où est le sage des temps anciens, où est le révélateur que l'on puisse mettre au dessus du charpentier de Nazareth? qu'on puisse même lui comparer? Qui a appris aux hommes qu'ils ont un Père dans les cieux qui veille sur eux, comme il veille sur la nature? qui a révélé aux hommes qu'ils doivent tendre à la perfection divine et que cette perfection consiste à aimer leurs semblables? Qui a pratiqué comme Jésus-Christ la loi de charité? Sa vie et sa mort sont une œuvre d'amour, et l'une et l'autre sont uniques dans l'histoire. Depuis le jour où le Fils de l'Homme, né dans une crèche, a péri sur une croix, il est devenu l'idéal, un idéal que les hommes désespèrent d'atteindre, qu'ils se contentent

d'imiter. Sur ce point, les Suisses se séparent des protestants les plus avancés, pour se rapprocher des libres penseurs.

Les protestants libéraux, et même les philosophes, aiment à élever Jésus-Christ au dessus de l'humanité, non pour en faire un personnage divin, mais pour le représenter comme l'organe par excellence du sentiment religieux. C'est le don du génie, disent-ils, d'atteindre la perfection, dans toutes les manifestations de la vie. Est-ce que quelqu'un songe à surpasser Homère? Jésus aussi restera l'unique, l'incomparable. Je ne vois pas, répond Lang, que le christianisme soit intéressé à ce que Jésus soit élevé si haut qu'on ne puisse l'atteindre. Dès qu'il n'est point Dieu, il reste dans les conditions générales de l'humanité. Ce que l'homme a pu faire, il y a deux mille ans, avec l'appui de Dieu, pourquoi ne le pourrait-il pas dans l'avenir? Il n'en est pas du sentiment religieux comme des dons de l'esprit qui font le poète, l'artiste, le philosophe : ceux-ci tiennent à l'individu et sont incommunicables. Mais la charité n'existe-t-elle pas dans toute âme humaine? n'est-elle pas, à certains égards, indépendante du développement intellectuel? pourquoi donc ne pourrait-elle pas s'élever à la hauteur de Jésus-Christ? Que les hommes aient désespéré d'atteindre sa grandeur aussi longtemps qu'ils le révéraient comme Dieu, rien de plus naturel. Mais si Jésus est homme, partant faillible, imparfait, il n'y a plus rien d'impossible à ce qu'il ait des frères, tous les jours plus nombreux qui acquièrent la perfection relative à laquelle il s'est élevé. Non seulement cela est possible, mais cela doit être. Le moyen âge déjà a eu son *Imitation de Jésus-Christ*, que l'on a placée à côté de l'Évangile; pourquoi l'avenir n'aurait-il pas la sienne? Ce sera un autre idéal, mais plus facile à réaliser, parce que nous ne plaçons plus la perfection à être en dehors et au dessus de la nature, nous la plaçons à remplir la mission que Dieu nous a donnée, dans les limites de notre nature.

Ces considérations n'épuisent pas encore la question. Jusqu'ici le Christ est l'objet d'un culte : c'est la naissance d'un Dieu que l'on fête à Noël, c'est la mort du Dieu-homme qu'on célèbre le vendredi saint, c'est sa résurrection qui fait la joie des fidèles à Pâques; l'ascension ne se conçoit que pour un être divin. Il est certain, disent les *Voix du Temps*, que nous ne pouvons plus adorer Jésus homme; mais nous continuerons à le vénérer, et

nous le vénérerons de plus en plus, à mesure que nous ferons des progrès dans la charité. Schiller dit, d'une de ses poésies : Tu seras immortelle, car c'est le cœur qui te créa. Que sera-ce de celui qui fut tout cœur, tout amour? Il ne périra point celui dont la vie et la mort furent un sacrifice aux plus grands intérêts de l'humanité. Il ne sera plus le Sauveur de la vieille orthodoxie, le Dieu-homme dont le sang racheta les hommes d'un péché imaginaire; mais Jésus, homme, aura une plus grande influence sur notre perfectionnement que Jésus, le Fils de Dieu. Nous ne pouvions, sans une folie sacrilége, songer à devenir parfaits comme celui qui était le Verbe incarné; mais nous pouvons et nous devons devenir parfaits comme le Fils de l'homme (1).

Nous venons d'analyser les *Voix du Temps*. Les libres penseurs peuvent devenir membres d'une Église qui ne voit plus rien de surhumain dans le Christ, et qui se borne à célébrer sa charité. Peut-être insisteraient-ils moins sur sa perfection relative. Nous ne connaissons pas sa vie; quant à sa mort, nous ne dirons plus avec Rousseau que ce fut la mort d'un Dieu, tandis que celle de Socrate fut la mort d'un homme. L'une est aussi admirable que l'autre. Nous avons aussi plus de confiance dans l'avenir, que les protestants les plus avancés. S'il est vrai que l'homme va sans cesse en perfectionnant, non seulement son intelligence mais aussi son âme, pourquoi Jésus resterait-il l'unique? Car il est encore l'unique pour les *Voix du Temps*. On admet que nous pouvons l'égaler, on n'ose pas dire que nous le dépasserons. On ne s'aperçoit point que si nous pouvons l'égaler, nous pouvons aussi le dépasser. Tout en exaltant sa charité, les Suisses avouent que Jésus s'est trompé, qu'il a erré. L'aveu est décisif, car il tranche la question. Écoutons le plus franc des protestants libéraux, le pasteur Vögelin.

Lui aussi célèbre la charité du Christ, et il dit très bien que c'est ce sentiment qui fut le premier mobile du Fils de l'homme. Il voyait partout dans la nature la main d'un Dieu bienfaisant, qui pare les lis de la vallée et qui nourrit les moineaux dans les airs. Dieu aurait-il moins d'amour pour les hommes que pour les animaux et les plantes? Non, il vit dans le monde, et le monde ne

(1) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*, 1863, pag. 586-592

vit que par lui. Il ne tombe pas un cheveu de notre tête, sans qu'il le sache, sans qu'il le veuille. Vivant de la vie d'un Dieu de charité, notre loi aussi doit être l'amour. Aimez Dieu de tout votre cœur et votre prochain comme Dieu vous aime : voilà le sentiment religieux du Christ. Tel est aussi l'essence de la religion, d'après les protestants libéraux. Voilà ce qu'il y a d'immortel dans l'œuvre du Christ. En ce sens, le monde est et il restera chrétien. Dès lors Jésus aussi nous restera. Comment oublierions-nous celui qui nous a révélé la loi de vie? Jésus ne sera plus ce que saint Paul et saint Jean croyaient qu'il était. Il faut dire plus : Jésus cessera d'être ce que lui-même croyait qu'il était, le Messie qui viendra juger le monde. Ceci est un fait d'une haute gravité. Jésus se croyait le Messie, et il s'est trompé. Jésus prêchait que la consommation finale approchait, et qu'il reviendrait, entouré d'anges, pour juger les hommes, il s'est trompé. L'erreur est-elle indifférente? Loin de là. C'est cette erreur qui a inspiré le Christ dans sa douloureuse carrière, c'est cette erreur qui l'a soutenu dans ses angoises, c'est cette erreur qui lui a donné des disciples, c'est cette erreur qui a converti les gentils. Le révélateur qui se trompe sur le principe même de sa révélation ne saurait être l'*unique*. Déjà la révélation est dépassée, en tant qu'elle est une conception de la vie; il y a un abîme entre le spiritualisme évangélique et nos idées. Voilà pourquoi on oublie le Christ. C'est de l'ingratitude, car c'est lui qui a ouvert la voie dans laquelle nous marchons. Il est toujours notre guide, il nous inspire, alors même que nous ignorons son nom. C'est dire que ce nom ne doit pas périr (1).

Non, il ne périra point, mais il ne sera pas l'unique. Voilà un dernier lien avec le passé que les protestants libéraux doivent rompre, s'ils veulent attirer dans leurs rangs les libres penseurs. Cesseront-ils pour cela d'être chrétiens? Non, mais ils n'auront plus pour le Christ cette vénération exclusive, disons le mot, exagérée, qui est comme un débris de la vieille idolâtrie. On reproche aux libres penseurs de n'avoir pas pour les grands personnages qui jouent un rôle dans l'histoire, l'admiration que jadis on leur témoignait. Le fait est vrai, mais est-ce un crime? Les Grecs

(1) *Vœgelin*, Predigten, pag. 8-10, 207-208.

divinisaient leurs héros; les chrétiens ont fait de Jésus-Christ un Dieu; les uns et les autres ignoraient les lois qui président au développement de l'humanité. Ce ne sont pas les grands hommes qui font l'humanité, c'est l'humanité qui fait les grands hommes. Que Jésus naisse à Rome, au lieu de naître à Nazareth, il ne songera plus à être le Messie. Il a donc fallu toute la vie du peuple juif, ses souffrances et son exil, ses poètes et ses législateurs, pour que Jésus fût possible. Quand les idées sont mûres, les grands hommes naissent; ils profitent du travail des générations qui les ont précédés; sans ce travail séculaire, on ne les concevrait pas et ils seraient impuissants. Qui inspire l'humanité dans son travail incessant? Dieu. C'est Dieu qui sera l'unique objet de notre culte. Jésus-Christ descendra du trône où l'idolâtrie l'avait élevé : il sera toujours un des grands personnages de l'histoire, le plus grand des révélateurs, mais il ne sera après tout qu'un organe de l'humanité.

IV

Après ce que nous avons dit de la grande figure du Christ, il ne vaut presque pas la peine de parler de l'Écriture. Pour les réformateurs, elle était l'arche sainte, le fondement inébranlable de la foi. Aujourd'hui encore les orthodoxes et les libéraux inconséquents l'appellent la *parole de Dieu*. L'Écriture, la *parole de Dieu!* s'écrient les *Voix du Temps*. Ouvrons-la et écoutons si c'est Dieu qui y parle. Nous y lisons les règles selon lesquelles le temple doit être bâti. Est-ce que Dieu serait professeur d'architecture? Nous y lisons quels animaux sont purs, quels animaux sont impurs? Est-ce que Dieu ferait fonction de médecin? Nous y lisons comment le prêtre doit être habillé et comment il doit tenir le couteau quand il immole les animaux destinés au sacrifice. Singulière sollicitude qui transforme Dieu en tailleur et en boucher! Voilà qui donne déjà à réfléchir sur la prétendue *parole de Dieu*. Que sera-ce si nous nous enquérons des sentiments moraux du Dieu de la Bible? Nous y lisons que Dieu ordonne aux Hébreux de voler aux Égyptiens, leurs hôtes, les vases d'or et d'argent qu'ils avaient empruntés. Quel sacrilége de supposer que Dieu conseille le vol! Voici un prophète qui commande à Samuel, au nom de Dieu, de

tuer tous les Amalécites jusqu'au dernier rejeton, sans épargner les vieillards, ni les femmes, ni l'enfant dans le sein de sa mère! Si l'Écriture est la *parole de Dieu*, Dieu sera donc un Dieu de sang et de meurtre! A côté de ces horreurs on trouve des niaiseries. La *parole de Dieu* est parfois très amusante. Une ânesse rencontre un ange sur son chemin; elle s'effraie, on ne sait trop pourquoi, sans doute parce que c'est un sot animal. Pas si sot! car sa frayeur lui donne le don de la parole; elle fait la belle conversation avec son maître, en pur hébreux. Les miracles ne sont pas tous si réjouissants! Un guerrier barbare commande au soleil de s'arrêter dans sa course, afin de lui permettre d'exterminer ses ennemis. Dieu avait oublié, paraît-il, que c'est la terre qui tourne autour du soleil! il avait oublié surtout qu'il est le Dieu de charité!

Est-ce que la *parole de Dieu*, écrite dans le Nouveau Testament, est plus sensée que la *parole de Dieu* de l'Ancien? Jésus-Christ qui, dit-on, est le Fils de Dieu, dit, à qui veut l'entendre, que la fin du monde approche, que la génération à laquelle il parle verra la consommation finale, et que lui, le Messie, reviendra sur les nuées, accompagné d'une armée d'anges, pour juger les hommes. Cela s'appelle la *parole de Dieu!* Dieu aurait donc dit le contraire de la vérité, car le monde n'a pas péri, et le Messie n'est qu'une imagination juive. Saint Paul écrit dans une de ses épîtres, que les idoles des païens sont des êtres réels, des démons. Encore un rêve juif, qu'il faudra attribuer à Dieu, si l'Écriture est la *parole de Dieu!* L'apôtre des Gentils dit que la virginité est supérieure au mariage, que le mariage n'est bon que comme remède contre l'incontinence, parce qu'il vaut mieux se marier que de brûler. Cette ignoble conception de l'union de deux âmes est-elle la *parole de Dieu?* La *parole de Dieu* ordonne de mettre les sorcières à mort; c'est en se fondant sur l'autorité de l'Écriture que les papes ont dressé les bûchers sur lesquels ont péri des milliers d'innocents! Comme toujours, le niais se trouve à côté de l'horrible; les démons qui entrent dans un troupeau de porcs, et puis les animaux possédés se suicidant et se jetant à l'eau, est-ce aussi la *parole de Dieu?* A-t-on bien réfléchi de quoi l'on rendait Dieu responsable, en appelant *parole de Dieu* toutes les erreurs, tous les crimes dont l'Écriture est remplie! M. Guizot appelle l'escla-

vage le mal des maux, le crime des crimes. Cependant Bossuet prouve, texte en main, que l'esclavage est autorisé par la *parole de Dieu* (1) !

La critique est dure, mais elle est juste. Il n'y a point de parole de Dieu, dans le sens orthodoxe. Dieu a exaucé de toute éternité la prière que Lessing lui adresse. Il s'est bien gardé de communiquer aux hommes la vérité toute faite, parce que c'eût été les transformer en machines; il leur a donné pour mission de chercher la vérité, au risque qu'ils se trompent. L'erreur qui exerce l'intelligence est plus salutaire que la vérité qui la tue. Est-ce à dire que l'Écriture cessera d'avoir une valeur religieuse? Quand on sait que Jésus procède du mosaïsme, quand on sait que nous ne connaissons les sentiments de Jésus que par les Évangiles, on ne dira certes pas que l'Écriture n'est plus qu'une curiosité théologique. Les *Voix du Temps* maintiennent l'Écriture comme une source de notre salut. Lang dit que le Saint-Esprit y souffle, que si l'idolâtrie et la barbarie y ont puisé des autorités, l'esprit le plus libre y trouvera aussi des inspirations religieuses. Le pasteur suisse ajoute que la Bible, en ce sens, est une parole de Dieu, mais que ce n'est pas le dernier mot de Dieu (2). Nous sommes d'accord, mais avec une réserve. La Bible est la parole de Dieu; mais les dialogues de Platon sont aussi la parole de Dieu. La pensée de Socrate, répandue par ses disciples, a fini par s'incarner dans l'humanité; nous en profitons aussi bien que des psaumes ou des évangiles; ceux-ci ne sont pas plus la source de vie que les autres. Si l'inspiration religieuse est moins puissante chez le philosophe grec, par contre les préjugés religieux ne troublent pas sa raison. Dieu ne cesse de parler aux hommes : qu'ils éclairent leur conscience, et qu'ils l'écoutent. Là est le Saint-Esprit, et non dans une lettre morte, écrite il a des milliers d'années, pour d'autres hommes, sous l'empire d'idées et de sentiments qui ne sont plus les nôtres.

(1) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*. 1865. pag. 101-105.

(2) *Lang*. Stunden der Andacht. t. I. pag. 171. 175. — *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*. 1866. pag. 550 et suiv.

§ 5. Les États-Unis

I

Les orthodoxes opposent aux novateurs la puissance de la tradition. Il y a une plus grande puissance que celle du passé, c'est celle de l'avenir. Elle est vague, dit-on, et insaisissable. Oui, pour ceux qui sont aveugles. Pour ceux qui veulent ouvrir les yeux, il y a des signes du temps qui ne laissent aucune incertitude sur la destinée religieuse de l'humanité. Nous venons de parcourir le continent, partout nous avons rencontré le même esprit, les mêmes tendances. Si nous passons au Nouveau Monde, nous y trouverons identiquement les sentiments et les idées qui animent les avancés de Hollande, les libéraux de France, les rationalistes d'Allemagne et les humanitaires de Suisse. Qui a répandu ces idées et ces sentiments? Comment se fait-il que des hommes, nés dans des mondes séparés, élevés dans des sociétés différentes, des hommes qui ne se sont jamais vus, s'entendent quand il s'agit de religion? Le christianisme nouveau n'a pas de missionnaires, et cependant d'un bout du monde à l'autre, les nouveaux chrétiens parlent le même langage, nourrissent les mêmes espérances, partagent les mêmes convictions. Aveugles sont ceux qui ne voient point dans cet esprit invisible l'esprit de Dieu!

Deux hommes ont acquis une immense célébrité dans le Nouveau Monde, et leur nom a pénétré dans la vieille Europe. M. Renan dit que si Channing n'est pas le fondateur, il est réellement le saint des *unitairiens*. Les bruits qui nous arrivent d'Amérique, ajoute-t-il, nous montrent l'opinion de sa sainteté, grandissant de jour en jour et confinant déjà à la légende (1). M. Renan, bien qu'il ne partage pas cet enthousiasme, dit que l'unitarisme de Channing est le meilleur mouvement religieux qu'ait vu notre siècle (2). Un autre unitairien, le pasteur Parker a trouvé un biographe et un interprète digne de lui, dans M. Réville. Le protes-

(1) *Renan*, l'Unitarisme aux États-Unis. (*Revue des Deux Mondes*, 1854, t. IV, pag. 1087.)

(2) *Idem*, Études d'histoire religieuse, pag. IV.

tant libéral de Hollande n'est pas en tout d'accord avec l'unitairien américain ; il lui reproche une sévérité excessive, une espèce d'hostilité pour l'Église ; toutefois il n'hésite pas à le placer parmi les initiateurs du nouveau christianisme : « Parker, dit-il, est dans la grande lignée des hommes de Dieu qui ont combattu le bon combat de la piété jointe à la liberté. La vérité dont il a tâché de montrer à tous la splendeur éternelle, cette vérité que l'amour ardent et pur de la perfection qui est en Dieu et doit venir en l'homme, est ce qu'il y a de plus beau, de plus nécessaire, au ciel et sur la terre, cette vérité ne périra pas, et nul ne peut contester à Parker la gloire d'en avoir été l'un de plus puissants prédicateurs (1). »

Channing et Parker appartiennent l'un et l'autre à l'Église unitairienne. On aurait dit autrefois la *secte ;* mais les unitairiens ont cessé d'être des sectaires. C'est le mouvement le plus radical qui se soit fait jour dans le sein de la réforme ; il porte dans son nom même une protestation contre l'idolâtrie du christianisme traditionnel. L'unitarisme, en tant qu'il nie la Trinité, c'est à dire la divinité du Christ, plonge ses racines jusque dans le seizième siècle. C'est un italien, Lelio Socino, qui, dépassant tous les réformateurs, osa le premier rationaliser la religion chrétienne. Les sociniens ne trouvèrent pas faveur ; leur secte resta une des moins nombreuses ; mais l'esprit qui lui donna naissance fut plus puissant, il engendra l'unitarisme qui se répand aux États-Unis et en Angleterre, et qui tend à absorber toutes les sectes protestantes. Spectacle plein d'enseignements ! C'est la terre du pape qui produisit le rationalisme. Les sociniens furent d'abord pourchassés comme les ennemis du Christ. Mais on a beau expulser la raison, elle revient toujours ; pour mieux dire, il est impossible de la chasser, elle est maîtresse au logis, quoi que nous fassions. Pendant que la vieille Europe s'obstine dans l'orthodoxie, ou n'y échappe que par l'incrédulité, le nouveau monde écoute les inspirations de la raison. Les unitairiens disent que la Trinité est un non-sens, et que la divinité d'un homme est une impossibilité, et avec la divinité de Jésus s'écroule tout le christianisme surnaturel.

Les idées ne se développent point dans la réalité avec la rigueur

(1) *Réville*. Théodore Parker, sa Vie et ses Œuvres, pag. 72.

logique qu'elles ont dans la doctrine. On sait les étranges conceptions que les sociniens se faisaient de la personne du Christ : ni Dieu, ni homme, espèce de monstre, cet être imaginaire dégoûtait Leibniz du socinianisme. Il y a aussi de ces inconséquences chez Channing. Il croit aux miracles de Jésus-Christ et à sa résurrection, et il n'admet pas sa divinité; il démontre parfaitement contre les orthodoxes que Jésus n'est pas le Fils de Dieu; puis il dit qu'on peut encore le dire Fils de Dieu en un certain sens. Évidemment, un homme ne peut pas faire de miracles comme ceux que rapporte l'Évangile; il ne marche pas sur l'eau et ne ressuscite pas les morts. Cette existence surnaturelle n'est pas une vie humaine; si l'on y croit, pourquoi ne pas croire davantage? pourquoi ne pas proclamer avec les Pères de Nicée que Jésus-Christ est le Verbe ou le Fils de Dieu? S'il n'est pas le Fils de Dieu, s'il est homme, comment concilier sa nature humaine avec une existence qui est surnaturelle d'un bout à l'autre? Il en est de même de la Bible. Channng croit à l'inspiration des livres saints, mais il veut que la raison interprète la révélation, et la raison l'interprète si bien, qu'il ne reste rien des dogmes révélés. A quoi bon alors la révélation? S'il y a réellement une révélation miraculeuse, il faut dire avec les catholiques, que Dieu a dû fonder une Église pour en être le dépositaire et l'organe. La révélation et l'Église s'impliquent l'une l'autre; impossible de rejeter celle-ci et de maintenir celle-là. On n'est pas orthodoxe à demi. Le protestantisme doit aboutir logiquement à l'empire absolu de la raison; une demi-orthodoxie ne satisfait ni les libres penseurs ni les croyants.

M. Renan, qui adresse ce reproche à Channing, ajoute une réserve qui est la satire de Channing et du protestantisme libéral : « Si l'esprit moderne, dit-il, a raison de vouloir une religion qui, sans exclure le surnaturel, en diminue la dose autant que possible, la religion de Channing est la plus parfaite et la plus épurée qui ait paru jusqu'ici (1). » Du jour où l'on cherche à diminuer la dose du surnaturel, c'en est fait du surnaturel. Tant que l'esprit humain y croit, il le multiplie; il n'en saurait trop avoir :

(1) *Renan*, l'Unitarisme aux États-Unis. (*Revue des Deux Mondes*, 1854, t. IV, pag. 1095.)

témoin les miracles qui remplissent les Évangiles. S'il y a de nos jours une tendance à maintenir le surnaturel, sauf à en diminuer l'importance, c'est une marque certaine que la foi s'en va; elle transige avec la raison, et de transaction en transaction, elle finit par abdiquer. C'est ce qui est arrivé à l'unitarisme. Il a trouvé un représentant plus décidé, plus radical que Channing, c'est Théodore Parker.

Cela ne s'est pas fait sans opposition ni sans lutte. La vie de Parker a été un long combat contre l'esprit étroit qui régnait jusque parmi les unitairiens. Il leur arriva ce qui était arrivé partout aux sectes de la réforme ; ils commencèrent par souffrir de l'ignorante intolérance des Églises moins éloignées qu'eux de la tradition ; quand ils parvinrent enfin à se faire admettre, ils n'osèrent pas aller jusqu'au bout de la foi libre qui fait leur force. Au lieu de travailler au développement du principe libéral, sans lequel ils n'ont pas de raison d'être, les unitairiens trouvèrent plus commode d'emprunter à leurs vieux rivaux les armes rouillées de l'intolérance. Quand Parker porta dans la chaire sa parole franche, toujours en harmonie avec la raison, il épouvanta les timides et les prudents; ils se gardèrent de le réfuter, ils n'auraient pu le faire sans répudier le principe qui fait la vie de l'unitarisme; ils essayèrent de le faire taire. Singulier moyen de résoudre les questions que le silence !

Parker ne se laissa pas imposer silence, il continua à prêcher dans les rares temples où il était reçu. Il prêchait avec modération, mais avec fermeté, sans jamais sacrifier à cet esprit d'accommodement qui a si longtemps régné en Allemagne ; juste milieu entre la foi et la raison, qui finit par dégoûter la raison de la foi, et la foi de la raison. Parker, l'homme de la raison pure, mit au grand jour cette vérité banale que le christianisme renferme des éléments transitoires et des vérités permanentes. Mais le transitoire était précisément le surnaturel, auquel les ministres et leurs troupeaux tenaient comme à l'essence de la religion. On le traita de révolutionnaire et d'incrédule. La tolérance et la liberté règnent aux États-Unis dans les lois, mais là où le peuple est souverain, le lois ne le gênent guère. Parker fut en butte à une persécution violente, digne d'un pays d'inquisition ; les accusations, les injures, les menaces dévotes excitèrent contre lui la haine du

peuple. On pria dans mainte réunion pieuse, pour qu'il fût converti ou puni d'en haut. On refusa de s'asseoir sur le même canapé, à la même table, de monter dans le même omnibus. On le traita en lépreux. Quand il voulait s'intéresser à quelque œuvre de philanthropie chrétienne, il devait le faire en secret, par des tiers, en se cachant comme pour une mauvaise action (1)!

Le passé lutte vainement contre l'avenir; les armes mêmes auxquelles il est obligé de recourir le déconsidèrent et le ruinent. Il y a dans le protestantisme un principe rationnel plus fort que toutes les inconséquences, que toutes les défaillances des hommes; il finit par l'emporter. Déjà, en 1822, un vétéran de la liberté américaine, Jefferson écrivait : « Je ne doute pas que l'unitarisme ne devienne, avant qu'il soit peu, du nord au midi, la religion de la majorité (2). » Une Revue anglaise, qui n'est rien moins que favorable à l'unitarisme, avoue que tous les grands noms dans les sciences et dans les lettres lui appartiennent (3). Cela est décisif. Qu'importent l'ignorance et les préjugés de la foule? C'est la pensée qui gouverne le monde, ce n'est point la superstition. Quand les hommes qui pensent désertent le christianisme orthodoxe, pour se rallier autour d'un drapeau d'une Église large et progressive, libérale et chrétienne, la victoire est assurée à la religion de l'avenir. Dans un pays où l'instruction est aussi répandue qu'aux États-Unis, la lutte n'est pas même de longue durée. M. Réville remarque qu'il ne faut pas prendre le chiffre officiel des unitairiens, comme la mesure exacte des progrès de l'unitarisme, c'est un foyer de libéralisme et de réforme qui rayonne sur toutes les sociétés religieuses. Un grand nombre d'Églises qui portent un autre nom, les universalistes, les baptistes, les presbytériens, sont pénétrés par le levain de l'esprit unitairien et se transforment graduellement (4).

La transformation est presque accomplie. Ce qui caractérise la vieille orthodoxie, c'est la prédominance du dogme; or d'après les derniers voyageurs qui ont visité les États-Unis, les divisions dogmatiques s'y effacent complétement. Un sentiment tout con-

(1) *Réville*, Théodore Parker, sa Vie et ses Œuvres, pag. 55, 76.
(2) *Jefferson*, Mélanges, traduit par *Conseil*, t. II, pag. 353.
(3) *Quarterley review*, 1869, t. LXXXV, pag. 202.
(4) *Réville*, Théodore Parker, sa Vie et ses Ecrits, pag. 24.

traire, celui d'une large unité religieuse, grandit dans la nation. « J'ai vu, dit M. Duvergier de Hauranne, dans les grandes villes, ce qui je crois ne se voit nulle part ailleurs, des assemblées religieuses ouvertes à toutes les communions chrétiennes, où *tous sont invités* à venir prier en commun. La moitié des Américains ne tiennent sérieusement à aucune secte, ils ne croient pas que l'on doive embrasser une communion plutôt qu'une autre ; il suffit qu'on soit chrétien. » En Europe, nous nous plaignons d'une recrudescence de la domination cléricale; c'est un des excès de la réaction religieuse dans laquelle nous sommes encore engagés. Aux États-Unis, l'esprit clérical disparaît, grâce à la liberté. Rien de plus fréquent que de voir des laïques prendre la place des ministres du culte, réciter les prières consacrées, et commenter eux-mêmes l'Écriture à leurs voisins et à leurs amis (1). C'est la mort de la vieille orthodoxie, et l'avénement d'une religion nouvelle.

II

Quelle est cette religion de l'avenir qui se prépare aux États-Unis comme en Europe, partout où règne le protestantisme, partout où la libre pensée conserve le sentiment religieux? M. Réville l'appelle le *théisme chrétien*, religion d'un dogme très simple, son nom le fait connaître, ce qui n'empêche point une grande richesse d'applications à la vie individuelle et sociale. Pour nous, dit le pasteur français, il n'y a pas le moindre doute que tous les courants de notre vie moderne ne nous mènent de ce côté-là. En vain les orthodoxes jettent des cris de terreur, et demandent que l'humanité reste emprisonnée dans un passé où elle étouffe; en vain des esprits frivoles, méconnaissant l'instinct le plus indéracinable de notre nature, s'en vont disant que le monde marche vers la fin de toute religion; l'irréligion et la superstition semblent, il est vrai, se partager les âmes. Mais la superstition a cessé d'être superstitieuse à la façon du bon vieux temps, c'est le commencement de la fin; elle demande une chose qui lui sera donnée, la foi. Quant à l'incrédulité, compagne inséparable de la superstition,

(1) *Duvergier de Hauranne*. Huit mois en Amerique. (*Revue des Deux Mondes*, 1865, t. VI, pag. 955.)

elle cessera d'être incrédule quand la religion donnera satisfaction à la raison et à la liberté. Or, c'est là ce que fait le *théisme chrétien* qui se répand aux États-Unis et ailleurs, sous mille formes diverses, touchant au surnaturel avec Channing, confinant à la libre pensée avec Parker. Ces dissentiments n'ont aucune importance. Dans la religion du passé, l'unité était une chose capitale, parce qu'elle consistait en vérités dogmatiques, révélées par Dieu; or, il n'y a qu'une vérité, comme il ne peut y avoir qu'une révélation. Dans la religion de l'avenir, il n'y aura plus d'hérésies; liberté entière sera laissée à chaque individu de croire ce qu'il veut. Une seule chose sera essentielle : l'homme est fait pour être libre, il est aussi fait pour croire et adorer. Le théisme chrétien donne satisfaction à ces deux besoins de notre nature; voilà pourquoi l'avenir lui appartient, en dépit de toutes les réactions orthodoxes ou matérialistes.

Si la religion de l'avenir est le *théisme chrétien*, elle s'identifie avec le christianisme. Dès son origine, le christianisme a manifesté l'ambition de devenir la religion de l'humanité. Il s'adressait, en effet, à l'homme comme tel. Dans l'antiquité, les religions étaient nationales, elles tendaient à séparer les peuples au lieu de les unir. Jésus-Christ dit qu'il n'y a plus ni Grecs, ni Barbares. Est-ce à dire que la religion doive rester indifférente à la destinée des nations? On l'a cru, mais c'est une aberration du monachisme dont il ne faut pas rendre l'Évangile responsable. Le christianisme, par cela même qu'il fait appel à l'homme, est une religion humaine par excellence; il peut dire à juste titre que rien de ce qui touche l'homme ne lui est étranger. C'est donc une singulière illusion de chercher le perfectionnement de l'humanité en dehors du christianisme, dans des révolutions ou des réformes politiques et sociales. Tout part de la religion, parce que la religion c'est la vie. Réveillez le sentiment chrétien, et il guérira toutes les plaies de la société. Les unitairiens ont prêché d'exemple. Pendant que les orthodoxes soutenaient la légitimité de l'esclavage, en invoquant la Bible, Channing et Parker, surtout, se mettaient à la tête de l'agitation qui finit par allumer une guerre affreuse, la guerre de la servitude contre la liberté; mais dans ces luttes la victoire n'est pas douteuse. L'esclavage cesse de souiller la terre libre des États-Unis. C'est une victoire due au christianisme libéral sur le

christianisme orthodoxe ; elle en présage bien d'autres. Quelle est l'aspiration la plus ardente des peuples modernes? La liberté. Eh bien, dit Channing, la religion est l'âme de la liberté (1). C'est dire que le christianisme est l'espérance du monde (2).

Qu'est-ce que le christianisme? Pour tout protestant, le christianisme est la religion par essence. Channing demande ce que c'est que la religion. Il répond avec Jésus-Christ qu'elle consiste à être parfait comme notre Père dans les cieux. Le ministre unitairien entend que l'homme s'unisse à Dieu par l'amour; il place le siége de la religion dans l'âme, il veut que l'homme donne son âme à Dieu, c'est à dire qu'il pense, qu'il sente, qu'il agisse comme Dieu le veut. Aimer Dieu et aimer les hommes, telle est l'essence de la religion. Faut-il ajouter que Channing ne fait que répéter les paroles du Christ? Les orthodoxes diront qu'eux aussi prêchent l'amour de Dieu et du prochain. Mais il faut voir comment ils l'entendent. Leibniz dit qu'il y a des croyants très zélés qui, à force d'aimer Dieu, aboutissent à détester les hommes. Il y en a d'autres qui s'imaginent que le meilleur moyen d'aimer Dieu, c'est de fuir les hommes. Cela prouve que la formule de l'Évangile, reproduite par Channing, ne dit rien par elle-même ; tout dépend de ce que l'on entend par amour de Dieu. Aimer Dieu, dit Channing, c'est aimer la vertu, car Dieu est la perfection morale, nous ne pouvons l'aimer qu'en nous perfectionnant. Or, comment l'homme se perfectionnerait-il en dehors de la société de ses semblables, alors qu'il ne peut pas même vivre en dehors de la société? Aimer Dieu, c'est donc travailler au développement intellectuel et moral des hommes, c'est se perfectionner soi et les autres, partant la société, Ceux qui ont consacré leur vie à l'émancipation des esclaves, aimaient Dieu de tout leur cœur. Ceux qui travaillent à instruire et à moraliser les classes les plus nombreuses et les plus pauvres, aiment Dieu de toutes les forces de leur âme (3).

Channing avoue que cette notion de l'amour de Dieu n'est point celle de l'orthodoxie. Elle conduit à placer le salut dans une vie

(1) *Channing's* Werke, in einer Auswahl, übersezt von *Schuezze* und *Spieker*, t. VII, pag. 211, 212.

(2) *Idem*, de l'Émancipation des esclaves dans les îles Britanniques. (*Werke*, t. XV, pag. 140.)

(3) *Idem*. Qu'est-ce que la religion? (*Werke*, t. XV, pag. 167 et suiv.)

vertueuse, dans l'exercice de la charité. Or, nous lisons tous les jours des bulles pontificales, des mandements épiscopaux, des sermons orthodoxes qui tiennent les fidèles en garde contre cette damnable erreur. Le salut consisterait à vivre honnêtement! Que deviendrait donc la foi? La foi avant tout, et l'obéissance à l'Église ou au pasteur! Sans la foi il n'y a point de charité : témoin Socrate et Marc Aurèle, dont les vertus ne furent que des péchés éclatants, dit saint Augustin. Là-dessus nos croyants de prendre en pitié cette menue monnaie de la vertu qui dompte ses passions, qui se sacrifie au bien de l'État, qui pratique l'abnégation et le dévoûment. Parlez-moi des vertus théologales et des pratiques commandées par l'Église, à la bonne heure! Les vertus morales peuvent donner le repos de la conscience, mais elles n'ouvriront pas les portes du ciel. Tel est le langage que l'on entend dans le camp de l'orthodoxie; il est tellement en contradiction avec les sentiments de l'humanité moderne, qu'on a de la peine à le prendre au sérieux. Question de domination! Si les hommes étaient bien persuadés qu'ils doivent se perfectionner eux-mêmes, et travailler au perfectionnement de leurs semblables, que cela s'appelle aimer Dieu et faire son salut, que deviendraient les opérations magiques appelées sacrements? Que deviendrait la puissance de l'Église?

Channing n'a point ce superbe dédain pour la moralité; il croit que l'objet de la religion n'est autre que de nous présenter un type de perfection morale, et de nous exciter sans cesse à y atteindre. C'est parce que le christianisme prêche l'amour des hommes, qu'il est la vraie religion, la religion définitive de l'humanité. L'Écriture sainte ne nous dit-elle pas que Jésus passa sa vie à faire le bien? Voilà l'objet de la prédication évangélique. Le Christ veut que nous devenions semblables à Dieu, que nous soyons parfaits comme lui. Or, quel est l'amour le plus désintéressé que l'on puisse concevoir? N'est-ce pas l'amour de Dieu pour les hommes? C'est donc l'abnégation, le dévoûment, le sacrifice que Jésus est venu prêcher. Telle est la charité, dont on parle tant et qu'on pratique si peu. Jésus-Christ dit que c'est dans la charité que consiste l'essence de sa religion. On avait parlé avant lui d'aimer les hommes, mais c'était un amour plus ou moins égoïste, l'amour de la famille, l'amour de la patrie. Jésus prêche l'amour universel : voilà tout le

christianisme. Channing a-t-il tort d'espérer que la religion ainsi comprise renouvellerait le monde, si elle pénétrait dans les cœurs et si elle inspirait la vie (1)?

Jésus-Christ fut le premier ami des hommes. Voilà ce qu'il nous importe de savoir, afin de l'imiter. Ce n'est pas ainsi que les chrétiens l'ont entendu. Ils se sont demandé quelle est la nature de Jésus : est-il homme? est-il Dieu? est-il tout ensemble Dieu et homme? a-t-il une volonté, ou en a-t-il deux? Singulier aveuglement! Que dirait-on des Américains, s'ils s'enquéraient avec anxiété du lieu de naissance de Washington, s'ils discutaient avec passion sur les ancêtres du héros, et si à force de rechercher sa généalogie, ils oubliaient qu'il a été le type du dévoûment, s'ils négligeaient d'imiter son amour désintéressé pour la patrie? Voilà cependant ce que font les chrétiens. Leurs discussions sont plus que vaines. Elles ont abouti à un dogme dont l'orthodoxie a fait une condition de salut : il faut croire que Jésus a été engendré par le Saint-Esprit, qu'il est le Fils de Dieu, coéternel au Père. Qu'est-ce que cette croyance a de commun avec notre perfectionnement intellectuel et moral? La raison peut-elle concevoir un être qui est tout ensemble fini et infini? créateur et créé? imparfait et parfait? Et si nous sommes bien convaincus que Jésus est Dieu, qu'est-ce que sa vie, qu'est-ce que sa mort seront pour nous, misérables créatures? Que si, au contraire, Jésus est homme, nous pouvons et nous devons l'imiter, en nous élevant à sa hauteur (2).

Rien de plus vrai. Jésus, homme Dieu, est une conception théologique qui ne dit rien à notre âme ni à notre intelligence ; au lieu de nous élever à Dieu, elle nous en éloigne. Mais ne faut-il pas dire la même chose de toute orthodoxie? L'esprit humain ne croit plus au surnaturel ; si l'on veut lui imposer des croyances qu'il ne peut accepter, il laissera là la religion et se dira que le temps de la foi est passé. Nous touchons ici aux inconséquences de Channing. N'a-t-il pas oublié ce qu'il dit de la double nature du Christ, quand il défend les miracles et la résurrection? Est-ce qu'un homme qui ressuscite est un homme comme nous? est-ce

(1) *Channing*, le Christianisme, l'Amour universel. (*Werke*, t. VII, pag. 215. l'Amour des hommes. (*Ibid.*, t. X, pag. 167.)

(2) *Idem*, l'Amour de Jésus-Christ. (*Werke*, t. V, pag. 79, suiv., 116, suiv.)

qu'un homme qui rappelle des morts à la vie, est un homme comme nous? Jésus est donc homme, et il n'est pas homme. Cette fausse conception est comme un vice héréditaire du protestantisme. Ceux qui répudient les miracles comme chose impossible, maintiennent la perfection du Christ, chose tout aussi miraculeuse et tout aussi impossible. Il faut arriver jusqu'aux plus avancés parmi les protestants, jusqu'à Parker, pour se trouver enfin sur le terrain de la réalité humaine. Il admet que Jésus se soit trompé. Évitons ses erreurs, dit-il, et imitons sa vie de charité (1). Dès que l'on admet quoi que ce soit de surhumain dans la personne du Christ ou dans son œuvre, on retombe dans l'orthodoxie; le christianisme devient une manifestation miraculeuse de la Divinité, partant une doctrine immuable. Tel n'est point l'avis des unitairiens, de Channing pas plus que de Parker; l'un et l'autre ont un vif sentiment du progrès. Nous y reviendrons : c'est par là qu'ils sont les prophètes de la religion de l'avenir.

Cette religion de l'avenir paraît bien prosaïque à un écrivain français qui s'est acquis un immense renom en poétisant la vie de Jésus. « Channing, dit M. Renan, manque du sentiment de la haute poésie. Sa théologie est *plate*, simple, honnête, pratique, une théologie à la Franklin, sans grande portée métaphysique ni visées transcendentales (2). » La critique s'adresse à Parker aussi bien qu'à Channing, aux libéraux de France comme à ceux de Hollande. Ne remonte-t-elle pas plus haut, jusqu'à Jésus-Christ lui-même? M. Renan a trouvé une poésie charmante dans sa vie, mais elle est tout entière de son invention : c'est un roman délicieux, mais c'est un roman. Lui demanderons-nous quelles sont les idées métaphysiques du Fils de l'Homme? Il a des visées transcendentales, en un certain sens : il prêche le royaume de Dieu, royaume qui n'est pas de ce monde, royaume qu'il compte cependant inaugurer un jour quand, descendu sur les nuages, il reviendra juger les hommes. Nous voilà en plein dans le monde des rêves. Est-ce là ce qui séduit M. Renan? Si la religion de l'avenir a besoin de cet élément transcendental, il faut avouer que cette re-

(1) *Parker*, Sæmmtliche Werke, deutsch von *Zeithen*, t. II, pag. 15-24.

(2) *Renan*, l'Unitarisme aux États-Unis. (*Revue des Deux Mondes*, 1854, t. IV, pag. 1005.)

ligion aussi est du domaine des rêves. L'humanité ne croit plus à la transcendance ; elle place ces rêveries parmi les erreurs transitoires que l'imperfection humaine a mêlées aux grandes vérités que Jésus a enseignées sur Dieu, et sur la mission de l'homme. Ce sont ces vérités qu'il faut dégager du passé, non par un travail d'antiquaire, ni par la poésie, mais par la conscience. C'est dire que la religion de l'avenir doit être puisée dans les entrailles de l'humanité. Ce qui n'empêche pas qu'elle ne se rattache au Christ, à celui qui nous a révélé notre Père, et qui nous a appris que nous devions nous aimer comme Dieu nous aime.

§ 5. L'Angleterre

I

Les États-Unis procèdent de l'Angleterre, comme l'avenir procède du présent. En émigrant, les puritains ont laissé à la mère patrie ses fictions monarchiques, et ils ont organisé le régime de la démocratie. De même les unitairiens et les mille sectes qui pullulent dans le Nouveau Monde ont brisé les chaînes de l'Église officielle, pour aboutir toutes, un peu plus tôt, un peu plus tard, au christianisme rationnel de Parker. L'Angleterre est restée en apparence le siége de l'orthodoxie. Mais les apparences trompent. L'Angleterre est un pays de tradition ; l'autorité des précédents y est toute puissante, néanmoins le progrès s'accomplit. Comment les Anglais concilient-ils ce qui paraît inconciliable ? Ils font comme faisaient les jurisconsultes romains. Grâce à leurs travaux, le droit parvint à une perfection que la science moderne envie à l'antiquité ; toutefois ce droit si parfait était censé le développement des Douze Tables. Ceux qui ont étudié le droit savent tout ce qu'il fallut de finesse et de subtilité, pour développer l'esprit, en maintenant la lettre. Tout n'est pas perfection dans ce procédé ; la subtilité touche à la chicane, et la finesse est proche parente de l'hypocrisie légale. Eh bien, les Anglais font de même, en politique et en religion.

On connaît le respect des Anglais pour la royauté ; c'est le peuple loyal par excellence. En réalité, le pouvoir royal n'est

qu'une fiction, c'est un mécanisme que la majorité parlementaire fait mouvoir à son gré. Le parlement est tout-puissant en Angleterre; il modifie la constitution, il fait et défait les religions. Au seizième siècle, il formula la foi protestante en XXXIX articles. Qui ne croirait que c'est là une barrière insurmontable pour le progrès religieux, au moins jusqu'à ce qu'il plaise au parlement de les abroger? Les deux premiers articles de cette profession de foi reproduisent le dogme de Nicée, fondement du christianisme traditionnel. L'article VIII prescrit de recevoir en entier et de croire les trois symboles. Parmi ces symboles se trouve celui d'Athanase, lequel est si explicite qu'il semble fermer la porte à toute tentative de dissidence. On y lit que la croyance à la Trinité et à l'Incarnation, telle qu'elle y est définie minutieusement, est nécessaire à quiconque veut être sauvé; et pour que personne ne l'ignore, cette affirmation est répétée jusqu'à trois fois. Ce formulaire n'est pas seulement une condition de salut; le statut de la reine Élisabeth l'impose à tous ceux qui veulent être gradués en théologie, c'est à dire à tous ceux qui aspirent à une fonction quelconque dans l'Église. De fait les théologiens de l'Église anglicane souscrivent les XXXIX articles; mais y croient-ils? Notre question est indiscrète : l'histoire répondra pour nous.

Il s'est trouvé des hommes d'une conscience délicate qui refusèrent d'entrer dans l'Église établie, parce qu'ils ne croyaient pas aux XXXIX articles. Nous citerons un des grands génies dont l'humanité s'honore. Milton raconte que le désir de ses parents et sa propre vocation le portaient à devenir ministre, mais la tyrannie qui régnait dans l'Église l'effraya : « Celui, dit-il, qui s'y consacre, est tenu de prêter le serment de croire et d'enseigner les XXXIX article; c'est à dire qu'il se fait esclave, à moins qu'il ne parvienne à oublier sa promesse. » Milton ne put pas se décider à composer avec sa conscience, en violant impudemment un serment : ce sont ses expressions. Il préféra s'abstenir de fonctions qu'il fallait acheter par la servitude et inaugurer par le parjure (1). Milton était unitairien, partant hérétique, et l'on sait que les vertus des hérétiques sont encore pires que celles des païens. Les orthodoxes comprenaient bien mieux le devoir de l'honnêteté; ils imagi-

(1) *Milton*, Church government.

nèrent mille artifices pour éluder les termes de la profession qu'ils étaient obligés de souscrire, et cela afin de jouir des riches bénéfices de l'Église anglicane. Voici une de ces ruses de procureur. Le VIe article défend de rien exiger en dehors de l'Écriture sainte, puisqu'elle contient tout ce qui est nécessaire au salut. Or, si les orthodoxes trouvent tout dans les livres sacrés, même ce qui n'y est point, les théologiens libres penseurs, par contre n'y voient pas ce qui y est dit en termes clairs et formels. Il y a donc moyen de soutenir que l'article VI restreint, disons mieux, qu'il annule tous les autres. Excellente excuse pour signer une profession de foi, qui oblige sans obliger! C'est ce qu'un écrivain français appelle « un moyen décent de n'être pas sincère (1). » Nous qui ne sommes point tenus à la politesse française, nous appellerons hypocrisie ce qui est hypocrisie. Dans cette voie glissante, il n'y a que le premier pas qui coûte. Le serment ne fut plus considéré que comme une formalité un peu gênante, car il fallait toujours user de certains artifices de langage dans la prédication et dans l'enseignement. Mais on se fait à tout. A la fin du dix-huitième siècle, un ministre unitairien dit ce qu'avaient déjà dit les libres penseurs à la fin du dix-septième, que les croyances formulées par les XXXIX articles n'étaient plus celles de l'Église anglicane; ce qui n'empêchait pas les clercs d'en jurer l'observation, et de maintenir le rituel qui en est tout imprégné (2). Il est avec le ciel des accommodements. De nos jours on a fait un pas de plus; il y a dans le sein de l'Église anglicane des ministres qui sont disciples de Strauss et de Feuerbach plutôt que du Christ, et ils ne laissent point de signer une profession de foi calviniste (3).

Nous avouons que ces transactions avec la conscience ne sont point de notre goût. Rien ne nous répugne autant que l'hypocrisie. Cette lèpre des sociétés modernes est devenue une maladie chronique en Angleterre. Il n'y a point de rénovation religieuse possible, aussi longtemps que les hommes n'auront point le courage de dire tout haut ce qu'ils pensent et de conformer leur vie à leurs

(1) *Remusat*, les Controverses religieuses en Angleterre. (*Revue des Deux Mondes*, 1856, t. V, pag. 499.)

(2) *Priestley*, History of the corruption of the christianity, t. I, pag. 526.

(3) *Remusat*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1856, t. V, pag. 501.

convictions. Toutefois chez les Anglais l'hypocrisie légale a un côté moins répugnant. Ils ont au plus haut degré le respect de la loi, ils ne touchent à une institution que lorsqu'il est impossible de la maintenir. C'est en apparence l'immobilité. Tel est, en effet, l'écueil de cette tendance de l'esprit national. Il n'y a qu'un moyen de concilier le progrès avec le respect du passé, avec le culte de la lettre, c'est d'interpréter les textes de manière à les mettre en harmonie avec les idées et les sentiments, à mesure qu'ils éprouvent un changement. C'est ce qui se fait dans l'ordre religieux comme dans l'ordre politique. De là dans le sein de l'Église établie, un mouvement de réforme qui contraste singulièrement avec l'état légal des croyances religieuses.

Nous avons dit, dans le cours de ces *Études*, que l'excès des croyances calvinistes, et l'horreur qu'elles inspirent, provoquèrent une vive réaction. « Élargissez le ciel ! » Ce cri d'un philosophe français retentit dès le dix-septième siècle dans l'Église d'Angleterre (1). Légalement elle est aujourd'hui ce qu'elle était du temps de la reine Élisabeth ; mais si l'on compare les sentiments et les idées des deux époques, on voit qu'une immense révolution s'est accomplie. Nous citerons comme exemple, non, les incrédules ni les avancés, mais un orthodoxe, Arnold, dont le nom jouit d'une grande autorité chez les Anglais. Arnold est un vrai chrétien, mais son christianisme est celui des libéraux bien plus que celui de l'orthodoxie. Il ne conçoit point la vertu sans Dieu, ni Dieu sans Jésus-Christ. Mais tout en croyant au Christ, tout en faisant de la foi au Christ, la règle de sa vie, il ne s'enchaîne point à des formes ni à des mots. Précisément parce que la religion est pour lui la vie, il veut qu'elle soit le principe, l'appui de nos sentiments et de nos actions, il veut qu'elle s'unisse aux intérêts et au mouvement de la société, qu'elle pénètre même dans la politique. Ici se découvre l'abîme qui sépare le christianisme libéral d'Arnold, de l'étroite orthodoxie qui règne sur le continent. Celle-ci intervient aussi dans la politique, mais c'est pour maudire la liberté. Arnold, au contraire, demande que la religion consacre et sacrifie les principes qui régissent la vie sociale. C'est toujours la tendance que nous avons constatée chez tous les protestants, c'est l'aspiration

(1) Voyez mon *Etude sur les guerres de religion*.

à une religion de ce monde. Si, dit Arnold, le Christ est descendu sur la terre pour montrer aux hommes le royaume du ciel, c'est aux hommes à lui rendre dès à présent le royaume de ce monde (1).

Nous trouvons encore chez Arnold une autre inspiration du christianisme libéral. Bien qu'orthodoxe, il attache une médiocre importance aux formules écrites. Il ne croit point que la théologie fasse le chrétien. Cela prouve qu'il n'est plus croyant à la façon des vieux orthodoxes. Ceux-ci étaient très convaincus qu'eux seuls possédaient la vérité, et que hors de leur Église il n'y avait pas de salut. Arnold dit en parlant des dissidents : « Ils ne sont pas tout entiers dans l'erreur, et nous n'avons pas toute la vérité. » C'est miner l'orthodoxie dans sa base. Il y a un autre fondement de l'Église officielle pour lequel Arnold n'a pas le respect superstitieux que les hommes de sa race et de sa croyance affectent pour le passé. La tradition n'est pas pour lui la première des autorités. Jésus-Christ vit toujours, son action n'est point interrompue. Le christianisme n'est donc pas une langue morte, une espèce d'archéologie ; il faut que la religion soit dans une certaine harmonie avec les sentiments et les idées de chaque époque. N'est-ce pas dire, comme les rationalistes de Suisse, que Dieu est le Dieu des vivants et non des morts? Arnold conclut que la manière de concevoir la religion, de la pratiquer, dépend de l'esprit du temps. D'où suit que la religion, de même que toute manifestation de la vie, suit les progrès de la civilisation ; car la civilisation aussi est de Dieu (2). Les libres penseurs ne parlent pas autrement.

II

Arnold n'est pas le seul anglican qui se rapproche du libéralisme chrétien, dont nous cherchons des traces. Il y en a dont les opinions sont beaucoup plus décidées. Nous laissons de côté les incrédules et les sectateurs du panthéisme allemand ; s'ils se disent chrétiens, ils ont tort, car comment peuvent-ils invoquer

(1) *Remusat*, les Controverses religieuses en Angleterre. (*Revue des Deux Mondes* 1856, t. V, pag. 518.)

(2) *Revue des Deux Mondes*, 1865, t. V, pag. 523 et suiv.

leur Père céleste, ceux qui croient que Dieu est sans personnalité aucune, sans conscience de lui-même? comment peuvent-ils parler de morale religieuse, ceux qui n'admettent pas l'immortalité de l'individu? Nous demandons s'il n'y a point dans l'Église anglicane des chrétiens libéraux.

On sait le bruit et le scandale que firent les *Essais et les Revues*, recueil de morceaux détachés de théologie et d'histoire religieuse, publiés par des dignitaires de l'Église établie. C'est bien le libéralisme chrétien qui y règne, avec sa grandeur et sa faiblesse. La *Revue de Westminster*, organe des radicaux, dit que le christianisme des *essayistes* est en opposition directe avec la foi populaire, que ce n'est rien moins qu'une nouvelle religion (1). Que telle soit la tendance de tous ceux que l'on appelle libéraux, ou avancés, cela est incontestable, mais ils se gardent de l'exprimer ouvertement, en Angleterre moins que partout ailleurs. Rien de plus faible, de plus indécis, en apparence, que les *Essais et les Revues*. Quelle est cette religion morale que les conservateurs poursuivent de leurs malédictions et à laquelle les radicaux applaudissent? C'est un christianisme sans miracle, une religion morale. Eh bien, il y a dans le volume des *Essais*, une étude sur les *preuves du christianisme*. L'auteur, évidemment, ne croit pas aux miracles; il réfute certains arguments employés pour en prouver la réalité; mais il se borne à cela; il n'aborde pas le fond du débat, il ne demande pas si le surnaturel est possible, il ne dit pas s'il y croit, il laisse au lecteur le soin de conclure. On sent, en lisant cet *Essai*, que l'on a affaire à un homme qui porte les chaînes d'une profession de foi; sa conscience se révolte, elle proteste, mais elle n'ose pas rompre ses fers. La pensée est libre, l'expression ne l'est point.

Les *essayistes* eurent beau s'envelopper de réticences, les sentinelles de la foi sont vigilantes; elles dénoncèrent les nouveaux hérétiques. A la demande de plusieurs membres éminents de l'Église anglicane, un procès fut intenté devant le tribunal ecclésiastique, dit des *Arches*, contre deux des *essayistes*, pour avoir publié des opinions contraires à la foi. Ils avaient affirmé, entre autres erreurs, que la Bible n'est que l'expression de la raison hu-

(1) *Wesminster review*, n° XXXVI.

maine, dans le domaine religieux, livre respectacle, mais qui doit être interprété par la libre raison. Ils avaient encore nié l'éternité des peines de l'enfer (1). Il se trouve bien d'autres hérésies dans les *Essais*, mais plus ou moins voilées. On choisit celles-ci comme base de la poursuite. Le docteur Lushington, juge des *Arches*, déclara les prévenus coupables sur l'inspiration de l'Écriture et sur l'éternité des peines; ils furent condamnés à la suspense pendant un an, et aux dépens. Ils devaient être réprimandés et avertis de ne plus offenser à l'avenir la foi reçue. Les *essayistes* avaient de puissantes sympathies dans le clergé et dans le monde laïque ; ils en appelèrent devant le conseil privé de la reine. C'est une juridiction moitié laïque, moitié ecclésiastique, composée des archevêques de Cantorbéry et d'York, de l'évêque de Londres, et de trois lords, sous la présidence du chancelier d'Angleterre. La sentence du tribunal des Arches fut réformée, et les accusateurs condamnés aux frais. Grand fut le scandale de cet acquittement, plus grand encore que n'avait été le scandale des *Essais*. Il vaut la peine de s'y arrêter, car le fait marquera dans l'histoire du christianisme.

Sur le chef de l'inspiration, l'arrêt du conseil privé déclare que toutes les parties de la Bible ne sont pas inspirées, que le dogme de l'inspiration totale de l'Écriture sainte est étranger aux articles de la foi anglicane et aux formulaires. Rien de plus curieux que les *considérants* : c'est la subtilité du droit transportée dans le domaine de la théologie et tournée contre la religion traditionnelle. Le statut d'Élisabeth déclare que l'Écriture sainte contient toutes les choses nécessaires au salut et que les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont canoniques. Mais entre cette déclaration et le dogme de l'inspiration la différence est grande. La Bible contient tout ce qui est nécessaire au salut, cela ne peut pas être contesté d'après les XXXIX articles, mais il est possible qu'elle contienne d'autres enseignements qui ne le sont pas et qui n'ont pas le même caractère de vérité divine. La Bible peut bien être appelée *sainte*, et renfermer la *parole de Dieu*, sans que toutes ses propositions émanent également d'une source divine. Après tout

(1) *Meignan* (l'abbé), la Crise protestante. (Le *Correspondant*, revue mensuelle, 1866, t. LXI, pag. 655.)

les auteurs des XXXIX articles n'ont appliqué nulle part l'idée d'inspiration à la Bible ; ils n'ont défini ni la nature, ni les limites, de la théopneustie. Leur réserve nous avertit de ne point supposer dans le symbole de la foi anglicane une doctrine qui n'y est pas. Les XXXIX articles ne consacrent que ce qu'ils expriment formellement et expressément.

Argumentation de légiste que le lord chancelier se serait bien gardé de faire, s'il avait vécu sous le règne d'Élisabeth. Mais légalement parlant, elle est excellente. Quant à l'éternelle punition des réprouvés, elle n'est pas davantage formulée dans les XXXIX articles. L'espérance de ceux qui disent que la peine des méchants ne sera pas éternelle, ne contredit en rien le symbole des apôtres, ni le symbole de Nicée, ni les paroles de l'absolution. Il peut être plus pieux d'imaginer Dieu moins sévère que ne le représente la sainte Écriture. En tout cas, on est libre d'avoir une opinion particulière sur cette mystérieuse question. Un abbé français remarque que Jésus est bien formel quand il met ces paroles dans la bouche de son Père : *Allez, maudits, au feu éternel*. Le Christ dit encore que l'état d'impénitence finale est irrévocablement fixé par la mort, que l'homme demeure éternellement dans les dispositions où la mort le surprend, que l'épreuve une fois finie ne recommence plus (1). Ces critiques montrent quelle est la portée du jugement : il inaugure en réalité une autre religion. Le christianisme traditionnel est une religion de l'autre monde, le monde actuel n'étant qu'une épreuve. Or voici que l'épreuve continue dans la vie future ; c'est dire que la vie future est identique avec la vie présente ; c'est, en d'autres mots, la croyance d'une vie infinie et progressive.

Quelle est la signification de l'arrêt rendu par le conseil privé? Amis et ennemis sont d'accord pour dire qu'il renverse les fondements du christianisme traditionnel. Il est vrai que l'inspiration partielle n'est pas niée. Mais qu'est-ce que l'inspiration partielle? L'histoire répond que c'est le commencement de la fin. Chez les protestants la religion se confond avec la Bible ; l'autorité de l'Écriture prend la place de l'Église. Or, qu'est-ce qu'une autorité que l'on peut discuter? Et, d'après l'arrêt du conseil privé, on

(1) *Meignan* (l'abbé), dans le *Correspondant*, t. LXI, pag. 656 et suiv.

pourra tout discuter. Qui fixera les limites où la raison devra s'arrêter? Qui dira ce qui est inspiré et ce qui ne l'est pas? L'inspiration donne une autorité divine à l'Écriture; mais pour cela, il faut qu'elle soit totale; si elle n'est que partielle, c'est la raison qui sera juge, c'est à dire souveraine. Il n'y a plus de révélation. La raison pourra réviser tous les dogmes chrétiens, et les déserter; elle ne fera que suivre l'exemple du conseil privé. L'Écriture dit que les peines de l'enfer sont éternelles; cela ne convient pas à la raison, il lui plaît d'être plus indulgente, plus pieuse que l'Écriture; elle dira que l'Écriture n'est pas inspirée, quand elle parle de l'éternité des peines, et quand elle aura prononcé, tout sera dit. Que devient la révélation divine, dans cet ordre d'idées? On maintient le mot, parce qu'il se trouve dans les textes; mais, ce n'est plus qu'un mot.

Tous ceux qui conservent une goutte de sang orthodoxe dans les veines, protestèrent contre l'arrêt du conseil privé. Le docteur Pusey tendit la main aux méthodistes. « Il y a longtemps, dit-il, que j'ai prévu que les attaques de l'incrédulité réuniraient tous ceux qui aiment le Christ, notre rédempteur et notre Dieu, et qui voient dans la Bible la parole du Saint-Esprit. La déplorable sentence qui met en péril le salut des âmes, oblige les laïques et le clergé à faire cause commune dans le but de la combattre. Si nous ne voulons pas être complices de la perte des âmes, pour lesquelles Notre-Seigneur est mort, nous devons repousser le jugement du conseil privé. » Les journaux orthodoxes, de toutes les sectes, sont unanimes dans leur réprobation. C'est un vrai cri de détresse. On sait que l'Église anglicane a la prétention d'être plus catholique que Rome. Que devient cette superbe prétention? Comment peut-elle se dire l'organe de l'antiquité catholique, alors qu'elle répudie l'inspiration de l'Écriture et l'éternité des peines (1)?

Ces alarmes ne sont que trop justifiées par les cris de joie qui retentissent en dehors de l'Église chrétienne. Écoutons un organe du mosaïsme; c'est le triomphe poussé jusqu'à l'insulte. « Quel est l'effet le plus clair du solennel débat qui a eu lieu devant la cour suprême d'Angleterre? C'est que les théologiens anglicans s'en-

(1) Voyez les témoignages dans le *Correspondant*, t. LXI, pag. 660, 661.

rôlent sous le drapeau de M. Renan. Ils pensent comme nous qu'il est impossible d'appliquer les prophéties messianiques au Christ ; ils pensent, avec un des *essayistes*, qu'il n'y a pas un seul passage de l'Ancien Testament qu'un homme instruit puisse rapporter à Jésus. Désormais les juifs anglais sont dispensés de la tâche ingrate de discuter les interprétations chrétiennes. Les Grecs disputeront avec les Grecs. » Que si les juifs ont gain de cause sur ce point important, ils ont le droit de prétendre qu'ils ont raison sur d'autres points encore sur lesquels la synagogue discute avec l'Église (1). C'est dire que les juifs ne sont pas déicides, et que le Christ n'est pas Dieu. Telle est la conséquence extrême du jugement rendu par le conseil privé. Les miracles et les prophéties sont fondement, dit Pascal. Avec les fondements, tout l'édifice s'écroule. Plus de divinité du Christ, plus de révélation surnaturelle.

Nous ne sommes pas au bout du scandale, Les deux archevêques de Cantorbéry et d'York se séparèrent de leurs collègues du conseil privé ; l'évêque de Londres mit sa signature au bas d'une sentence qui démolit l'Église. Nous pouvons hardiment le compter parmi les libéraux ; non qu'il soit incrédule ou hérétique, mais il n'attache pas une grande importance au dogme. A son avis, la religion est indépendante des difficiles problèmes que l'on agite à l'école, car elle consiste essentiellement dans la *vie religieuse*. Or, la vie religieuse est l'affaire de chaque individu : « Nous sommes protestants, dit l'évêque, et nous avons été habitués à attacher un grand prix au *droit et au devoir du jugement individuel*. C'est en exerçant ce droit, en accomplissant ce devoir, que nos ancêtres ont délivré leurs âmes et les nôtres des erreurs longtemps respectées de l'Église romaine. Devons-nous aujourd'hui abjurer ces grands principes qui, au seizième siècle, ont rouvert la porte si longtemps fermée de la vérité (2) ? » Qu'est-ce que ce jugement individuel ? ne serait-ce point la raison ? Et si la raison nous guide dans l'œuvre de notre salut, qu'avons-nous besoin d'une révélation miraculeuse ? Au seizième siècle, la raison a commencé à s'émanciper du joug de l'Église ; au dix-neuvième, elle continue

(1) *Jewish chronicle*, du 19 février 1864.
(2) Le *Correspondant*, 1863, t. LVIII, pag. 778 et suiv,

ce travail d'affranchissement. L'évêque de Londres et le conseil privé ont une part dans cette grande œuvre.

L'évêque de Londres, cela va sans dire, n'est pas le seul membre de l'Église qui partage les sentiments du protestantisme libéral. Constatons d'abord que les *essayistes* appartiennent tous à l'Église établie. Le docteur Temple, dont le travail sert d'introduction au livre qui a produit une si vive agitation, est le chapelain ordinaire de la reine, et maître en chef de l'école royale de Rugby. Un autre *essayiste* est vice-président d'un collége où le clergé welche est préparé au ministère sacré. Wilson appartient à l'université d'Oxford; trois des accusés ont été régents dans cette très orthodoxe université. Quand on porta plainte contre le sept auteurs des *Essais*, ceux-ci répondirent qu'ils n'avaient fait que répandre par la voie de l'impression des idées et des opinions que depuis longtemps ils enseignaient dans leur chaire de professeur (1). Voilà un fait grave. Le christianisme rationnel professé dans les *Essais* n'est donc pas la croyance isolée de sept écrivains; il s'enseigne et se prêche dans le sein même de l'Église officielle; le camp de l'orthodoxie est envahi par le rationalisme. Une révolution religieuse se prépare; elle est déjà en grande partie consommée. L'audace de ceux qui pensent librement n'a fait que croître; ils ont vu qu'ils pouvaient compter sur de nombreuses sympathies. Dans leurs *Essais*, les auteurs avaient gardé de grands ménagements; ils discutaient les miracles, ils ne les niaient point. Depuis la publication des *Essais*, Wilson a fait un pas de plus; il a écrit un traité sur l'inspiration, où il rejette tout le surnaturel. C'est en quelque sorte la marque du protestantisme libéral. L'évêque d'Oxford a crié au panthéisme et à l'athéisme (2). Vaines clameurs! On sait qu'aux yeux des évêques, on est panthéiste et athée, quand on ne croit point que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, incarné dans le sein de la très sainte Vierge.

L'agitation que les orthodoxes provoquèrent après l'arrêt du conseil privé, tourna contre l'orthodoxie. Dix mille ministres protestèrent qu'ils entendaient maintenir le dogme de l'inspiration et

(1) *Meignan* (l'abbé), le Rationalisme en Angleterre. (*Le Correspondant*, 1851, t. LIII, pag. 535-555.)

(2) *Quarterley review*, t. CXV, pag. 547.

la croyance de l'éternité des peines. Voilà, en apparence, un triomphe éclatant. Mais si l'on demandait aux dix mille signataires ce qu'ils entendent par inspiration? Tout est-il inspiré, même les fautes de langue? même les erreurs de géographie, d'histoire, de physique et d'astronomie? même le vol des vases sacrés? même l'ânesse qui parle? Si, la main sur la conscience, les dix mille devaient définir ce qu'ils entendent par inspiration, on aurait dix mille avis différents. Il y a plus. Le clergé compte vingt-quatre mille membres. Donc c'est la minorité qui a protesté. Et qui sont ces protestants? Par eux-mêmes, les chiffres ne prouvent rien. Il faut voir quelle est la valeur des signatures. Une revue anglaise, qui n'est pas l'organe des libres penseurs, qui affecte, au contraire, une certaine orthodoxie, la *Revue d'Édimbourg*, s'est amusée à décomposer les dix mille. Et qu'a-t-elle trouvé? Un nombre décimal, dont la seconde partie prolongée à l'infini ne représente pas encore une unité. Un tiers seulement du clergé de Londres a signé la protestation, la masse des signataires appartiennent aux campagnes; c'est donc l'inintelligence, jointe à la dépendanc qui a protesté. Neuf seulement des professeurs d'Oxford ont signé. Ainsi l'université orthodoxe par excellence n'a point osé se prononcer pour l'inspiration et pour l'éternité des peines! L'Angleterre compte trente doyens, la première dignité après l'épiscopat; huit ont protesté; il y en a donc vingt-deux qui ne croient plus à l'enfer ni à la Bible, qui du moins ne veulent pas que ces dogmes soient imposés à la conscience des prêtres! Enfin sur vingt-huit évêques, quatre seulement se sont joints à leurs archevêques (1)! Décidément l'orthodoxie s'en va, bientôt elle formera un vrai paganisme, une religion de curés de village. Il valait bien la peine de remuer ciel et terre, pour aboutir à un pareil triomphe!

Pour qui l'opinion publique a-t-elle pris parti? Voilà une puissance plus grande que tous les clergés du monde. Le journal de la librairie anglaise constate qu'en l'année 1862, on a vendu vingt mille exemplaires des *Essais et Revues;* tandis que le livre publié par l'archevêque d'York, sous le titre d'*Aides de la foi*, n'a trouvé que sept mille acheteurs; cependant l'archevêque avait pour lui une

(1) *Edinburgh review*, july, 1864, t. CXX, pag. 281 et suiv.

grande partie de la haute aristocratie, la plus riche, la plus influente du monde. Voici un autre fait qui a encore plus d'importance : les meilleures feuilles hebdomadaires de Londres, les plus répandues, sont dévouées aux principes du protestantisme libéral. L'Église officielle n'a plus pour elle que quelques hauts dignitaires, et la tourbe ignorante des campagnes. Il en est de même de l'orthodoxie catholique. La vieille religion meurt, elle est déjà morte. Fera-t-elle place à une religion nouvelle? ou la religion elle-même est-elle destinée à mourir?

LIVRE III

LA RELIGION DE L'AVENIR

CHAPITRE PREMIER

NÉCESSITÉ D'UNE RÉNOVATION RELIGIEUSE

---

§ 1. Préjugés philosophiques contre la religion

I

Amis et ennemis reconnaissent que le christianisme traditionnel est en dissolution. Les catholiques disent que le protestantisme est en pleine décadence, qu'il s'en va ; les protestants eux-mêmes sont à la recherche de moyens propres à ranimer la vie religieuse dans le sein des Églises réformées. Cette même indifférence et une plus grande incrédulité encore règnent dans les sociétés catholiques. A mesure que les hommes s'élèvent à la pensée libre, ils se détachent du christianisme dogmatique. Quant aux classes qui ne pensent point, elles conservent des habitudes religieuses, mais la foi a disparu. Faut-il rappeler la révolution de 48 ? Est-ce que les milliers d'ouvriers qui versèrent leur sang pour le socialisme étaient chrétiens ? L'abîme entr'ouvert sous ses pas a fait peur au vieux monde ; il s'est remis à adorer le Christ qu'il avait oublié. Mais la réaction catholique aussi bien que protestante, n'est qu'un mouvement de surface. Si les temples se remplissent, les cœurs restent vides.

L'absence de croyances religieuses coïncide avec un accroissement de la richesse publique qui ne s'était jamais vu. De là un

inévitable matérialisme. Ce ne sont pas seulement les papes, les évêques et les pasteurs qui s'en plaignent dans leurs monotones lamentations ; tous ceux qui croient à l'âme jettent un cri d'alarme. « La civilisation, dit Chateaubriand, est montée à son plus haut point, mais civilisation matérielle, inféconde, qui ne peut rien produire, car on ne saurait donner la vie que par la morale ; on n'arrive à la création des peuples que par les routes du ciel. Les chemins de fer nous conduiront seulement avec plus de rapidité à l'abîme (1). » Nous ne demanderons pas si la destinée de l'humanité est de vivre d'une vie toute matérielle, ce serait calomnier l'espèce humaine. Un grossier matérialisme n'est pas fait pour des êtres qui possèdent des facultés intellectuelles et morales. L'humanité douée d'une perfectibilité infinie, ne se laissera jamais parquer sur cette terre, et emprisonner dans cette vie ; elle croira toujours à un développement au delà de la tombe. C'est dire qu'elle aura toujours une religion.

Il y a cependant des penseurs, esprits distingués qui contestent cette vérité. On prétend, dit M. Vacherot, que la religion, étant un fait permanent dans l'histoire, doit répondre à un besoin indestructible, à un sentiment éternel. Il n'en est rien. Le philosophe français soutient que les religions sont des œuvres de l'enfance de l'esprit humain. L'homme enfant, peuple ou individu, ne croit pas à la parole humaine, quand elle sort de la bouche de ses sages ; il lui faut une autre origine, il la cherche au ciel, une autre autorité il la trouve dans une révélation surnaturelle. L'imagination et l'enthousiasme se prêtent merveilleusement à cette nécessité. Telle est l'illusion, que l'homme qui parle aussi bien que celui qui écoute, croit sincèrement à l'inspiration d'un *esprit* supérieur, à l'apparition de personnages *divins* qui révèlent la vérité divine. Ainsi se sont formées et établies toutes les religions, depuis le grossier fétichisme du sauvage, jusqu'au christianisme, le plus métaphysique, le plus profond, le plus parfait, le dernier des systèmes religieux.

C'est dire que la religion que l'on prétend éternelle, n'est qu'une erreur passagère. Oui, si la révélation miraculeuse est de l'essence de la religion, il faut dire que le christianisme est la der-

(1) *Chateaubriand*, Mémoires d'outre-tombe.

nière des religions, et que la religion s'en va, comme s'en vont les rêves de l'enfance. Mais n'y a-t-il pas un christianisme, le seul vrai, le seul authentique, qui répudie le surnaturel et les miracles? N'y a-t-il pas un christianisme qui s'appelle protestant? Et dans le sein de ce christianisme n'y a-t-il pas une école, mieux que cela, des sociétés religieuses qui rejettent hautement le miracle, et le surnaturel? qui disent que le christianisme n'est qu'une morale et que ce christianisme sans dogme, sans révélation miraculeuse, est celui de Jésus-Christ? Le philosophe français que nous combattons verse dans une malheureuse confusion que l'on remarque en France et dans tous les pays catholiques : élevés dans la croyance que le catholicisme est la vraie religion, la seule religion, les libres penseurs restent convaincus qu'il n'y a d'autre religion chrétienne que le catholicisme, et ils reportent sur le vrai christianisme l'antipathie que leur inspire une fausse copie du christianisme de Jésus (1). S'il y a une religion qui est pratiquée, et qui a la prétention d'être le vrai christianisme, si cette religion rejette le miracle et le surnaturel, il n'est pas vrai de dire que la révélation miraculeuse soit de l'essence de la religion, il n'est pas vrai de dire que la révélation étant une erreur de l'esprit humain dans son enfance, la religion aussi n'est qu'une illusion de l'enfance de l'humanité.

M. Vacherot insiste et dit que les religions répondent, non à un sentiment éternel, mais à un état transitoire de l'humanité. « Il y a longtemps que les sages l'ont dit, sans bien comprendre toute la portée de leurs paroles : *Les religions sont les nourrices et les institutrices du genre humain*. Elles prennent l'homme au berceau et le conduisent à l'âge viril. Là finit ou du moins devrait finir leur rôle. En sortant de leurs mains, l'homme entre dans l'empire de la science et de la liberté. Il ne lui faut plus d'autre tutelle que sa raison, d'autre guide que sa conscience, d'autre autorité que l'évidence elle-même. Il n'a plus besoin de croire puisqu'il peut voir; la science vaut mieux que la foi. Malheureusement l'enfance des peuples et des individus est longue; pour certains, elle dure toute la vie. Outre les *idiots* et les *faibles d'esprit*, il y a des *natures d'élite* chez lesquelles le sentiment et l'imagination dominent au

(1) *Réville* dans le *Disciple de Jésus-Christ*, 1863 pag. 165, dit que cette confusion règne en France. Elle règne dans tous les pays catholiques.

point de ne pas laisser la virile pensée se faire jour. D'ailleurs les religions qui croient à leur éternité, prolongent cette enfance, autant qu'elles peuvent, afin de faire durer leur domination. Elles élèvent l'homme comme s'il ne devait jamais devenir majeur, et de manière à ce qu'il ait toujours besoin de leur tutelle. Mais elles ont beau faire; l'esprit humain, individu ou société, s'éveille tôt ou tard à la raison, à la science, à la liberté. Il vient un jour où il comprend son droit, sa dignité, sa vraie destinée; il prend ce qu'on lui refuse, il arrache ce qu'on lui retient (1). »

M. Vacherot ajoute que l'esprit humain oublie trop peut-être, dans la colère de la lutte, et après les souffrances d'un long esclavage, le respect qu'il doit à celle qui l'a bercé, qui l'a porté, qui l'a nourri de son lait, qui a soutenu et guidé ses premiers pas. Mais à qui la faute, s'écrie-t-il, s'il trouve un *tyran* dans la bienfaisante institutrice, une *marâtre* dans la tendre nourrice des premiers jours! Est-ce que M. Vacherot ne serait pas lui-même un de ces esclaves révoltés? Il a mille fois raison de répudier une tutelle religieuse qui n'est plus que tyrannie. Mais quel est le tyran? L'Église catholique. Ceux qui ont porté les chaînes que leur avait mises cette bonne mère, ont raison de les briser, et on leur pardonne volontiers quand ils manquent d'indulgence pour celle qui les a tyrannisés sous le masque de la charité. Mais leur injustice n'est plus excusable quand ils confondent dans une même malédiction la religion qui opprime la raison, et la religion qui arbore le drapeau de la libre pensée. Que M. Vacherot aille en Suisse et en Hollande, qu'il assiste au sermon d'un pasteur libéral à Paris ou à Strasbourg, il entendra des hommes qui parlent au nom du Christ, flétrir toute espèce de domination sur les âmes; il entendra proclamer cette grande vérité, que sans la liberté de l'esprit il n'y a aucune liberté possible; il entendra dire que l'homme est majeur, et qu'il n'a plus besoin de tutelle. Il y a donc religion et religion, il y a christianisme et christianisme. S'il y a un christianisme qui enchaîne les âmes, il y a un christianisme qui les affranchit. Pourquoi les philosophes ne donneraient-ils pas la main aux hommes qui poursuivent le même but que la philosophie?

(1) *Vacherot*, la Métaphysique et la Science, t. I, pag. 150-152. Depuis que ces pages sont écrites, M. Vacherot a développé les mêmes idées dans un ouvrage spécial, intitulé *la Religion*.

La science vaut mieux que la foi, dit M. Vacherot. Oui, quand la foi, au lieu d'aider au développement intellectuel et moral, l'entrave et l'enchaîne. Telle est la foi catholique; elle implique une révélation surnaturelle, que la raison doit accepter sans la comprendre, à laquelle la conscience doit se soumettre en aveugle; elle implique la domination d'une Église, dépositaire et organe de la vérité absolue. Mais n'y a-t-il pas une autre foi? Quand M. Vacherot oppose la foi à la science, il parle, sans s'en douter, en catholique. Il y a une autre foi qui s'inspire de la science, et qui trouve dans chaque progrès de la science, une nouvelle raison de glorifier Dieu et d'exalter l'homme. La science aurait-elle quelque raison de repousser cette foi? Ou prétendrait-elle la remplacer? M. Vacherot cite les sages. Il y a un sage qui a dit que la religion est l'éducation du genre humain. Lessing serait-il d'avis que la religion ne doit élever l'humanité que dans son enfance, et que parvenu à l'âge mûr, l'homme peut se passer de son institutrice? Ce serait dire que l'éducation s'arrête à vingt et un ans, tandis que notre vie entière est une éducation progressive, puisque notre vie entière a pour mission le développement de nos facultés intellectuelles et morales. Ou Lessing penserait-il que pendant l'enfance, on doit élever l'homme avec des fables et des erreurs, sauf à remplacer ces rêveries par la science, quand l'homme arrive à l'âge de raison? C'est bien là la pensée de M. Vacherot. Au nom de la conscience, nous protestons de toutes nos forces contre cette dégradante conception de l'éducation et de la religion. On ne nourrit pas plus l'enfance de poison que l'âge mûr, et le meilleur moyen de vicier la raison c'est de l'empoisonner dans le berceau de l'enfant. Commencer par aveugler l'esprit humain pour lui faire voir ensuite la lumière dans tout son éclat, voilà certes un singulier moyen d'élever l'homme à la vérité. Et ce serait ce moyen-là que Dieu aurait choisi, en envoyant à l'humanité les grands personnages que nous appelons révélateurs, Moïse, Zoroastre, le Bouddha, Jésus-Christ, Mahomet!

Les préjugés des philosophes contre la religion ont encore quelque chose de plus avilissant. Il y a des individus, dit-on, il y a des peuples qui restent toujours enfants; ce sont les idiots et les faibles d'esprit. Nous ne prendrons pas cette injure au pied de la lettre. Une chose est certaine, c'est que, malgré tous les pro-

grès imaginables de la civilisation, ce sera toujours le très petit nombre qui pourra se livrer au rude et long travail de la science; en ce sens l'enfance du genre humain sera perpétuelle. Qu'est-ce donc que la science qui vaut mieux que la foi et pour qui est-elle faite? Pour un homme sur mille! Et les neuf cent quatre-vingt-dix-neuf auxquels manque le loisir ou la capacité pour faire des études scientifiques, que deviendront-ils? M. Vacherot dit que la religion chrétienne est morte, qu'elle dure encore dans les habitudes, dans les mœurs, dans les institutions, plutôt qu'elle ne vit dans les consciences; que sauf quelques âmes faibles ou fatiguées, l'esprit moderne va chercher à la source de la science et de la philosophie la lumière et l'inspiration. Il ne parle pas de la foule qui se laisse conduire au temple par l'habitude ou l'imitation. Ainsi l'erreur et la superstition sont le partage des masses, la vérité le lot de quelques privilégiés. Cet état de choses doit-il, peut-il changer? M. Vacherot paraît croire que le christianisme finira par disparaître, comme a disparu le paganisme; il peut traîner longtemps encore un reste d'existence, mais il est frappé au cœur. Soit. Que deviendra alors la *foule*, c'est à dire l'humanité? Elle n'ira plus au temple, ni à l'église, ni à la synagogue. Ira-t-elle à l'école des philosophes? La philosophie et la science prendront-elles la place de la religion? Cela est impossible. Dès lors, il faut dire que ce qui est aujourd'hui sera toujours : la vérité pour quelques privilégiés, l'erreur pour tous les autres. Est-ce là l'avenir que la philosophie conçoit pour le genre humain?

Non, l'humanité qui a le besoin de la vérité, n'est pas destinée à se nourrir éternellement d'erreurs. La religion est une éducation, et par cela même son œuvre est sans fin. Elle présidera à l'éducation de l'âge mûr, comme elle a présidé à l'éducation de l'enfance. Seulement elle se modifie, et elle progresse comme l'esprit humain dont elle est une manifestation. Dans l'enfance des peuples, le surnaturel règne partout, voilà pourquoi il domine aussi dans la religion. Il est vrai que ceux qui parlent au nom de la religion, ont essayé de perpétuer la croyance à une révélation miraculeuse, fondement le plus solide de leur propre autorité. Mais ces prétentions ont soulevé l'humanité contre l'Église dans laquelle elles sont incarnées. Le protestantisme a affranchi les âmes du joug de Rome. Vainement dit-on qu'il a remplacé l'au-

torité vivante de l'Église par l'autorité d'une lettre morte. Ce reproche peut s'adresser aux réformateurs du seizième siècle ; il ne peut plus être fait aux protestants libéraux de France, de Hollande, de Suisse, d'Allemagne ; ceux-ci ne reconnaissent plus d'autre parole de Dieu que celle qui retentit dans la conscience. Voilà une religion que les philosophes auraient tort de récuser, car elle se confond avec la philosophie, avec la philosophie, bien entendu, qui maintient un lien entre la morale et Dieu.

La religion qui s'identifie avec la morale est-elle encore une religion ? Nous avons répondu d'avance à la question ; les faits sont la meilleure réponse. Qu'importe que les religions du passé aient toutes eu la prétention d'être la révélation surnaturelle de la vérité ? Le passé ne peut pas être invoqué contre l'avenir, alors que le passé n'est déjà plus le présent. Nous croyons aussi que les miracles ont fait leur temps, et que l'humanité a déserté pour toujours la croyance au surnaturel. S'il n'y avait pas d'autre religions possibles que celles qui procèdent du surnaturel, l'on devrait dire, avec M. Vacherot que les religions s'en vont. Mais ne peut-on pas croire à Dieu, à l'âme, sans croire à l'incarnation du Bouddha ou du Christ ? Et croire à Dieu et à l'âme, n'est-ce pas l'essence de la religion ? Laissons donc reposer le passé dans sa tombe, contemplons le présent et inspirons-nous de l'avenir. Nous verrons la religion se transformer et prendre des forces nouvelles, loin de périr. Ce qui meurt, c'est la fausse notion de la religion, c'est la croyance au surnaturel dont on a bercé l'enfance de l'humanité, et dont on berce encore les enfants au dix-neuvième siècle. Cette croyance est si peu la religion, qu'elle est plutôt un obstacle à la vraie religion ; preuve ce qui se passe sous nos yeux. Il est très vrai, comme le dit M. Vacherot, que depuis deux siècles, la religion officielle lutte en vain contre l'inévitable décadence qui la conduit à une mort certaine. Mais quelle est la religion qui se meurt et qui est déjà morte ? C'est le christianisme traditionnel, la religion qui a pour fondement, comme dit Pascal, les miracles et les prophéties, la religion qui consiste en mystères et en dogmes auxquels l'esprit humain ne veut plus et ne peut plus croire. De là une désertion croissante, qu'aucune réaction n'arrêtera. C'est seulement quand ces plantes parasites seront arrachées de l'âme humaine, que la religion se développera dans toute

sa vigueur, parce que alors seulement elle sera identique avec la vérité.

Faut-il demander si la conception qui représente la religion comme une erreur de notre enfance et qui en réalité perpétue cette erreur dans l'humanité presque tout entière, est en harmonie avec les sentiments et les idées qui règnent dans nos consciences? Qui donc croit que le genre humain est destiné à se nourrir éternellement d'erreurs et de superstitions, et que la vérité n'est faite que pour un petit nombre de privilégiés? C'est cependant à cela qu'aboutissent les préjugés de certains philosophes contre la religion.

II

C'est ce que M. Renan va nous dire. Il constate d'abord que pour l'immense majorité des hommes, la religion établie est toute la part faite dans la vie au culte de l'idéal. La religion est pour le plus grand nombre ce que la philosophie est pour quelques élus : « L'aliment que la science, l'art, l'exercice élevé de toutes les facultés fournissent à l'homme cultivé, la religion est chargée à elle seule de la donner à l'homme illettré. » Qu'arriverait-il, si cette nourriture intellectuelle faisait défaut? « Supprimer ou affaiblir dans les classes privées des autres moyens d'éducation, ce grand et unique souvenir de noblesse, c'est rabaisser la nature humaine, et lui enlever le signe qui la distingue essentiellement de l'animal. » Voilà la réponse à M. Vacherot, et elle est péremptoire. Mais qu'est-ce que la religion que M. Renan veut laisser au peuple, pour mieux dire, à presque tous les hommes? M. Renan n'est pas catholique, pas même chrétien, il ne croit donc pas que le christianisme soit la vérité absolue; il avoue qu'il y a bien des *scories* mêlées à l'*or pur*. Tranchons le mot, ce sont des erreurs et des superstitions qui constituent la religion des masses; l'aliment que M. Renan demande pour l'humanité serait donc une espèce de poison, comme nous l'avons dit. L'illustre écrivain emploie tout l'art de son style à déguiser ce fait : « La conscience populaire, dit-il, dans sa grande et haute spontanéité, ne s'attachant qu'à l'esprit sanctifie le symbole le plus imparfait; car le peuple n'étant pas théologien, ne prend des dogmes que ce qui est vrai; le souffle

et l'inspiration élevée. » M. Renan conclut que la religion est toujours vraie dans la croyance du peuple.

Voilà ce qu'on peut appeler la poésie de la religion ; malheureusement la fiction est le contre-pied absolu de la réalité. S'il y a un fait évident, c'est que l'*or pur* du christianisme s'est changé en *scories*, dans la croyance des masses ; elles en prennent précisément ce qui s'y trouve de faux et de dangereux, la superstition, les pratiques extérieures, et c'est l'esprit qui leur reste inconnu. Il faut se rappeler que M. Renan est artiste, quand on lit les paroles que nous allons transcrire : « Quel charme de voir dans les chaumières et dans les maisons vulgaires, où tout est écrasé sous la préoccupation de l'utile, des figures idéales, des images qui ne représentent rien de réel ! » Pour M. Renan, oui ; mais pour le croyant, ces images ne sont que trop réelles, la Vierge Marie est la déesse qu'il adore, le saint est le seul Dieu qu'il connaisse. Ce que c'est que la poésie ! « Quelle douceur, continue notre philosophe, pour l'homme courbé sous un travail de six jours de venir le septième se reposer à genoux, contempler de hautes colonnes, une voûte, des arceaux, un autel, entendre et savourer des chants, écouter une parole morale et consolante ! » Nous le demandons à tous ceux qui ont mis le pied dans une église catholique, si c'est là la vérité !

M. Renan avoue que l'éducation élémentaire que donne la religion, a souvent pour effet de rapetisser les esprits qui s'y emprisonnent. Il s'en console en disant que la plupart de ceux que la religion rapetisse étaient déjà petits avant de s'y livrer : « Etroits et bornés avec la religion, peut-être eussent-ils été méchants sans elle. » Ceci est le revers de la médaille. Nous ne demanderons pas à M. Renan comment il se fait que la religion rapetisse les esprits, alors qu'*elle est toujours vraie dans la croyance du peuple*. Poésie que tout cela ! La réalité est que la religion sert de frein aux mauvaises passions de l'homme inculte ; elle bride l'animal qui est en nous. Fort bien. Mais si les foules cessaient de croire aux superstitions qui les enchaînent ! Il faut donc les perpétuer ; il faut donc savoir gré à l'Église de ce qu'elle maintient l'ignorance dans les masses, il faut donc bien se garder de les éclairer. M. Renan ne dit pas cela, il se retranche dans son orgueil de philosophe : « L'élévation intellectuelle, dit-il, sera toujours le fait d'un petit

nombre : pourvu que ce petit nombre puisse se développer librement, il s'occupera peu de la manière dont le reste proportionne Dieu à sa hauteur ! »

Quel magnifique dédain ! et quelle injurieuse séparation entre les hommes ! M. Renan nie l'orgueil, il nie l'injure. Il est vrai, dit-il, que la science n'est pas faite pour tous ; elle suppose une longue éducation intellectuelle et des habitudes d'esprit dont très peu d'hommes sont capables. Mais à qui la faute ? L'inégalité est dans la nature ; elle est donc perpétuelle. Cela n'empêche pas que tout homme n'ait droit à l'idéal, mais ce serait mentir à l'évidence que de prétendre que tous peuvent également participer au culte des parfaits. Il y a donc des parfaits, c'est l'aristocratie de l'intelligence ; ils boivent à la source pure de la vérité. Quant à la foule, elle a la religion. C'est une ample compensation, selon l'académicien français (1). Non, il n'y a pas de compensation, et l'inégalité est blessante. C'est au fond la dégradante distinction, imaginée par Voltaire entre les honnêtes gens et la canaille. Ainsi, un sentiment qui élève l'homme au dessus des intérêts passagers de la vie, qui l'attache à ce qui est beau et bon, serait le partage de la canaille, c'est à dire de ces bêtes sauvages qu'il faut museler, de crainte qu'elles ne se livrent à leur mechanceté naturelle ! Ainsi Jésus-Christ, l'âme la plus aimante qui ait paru dans ce monde, serait le révélateur d'une croyance faite pour la canaille ! Décidément, on dirait que certains philosophes tiennent à ne pas laisser à la théologie le monopole de l'absurde !

L'humanité laissera parler les philosophes, et elle ira son chemin. Au besoin, elle en appellera de cette philosophie dédaigneuse à une philosophie qui respecte l'humanité, et il ne lui serait pas difficile de combattre les philosophes par leurs propres aveux. Rien de plus superficiel que la doctrine, si cela peut s'appeler doctrine, qui fait de la religion l'apanage des masses ignorantes. On confond encore une fois la religion avec le christianisme traditionnel. Oui, la religion qui consiste en pratiques superstitieuses ne peut être la religion de ceux qui pensent. Ne serait-ce pas là la religion dont M. Renan entend parler ? « Laissons, dit-il, les religions se proclamer inattaquables, puisque sans cela elles n'obtien-

(1) *Renan*, Etudes d'histoire religieuse, pag. XV-XVIII.

draient pas de leurs adhérents le respect dont elles ont besoin. » Cette religion *inattaquable*, c'est la révélation miraculeuse. M. Renan consent donc, au nom de la philosophie, à ce que l'on prêche au peuple que Dieu s'est incarné dans le sein de la Vierge Marie; il consent à ce qu'on lui prêche que ce Dieu incarné a fondé une Église à laquelle tout homme doit une obéissance absolue, sous peine de vie. Que lui importe? pourvu qu'on n'oblige pas la science à passer sous la censure d'un pouvoir qui n'a rien de scientifique. Il ne veut pas même que les philosophes essaient de bannir la légende, et il entend par là ce que les Allemands appellent mythe, c'est à dire l'élément miraculeux du christianisme traditionnel : c'est, dit-il, la forme que revêt nécessairement la foi de l'humanité. Voilà bien l'erreur, la superstition déclarées éternelles. Quelle philosophie! Ajoutons : et quelle morale! La religion doit se dire révélée, c'est le seul moyen de se faire respecter. N'est-ce pas la morale des jésuites, que la fin justifie les moyens? Et la science, quel sera son rôle? « Elle serait bien téméraire, dit l'académicien français, si elle aspirait à modifier l'opinion : ses procédés n'ont de prise que sur un petit nombre : repoussante et sans séduction, avec quels moyens lutterait-elle contre tant de puissances qui tiennent le monde, sans doute à meilleur droit? » Il y a du dédain dans cette humilité ironique. Mais le dédain s'adresse à l'humanité tout entière; on l'abandonne pour toujours à l'empire de l'erreur.

Nous demanderons aux philosophes qui ont si mauvaise opinion de l'espèce humaine pourquoi et pour qui ils écrivent? Ce n'est point pour convertir les philosophes; ceux-ci n'ont pas besoin de conversion. Serait-ce pour convertir les masses? Elles sont vouées à jamais au culte de la superstition. Est ce au moins pour élever à la vérité l'un ou l'autre de ceux qui croupissent dans l'erreur? « Je serais inconsolable, dit M. Renan, si je savais que mes écrits dussent jamais scandaliser une de ces âmes naïves qui adorent si bien en esprit. » Heureusement, ajoute-t-il, elles sont protégées par leur ignorance. Sainte ignorance! Mais est-ce pour l'ignorance que les hommes sont créés? S'il en est ainsi, à quoi bon la philosophie, l'Académie et les académiciens? Question de *curiosité*. Le mot est de M. Renan. Il aime les recherches de la science libre; il poursuit la découverte de la vérité, il considère cette œuvre comme

un devoir, et il exprimera aussi avec fermeté et franchise, dit-il, les résultats qui lui semblent probables, bien entendu, en dehors de toute pensée d'application. N'est-ce pas là l'idéal de l'égoïsme? M. Renan s'amuse et il trouvera des lecteurs qui charmeront leur oisiveté en lisant des pages si bien écrites. Telle est la mission de la philosophie en face de la religion (1)!

Il faut ajouter que telle est la doctrine que M. Renan professe dans ses *Études d'histoire religieuse*, publiées en 1858. L'année suivante, il réunit en un volume ses *Essais de morale et de critique*, et dans sa préface il tient un tout autre langage. Il y a religion et religion. C'est à la religion des légendes, des mythes, des miracles que l'écrivain français faisait allusion en 1858. En 1859, il s'aperçoit qu'il y a une autre religion, celle que Kant établit sur la base inébranlable de la conscience : « Objet d'éternelle dispute pour la dialectique, d'évidente intuition pour le sentiment moral, la religion est le partage de ceux qui en sont dignes et qui en trouvent la démonstration dans la voie docilement écoutée de leur cœur. » La conversion n'est pas encore complète; M. Renan croit toujours que cette foi aux vérités supérieures, dégagée des symboles dont les religions l'ont revêtue, ne contentera jamais la majorité des hommes; il a toujours mauvaise opinion de l'humanité, il déclare qu'elle a l'esprit étroit. Toutefois la science, la recherche de la vérité, n'est plus une affaire de pure curiosité, de dilettantisme littéraire. M. Renan déclare que son but, dans tous ses écrits, a été d'épurer le sentiment de la religion, qui n'a quelque chance de conserver son empire qu'en prenant un nouveau degré de raffinement : « La religion de nos jours, dit-il, ne peut plus se séparer de la délicatesse de l'âme et de la culture de l'esprit. » Nous applaudissons des deux mains; mais comment raffiner et épurer la religion? Il faut la transporter dans la région de l'*inattaquable*, au delà des dogmes particuliers et des croyances surnaturelles. En 1858, M. Renan disait que les religions se proclamaient *inattaquables*, comme reposant sur une révélation miraculeuse; et il était d'avis de respecter cette prétention. En 1859, il lui semble que ce fondement *inattaquable* menace de crouler, il en cherche un autre, et où le trouve-t-il? Dans l'abandon du surnaturel. Ici,

(1) *Renan*, Etudes d'histoire religieuse, *Préface*, pag. XVII, XXIII, XXVII.

la volte-face est complète. Les légendes, les mythes et les miracles sont abandonnés comme une forme passagère de la religion; il faut s'attacher au fond impérissable, en fondant la religion sur les besoins invincibles de la nature humaine (1). Nous voilà d'accord, ou à peu près. Il est donc entendu que la recherche du vrai n'est pas une simple curiosité de l'esprit, qu'elle doit, au contraire, avoir l'ambition de transformer les croyances. Il n'y a qu'une foi qui manque encore à M. Renan, c'est que la religion transformée, épurée, ne s'adresse pas à un petit cercle de parfaits : tous sont appelés, et tous seront élus.

§ 2. Attente universelle d'une révolution religieuse

Laissons là des opinions purement individuelles et qui, par cela même qu'elles affectent un air d'aristocratie, n'auront jamais d'influence sur l'humanité. Un écrivain d'intelligence et de cœur dit que « l'homme est un animal religieux (2). » Est-ce que Vinet parle au nom d'un préjugé chrétien? Non, tous ceux qui croient qu'il y a dans l'homme autre chose que la matière, croient par cela même que l'homme est un être doué de religion, comme il est doué de raison. En effet, s'il y a une âme, il y a aussi un Dieu; il y a aussi un rapport entre l'âme et Dieu; car Dieu est le principe et la source des âmes : elles viennent de lui, elle vivent en lui, et par lui. Eh bien, ce lien des âmes avec Dieu, c'est la religion. Montesquieu dit que par cela seul qu'il y a des hommes, il y a un droit qui régit leurs relations, d'où il conclut que le droit est antérieur à la loi et qu'il lui est supérieur. De même, par cela seul qu'il y a des hommes, il y a une religion, un lien qui les unit à Dieu. Ce lien est antérieur à tout culte positif, et il lui est aussi supérieur, en ce sens que les cultes ne sont que l'expression nécessairement incomplète du sentiment religieux. Il en est de la faculté religieuse, comme de toutes nos facultés, elles sont indéfiniment perfectibles. La religion commence par être l'adoration des objets physiques, elle finit par adorer l'être qui est la toute perfection.

(1) *Renan*. Essais de morale et de critique. *Préface*, pag. II-IV.
(2) *Vinet*. Essais de philosophie religieuse, pag. 191.

Il ne faut donc pas dire que l'homme doit avoir de la religion, il faut dire qu'il est religieux, comme il est raisonnable. Dira-t-on qu'il y a des hommes qui n'ont pas de religion, ou qui la nient en disant que c'est une faiblesse de notre enfance? Il y a aussi des hommes qui nient que nous ayons une âme, et qui voudraient nous réduire à l'état de plante ou de brute, plus ou moins perfectionnée. De ce qu'il y a des hommes qui usent de leur raison pour déraisonner, conclura-t-on que la raison est une chimère? S'il y en a qui n'ont pas de religion, cela ne prouve qu'une chose, c'est que cette faculté leur manque, ou qu'elle est atrophiée. L'irreligion, comme la déraison, est une infirmité de la nature humaine; est-ce que par hasard la maladie attesterait que la santé est une chose imaginaire? Otez Dieu, dit Lamartine, il fait nuit dans l'homme. Il y a mieux, on ne peut l'ôter que quand il fait nuit. Et la nuit n'est jamais complète. Celui qui nie Dieu, l'a cherché. Tous, nous le cherchons, comme la plante cherche la lumière; et en le cherchant, nous le possédons déjà. Comme le dit Pascal, l'homme ne chercherait pas Dieu, s'il ne l'avait pas déjà trouvé (1).

Puisque l'homme a pour tâche suprême le développement de toutes ses facultés, et que parmi ces facultés se trouve l'aptitude religieuse, il faut dire qu'il n'y a pas de vrai développement, pas d'humanité complète, sans religion (2). L'histoire entière atteste cette vérité. Les époques de décadence religieuse sont aussi des époques de décadence morale et politique. C'est par leurs croyances religieuses que les nations vivent, dit un libre penseur (3). Proudhon, qu'on ne s'attendrait pas à trouver parmi les défenseurs de la religion, exprime la même pensée : « C'est, dit-il, par leurs principes religieux ou philosophiques que vivent les sociétés (4). » Il faudrait nier l'évidence pour contester un fait qui est écrit sur toutes les pages de l'histoire. Quand nous disons que les peuples vivent par la religion, cela veut dire que leur vie tout entière est déterminée par l'idée religieuse qui les inspire. En effet, la religion ne se manifeste pas seulement par quelques actes de culte, elle pénètre dans nos sentiments, dans nos mœurs, dans

(1) *Goy*, la Religion et la Théologie. (Le *Disciple de Jésus-Christ*, 1862, pag. 757-759.)
(2) *Réville*, Lettre à Pierson, pag. 41.
(3) *Larroque*, Examen critique des doctrines de la religion chrétienne, t. I, pag. 5.
(4) *Proudhon* de la Justice dans la Révolution et dans l'Église, t. I, pag. LXII.

nos lois, dans nos institutions; en sorte que l'on peut dire que ceux-là mêmes qui nient la religion y sont soumis et y obéissent. Que d'hommes y a-t-il qui ne veulent pas qu'on les appelle chrétiens, et qui le sont néanmoins!

Toutefois, l'histoire nous apprend que le sentiment religieux paraît s'affaiblir à certaines époques et même disparaître. Ce sont plutôt les religions positives qui déclinent et qui meurent, comme toutes choses humaines. Pour mieux dire, rien ne meurt, et tout se transforme. Ce qui a trompé les hommes, c'est la croyance à une révélation miraculeuse, qui vient subitement, comme par un coup de théâtre, renouveler le monde. Si l'on écarte cette idée, née de la superstition, il reste un fait, c'est qu'au moment où de vieilles croyances s'éteignent, il s'en forme de nouvelles, et cette foi nouvelle a ses racines dans le passé. Jésus-Christ ne dit-il pas qu'il est venu accomplir la loi et les prophètes? Il procède, en effet, du mosaïsme, et le mosaïsme n'est pas une loi imaginée ou révélée par Moïse, il plonge ses racines dans les plus anciennes traditions de l'humanité. L'antiquité prépare le christianisme, elle ne meurt point, elle se transforme. La religion perd-elle à cette transformation? Elle y perd si peu, qu'elle devient l'élément essentiel de la civilisation moderne. Les partisans du christianisme traditionnel diront que cette immense influence tient au caractère divin de la religion chrétienne. Nous ne nions pas que la divinité de Jésus-Christ joue pendant des siècles un rôle considérable dans la formation et dans l'extension du christianisme. Mais il est tout aussi certain que le surnaturel n'est plus du goût de l'humanité moderne; il lui répugne au point qu'elle déserte la religion du passé, parce qu'elle est surnaturelle; déjà les ennemis du Christ proclament qu'elle est mourante, qu'elle est morte. Oui, c'est une forme religieuse qui meurt. Mais la religion mourra-t-elle aussi, ou sera-ce une transformation analogue à celle qui s'est faite, il y a dix-huit siècles? Interrogeons l'histoire.

Au dix-huitième siècle on aurait dit une guerre de Titans contre le christianisme et contre toute religion. La révolution, annoncée, préparée par les libres penseurs, éclate; elle renverse tout, noblesse, Église, royauté. Qui n'aurait cru que c'en était fait aussi des croyances religieuses? En effet, les enfants perdus de la philosophie renversent les images du Christ et ils mettent à leur

place la déesse Raison, non pas la raison fille du ciel, mais une courtisane, c'est à dire la nature dans ce qu'elle a de beau, mais aussi avec ses plus mauvais penchants. Que fait la Convention nationale? Va-t-elle décréter l'athéisme, le matérialisme? Elle envoie le athées et les matérialistes à l'échafaud, elle proclame l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, elle met à l'ordre du jour le devoir, le sacrifice, le dévoûment. Ce n'est rien moins qu'une religion décrétée par les représentants d'un grand peuple, et cela au moment où ils vont procéder à l'organisation de la société nouvelle. Sont-ce des hommes superstitieux ou des prudents, des calculateurs? Ce sont les esprits les plus libres et les plus audacieux qui aient jamais paru sur la scène politique. Disciples des philosophes, ils ne voulaient certes pas ressusciter les vieilles superstitions que l'on croyait mortes et enterrées. Mais les philosophes avaient leur foi, ceux-là mêmes qui niaient Dieu avaient plus de charité que n'en ont aujourd'hui les plus fervents orthodoxes. En réalité, ces destructeurs des autels préparaient la religion de l'avenir. L'ambition de la Convention fut de fonder une société nouvelle tout ensemble et une nouvelle religion. Entreprise gigantesque, mais logique jusque dans son audace la plus téméraire. On n'élève pas d'édifice sans fondement. On ne bâtit pas de société sans religion. La société démocratique ferait-elle exception à cet axiome? Plus que toute autre elle a besoin d'un lien des âmes, et d'une loi morale, parce qu'elle donne plus de liberté à l'individu; pouvant tout désirer, tout espérer, l'homme pourrait aussi tout oser, s'il n'était retenu par la conscience. La loi morale ne suffit point. Chose remarquable et décisive dans notre débat! On accuse les philosophes du siècle dernier d'avoir voulu réduire la religion à la morale ; oui, mais en ce sens que la morale soit en même temps une religion, en ce sens qu'elle ait pour base l'idée de Dieu. Il est certain que c'est ainsi que les disciples ont compris leurs maîtres, et qu'ils ont essayé d'appliquer leur doctrine (1).

On parle beaucoup de nos jours de morale indépendante. Elle est en effet indépendante des dogmes prétendûment révélés.

(1) Voyez mes *Etudes sur la Philosophie du dix-huitième siècle et sur la Révolution.*

Mais comment la loi morale serait-elle indépendante d'un législateur? Elle est gravée dans notre conscience, mais est-ce la conscience qui l'a faite? Et si ce n'est pas elle, à qui faut-il recourir pour la connaître et l'interpréter? N'est-ce pas à son auteur? C'est sa voix qui nous répond, quand nous interrogeons notre conscience. Pourquoi ne pas s'adresser directement à lui? La loi morale a pour premier principe le perfectionnement de l'individu; mais pour qu'il se perfectionne, ne doit-il pas avoir devant lui un type de perfection? et quel serait bien ce type, sinon Dieu? Nous ne connaissons pas de morale plus sublime que celle que Jésus-Christ a prêchée en disant : « Soyez parfaits comme votre Père dans les cieux. » Cela comprend l'idéal et le devoir de faire des efforts incessants pour l'atteindre. Supprimez l'idéal, que deviendront nos efforts? Nous ressemblerons au peintre qui cherche en vain à réaliser le beau, parce qu'il lui manque un type de beauté. Concluons qu'il n'y a pas de vraie morale sans croyances religieuses. « Pour que les peuples deviennent moraux, il faut donc qu'ils soient religieux (1). »

La Convention nationale croyait qu'il n'y avait point de liberté sans morale; voilà pourquoi elle décréta l'existence de Dieu, et mit toutes les vertus à l'ordre du jour. Elle avait la haute ambition d'ouvrir une ère nouvelle pour l'humanité, et elle pressentait que cette ère devait être inaugurée par une rénovation religieuse. La Révolution a échoué, dit-on. On dit la même chose des principes de 89. Cela prouverait-il par hasard que les principes de 89 sont faux, et que l'humanité doit se remettre sous le joug de la royauté et de l'Église? Oui, la tentative de fonder une religion a échoué, malgré la toute-puissance de la Convention. Cela prouve que ce n'est pas par voie législative que la révolution religieuse peut s'opérer. Mais le besoin d'une rénovation n'en subsiste pas moins; il devient tous les jours plus pressant. N'est-ce pas depuis que l'on veut bannir Dieu de la conscience et de la société, que la morale aussi menace de s'en aller? Un démolisseur de 48 a prononcé cette parole profonde : « Le scepticisme, après avoir abattu religion et politique, s'est abattu sur la morale : c'est

(1) *Larroque*. Rénovation religieuse, pag. 56.

en cela que consiste la dissolution moderne (1). » Que deviendrait le monde, si cette œuvre de démolition continuait? Que serait une société sans principe moral? Si nous tenons à la liberté, il faut unir nos efforts pour donner à l'humanité ce qui lui manque, une religion qui soit la base de la morale; car s'il n'y avait plus de lien moral entre les hommes, la force seule resterait. Faut-il demander aux partisans de la morale indépendante si le régime de la force est de leur goût? La force est même impuissante à arrêter la dissolution de la société : témoin l'empire romain, dont la décadence alla croissant, bien que les empereurs eussent le monde dans leur main. Vainement nous fierons-nous à notre civilisation ; une culture exclusivement matérielle serait le premier pas vers la barbarie, ce serait en réalité la pire des barbaries, car la société sans âme ne serait plus que pourriture et mort.

Si la Révolution a échoué dans les moyens qu'elle a employés pour atteindre son but, elle a été dans le vrai en indiquant pour but Dieu et la liberté. Les principes de 89 n'ont pas péri, bien que la République ait succombé. Il en est de même de la religion. La Révolution a si peu échoué, qu'aujourd'hui il n'y a qu'un cri dans toutes les consciences : il faut une rénovation religieuse pour sauver l'humanité et pour la régénérer. Ce cri retentit dans tous les pays. Nous citerons au hasard quelques témoignages; nous pourrions en remplir des volumes. En France, les libres penseurs et les protestants libéraux s'accordent à proclamer que la rénovation de la science religieuse est la grande mission de notre siècle (2). En Allemagne, le chevalier Bunsen, tout ensemble savant, politique et théologien, a dévoué sa vie à cette œuvre, convaincu, comme le dit de Maistre « que tout homme est tenu d'apporter, s'il en a la force, une pierre pour l'édifice auguste dont les plans sont visiblement arrêtés. » Bunsen remarque que le judaïsme se meurt ou se transforme et que le mahométisme n'a plus de vie; il croit que le christianisme deviendra la religion du monde, mais il faut pour cela qu'il subisse une nouvelle réforma-

(1) *Proudhon*, de la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise. t. I, pag. 3.

(2) *Albert Réville*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1860, 15 juin. pag. 961. — *Larroque*, Rénovation religieuse, pag. 16.

tion. Les nations, dit-il, ne demandent pas moins de religion, elles en demandent plus. Elles ne veulent pas moins de christianisme, mais davantage. Mais c'est un christianisme vivant qu'elles appellent de leurs vœux, un christianisme qui donne satisfaction à la raison et à la conscience, une religion qui régénère tout, l'individu, la famille et l'État. Elles ne veulent pas d'un accommodement extérieur avec le passé, qui laisse les âmes sans foi et ne dit rien à l'intelligence; il leur faut une foi que la raison puisse franchement, hautement accepter; car la religion est son pain de vie; ôtez-la lui, sa mort est certaine, mort ignoble, la mort dans la pourriture de la matière. Bunsen ne craint point que l'humanité en arrive là; elle a un besoin irrésistible de vérité, et la vérité finira par éclairer le monde (1).

Ces mêmes convictions, ces mêmes espérances existent en Angleterre : « Il ne peut pas y avoir le moindre doute, dit une Revue très répandue, que le besoin le plus urgent de notre temps est une restauration de la foi (2). » La Suisse compte parmi ses hommes les plus distingués un penseur chrétien, orthodoxe, il est vrai, mais appartenant à l'avenir plus qu'au passé, par cela seul qu'il est sincèrement religieux : « Nous attendons de la religion, dit Vinet, et de la religion seule, le réveil non seulement de la conscience religieuse, mais de la conscience en général, de l'individualité, de l'originalité de l'âme (3). » Nous citons de préférence des écrivains protestants, parce que c'est de la Réforme que doit procéder la rénovation religieuse. Ce n'est pas à dire que les pays catholiques restent étrangers au mouvement général des esprits. Mais le catholicisme ne laisse aucune voie ouverte au progrès, sauf dans les limites du dogme établi, ce qui aboutit à un véritable cercle vicieux, ou à des accommodements avec les exigences du temps, transactions qui manquent de franchise et partant d'influence. Il n'en est que plus intéressant de constater le besoin d'une rénovation religieuse chez les hommes qui sont les champions d'une orthodoxie immuable.

Le comte de Maistre joue un grand rôle dans la réaction catho-

(1) *Bunsen*. Hippolytus und seine Zeit, t. I, pag. 547, 548, 521, 544.
(2) *Edinburgh review*, 1865, august, pag. 565.
(3) *Vinet*. Essai sur la manifestation des convictions religieuses, pag. 14.

lique : il a été le premier promoteur de l'ultramontanisme. Cependant dans l'intimité de la correspondance il avoue que l'Europe n'a plus de religion. Il s'en prend naturellement au protestantisme et à la philosophie qu'il appelle dédaigneusement le philosophisme. Cette épouvantable conjuration des réformateurs et des philosophes, dit-il, a anéanti à peu près le christianisme, même dans les pays catholiques. Nous ne discuterons pas, avec le fougueux ultramontain, sur le protestantisme et sur le philosophisme. Bornons-nous à constater que, de l'aveu d'un ultraorthodoxe, il n'y a plus de christianisme en Europe (1). Cet état de choses peut-il durer? Déjà dans un de ses premiers ouvrages, le comte de Maistre disait : « S'il ne se fait pas une révolution *morale* en Europe, si l'esprit *religieux* n'est pas *renforcé* dans cette partie du monde, le lien social est dissous (2). » Chose remarquable! L'écrivain ultramontain ne sépare pas la *morale* de la *religion*. Ce qu'il veut avant tout, ce qu'il attend, c'est une révolution morale; si l'esprit religieux doit être renforcé, c'est pour que le lien des consciences se raffermisse.

De Maistre ne doutait point que cette révolution ne s'accomplît; il aimait à prophétiser. Il dit donc que « nous touchons à la plus grande des époques religieuses (3). » Ce qui lui faisait croire que les temps étaient accomplis, c'est que l'établissement des religions a toujours été favorisé par des révolutions politiques : les conquérants, dit Bossuet, ont préparé la voie au prince de la paix. L'Europe venait d'être bouleversée dans ses fondements, quand le comte de Maistre écrivit ces paroles. Il ne croyait pas, comme tant de petits esprits, que cette terrible convulsion fût due à des embarras de finances, et qu'elle ne dût aboutir qu'à un changement dans les formes du gouvernement. Dès 1797, il disait : « Il faut avoir le courage de l'avouer; longtemps nous n'avions pas compris la révolution dont nous sommes les témoins, longtemps nous l'avons prise pour un *événement*, nous étions dans l'erreur, c'est une *époque*. » C'est dans cet esprit qu'il écrivit ses *Considérations sur la France*. Après avoir dit qu'il faut une *révolution morale*, une

(1) *De Maistre*, Lettres et opuscules inédits, t. II, pag. 395, 396.
(2) *Idem*, Considérations sur la France, pag. 39 (chap. II).
(3) *Idem*, du Pape, *Discours préliminaire*, pag. XIV.

rénovation de l'*esprit religieux*, il ajoute : « C'est surtout ce qui me fait penser que la Révolution française est une grande époque, et que ses suites, dans tous les genres, se feront sentir bien au delà du temps de son explosion et des limites de son foyer. » On trouve le même ordre d'idées dans une lettre écrite en 1815 : « L'Europe entre dans une fermentation qui nous conduit à une révolution religieuse à jamais mémorable et dont la révolution politique dont nous avons été les témoins ne fut que l'épouvantable préface. Pour nettoyer la place, il fallait des furieux; vous allez voir maintenant arriver l'architecte (1). »

Comment le comte de Maistre entend-il la révolution religieuse, qu'il prédit avec tant d'assurance? Sur ce point ses paroles sont vagues et nébuleuses, comme celles d'un prophète. Dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, il revient souvent sur sa prédiction; il croit que le monde marche avec une vitesse accélérée vers le grand événement. Des oracles redoutables annoncent que les temps sont arrivés. Il cite les théologiens protestants et catholiques qui pensent que des faits du premier ordre et peu éloignés de nous, sont annoncés dans l'Apocalypse de saint Jean. Ce ne sont pas seulement des théologiens qui nourrissent ces espérances; il n'y a peut-être pas un homme véritablement religieux en Europe, dit le comte de Maistre, qui n'attende en ce moment quelque chose d'extraordinaire. Or, croit-on que cet accord de tous les hommes puisse être méprisé? N'est-ce rien que ce cri général qui annonce de grandes choses? « Remontez aux siècles passés, transportez-vous à la naissance du Sauveur. A cette époque aussi, une voix mystérieuse partie des régions orientales s'écriait que l'Orient allait triompher, que le vainqueur partirait de la Judée (2)... »

Si l'on s'en tenait à cette comparaison, on pourrait croire que le comte de Maistre attendait un nouveau Messie, une nouvelle révélation. Dans ses *Considérations sur la France*, on lit : « Il est doux, au milieu du renversement général, de pressentir les plans de la Divinité. Il me semble que tout vrai philosophe doit opter entre ces deux hypothèses, ou qu'il va se former une nouvelle religion, ou que le christianisme sera *rajeuni de quelque manière extraordi-*

(1) *De Maistre*, Lettres et opuscules inédits, t. I, pag. 304.
(2) *Idem*, Soirées de Saint-Pétersbourg, XIe entretien.

naire. » Quel était l'avis du comte de Maistre? Il ne le dit pas. Toujours est-il qu'il y a dans ses espérances un aveu considérable, c'est que la religion traditionnelle ne répond plus aux besoins de la société; s'il ne faut pas de religion nouvelle, il faut au moins un *rajeunissement* du christianisme, le vieux ne suffit donc pas. Voilà une parole grave dans la bouche d'un ultramontain. Lamennais n'a pas tort de dire que c'est le *Dieu des vivants* qui se révèle par la voix de celui qui ne connaissait que le *Dieu des morts :* « Cet homme, si sec et si dur comme penseur, ne pouvait se défendre d'un pressentiment magnifique; un reflet de je ne sais quel resplendissant avenir, impénétrable à sa raison prévenue, avait plus d'une fois brillé sur le glaive qu'il tenait constamment levé sur le genre humain (1). »

Les espérances prophétiques que de Maistre nourrissait se retrouvent plus brillantes, plus magnifiques, chez Lamennais. Lui aussi fut un apôtre de l'ultramontanisme; l'amour de la liberté le conduisit hors de l'Église, mais s'il cessa d'être catholique, pour devenir libre penseur, il resta chrétien. A ces titres, il vaut la peine de s'arrêter à ses prédictions, car il est prophète, et prophète de l'avenir, tandis que de Maistre a été appelé le prophète du passé. Il écrit en 1833 : « J'ai l'intime conviction que la vieille société, si criminelle et si misérable, est arrivée au terme, au dernier terme de sa durée, et qu'une ère nouvelle va s'ouvrir. *Le genre humain me paraît être dans une position analogue à celle où il se trouvait lors de l'avénement de Jésus-Christ*, partagé comme alors entre une gentilité corrompue et une synagogue aveuglée. *J'attends donc quelque chose d'en haut, une manifestation divine quelconque ;* je n'en serai pas témoin, mais j'y crois; j'y crois d'une foi pour moi invincible... Il y a, n'en doutez pas, de magnifiques vérités cachées dans cette sorte d'instinct vague qui remue aujourd'hui la société (2). »

Lamennais attend une nouvelle religion; il l'attend d'en haut, par une manifestation divine. L'avenir dira s'il s'est trompé. Il n'affirme point que la révélation à laquelle il croit soit une révéla-

(1) *Lamennais*, Lettre du 8 octobre 1834. (*Correspondance*, t. II, pag. 399.)

(2) *Idem*, Lettre du 27 septembre 1833, à la comtesse de Senfft. (*Correspondance*, t. II, pag. 317.)

tion miraculeuse. Si l'on fait abstraction de tout surnaturel, on peut dire avec lui que la lumière qui éclairera le monde, viendra de Dieu, comme tout vient de lui. Ce qui est considérable, c'est que Lamennais espère une rénovation complète, non un simple replâtrage du passé. Cela ne veut pas dire que le passé mourra tout entier. Il n'y a pas de mort totale, il n'y a pas d'anéantissement. Cela ne peut, cela ne doit pas être. En effet, dans tout ce qui fut, il y a une partie, un germe premier, impérissable, un élément de vérité, qui ne meurt point. Il y a aussi une partie qui est assujettie aux conditions du temps ; c'est là ce qui meurt (1). En définitive, la mort est une renaissance ; rien ne meurt, tout renaît, mais sous une autre forme nécessitée par les progrès de la société (2). Dans les derniers temps de sa vie, Lamennais écrit au Père Ventura : « Le monde s'agite et se transforme sous la main de Dieu. Nous assistons à une grande mort et à une grande naissance ; seulement, nous voyons la tombe, et le berceau est encore voilé (3). »

Lamennais va nous dire comment il entend la rénovation religieuse. Tout en désertant l'Église, il est resté catholique de sentiment, en ce sens qu'il attache une plus grande importance au dogme que les protestants. Chose remarquable, dans tout ce que nous allons citer, le nom de Jésus-Christ n'est point prononcé ; ce qui implique que dans la pensée du grand écrivain, l'ère nouvelle différera du christianisme, bien qu'elle en procède. Chaque phase du progrès est caractérisée par un dogme, une conception, une vue des choses, qui, après avoir insensiblement germé dans les esprits, devient un idéal pour les peuples et le principe générateur de ses actions. Mais le dogme s'épuise, alors il s'en produit un autre qui n'en est que l'extension, le développement, et par lequel s'accomplit un nouveau progrès. Nous sommes à une de ces époques de rénovation. L'ancienne croyance est presque éteinte, et celle qui doit la remplacer n'a point encore achevé de se former. C'est ce qui fait croire à la mort de la société, ou ce qui revient au même, à la mort de la religion. Le passé meurt en effet, et l'avenir n'est

(1) *Lamennais*. Lettre du 8 octobre 1854 à la comtesse de Senfft (*Correspondance*, t. II, pag. 399.)

(2) *Idem*. Lettre du 10 décembre 1851. (*Ibid.*, pag. 406.)

(3) *Idem*. Lettre du 8 novembre 1847. (*Ibid.*, pag. 480.)

pas né encore. Cela n'empêche pas que le travail de vie, caché sous le voile qui le dérobe à l'œil des créatures, ne s'opère invisiblement. Il résulte de grands maux de cet état de transition. Quand la foi s'affaiblit, le devoir s'affaiblit également. Raison de plus d'espérer et d'appeler de toutes les forces de notre âme, la croyance future qui reconstituera le monde sur les bases de la foi et du devoir (1).

« Maintenant c'est la nuit, dit Lamennais, mais la lumière se fera, et déjà elle commence à poindre, elle s'épand au milieu des ombres moins noires, comme les vagues lueurs de l'aube. Une foi destinée à unir les peuples actuellement privés de liens, se forme peu à peu dans les profondeurs mystérieuses de l'humanité, ainsi que l'enfant dans le sein de sa mère (2). » On le voit, Lamennais considère surtout la religion comme un lien qui unit les hommes et les peuples. C'est encore une idée catholique. Elle a son côté vrai, seulement il ne faut pas oublier qu'avant tout la religion est le lien de l'âme avec Dieu. La manière de concevoir la religion conduit Lamennais à croire que la religion future ne procédera pas exclusivement du christianisme. Elle est destinée à relier tous les peuples, il faut donc qu'elle plonge ses racines dans les croyances de toutes les nations. Lamennais remarque que toutes les religions du passé sont en décadence, les unes mortes, les autres mourantes. « Quatre systèmes religieux avaient enfanté autant de civilisations à beaucoup d'égards dissemblables. Chacune d'elles a eu sa période plus ou moins longue de force et de gloire. Maintenant toutes déclinent, toutes penchent à la fois vers une ruine prochaine, et déjà, pour plusieurs, presque consommée. » Lamennais voit un fait providentiel dans cette décrépitude générale. Au premier abord cela effraie. C'est un spectacle profondément triste que celui des vieilles civilisations s'écroulant toutes ensemble. On dirait la mort de l'humanité. » Les peuples épuisés, haletants, ne sentent plus en eux le souffle interne qui les animait. Ils ne croient plus aux dogmes dont se nourrissait leur intelligence, à la règle traditionnelle de leurs pensées et de leurs actes; mais cette mort universelle prépare une magnifique résurrection.

(1) *Lamennais*, Amschaspands et Darvands, pag. 13-15.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 26.

« Pour que le genre humain devienne ce qu'il doit être, pour qu'il se constitue dans l'unité vers laquelle il tend, il fallait avant tout qu'en ce qu'ils ont d'inconciliable et de contradictoire, les systèmes religieux qui le divisent s'éteignissent, et qu'ils s'éteignissent tous ensemble, afin que, tous ensemble aussi, les peuples se trouvassent préparés à recevoir une doctrine commune. » Si elles meurent toutes aujourd'hui, c'est qu'aucune d'elles ne saurait satisfaire les besoins de la société et la raison humaine, à l'époque présente. Mais par cela même que les systèmes religieux meurent à la fois, et que les civilisations qui en dérivèrent jadis, se pénètrent et se dissolvent mutuellement, il se formera une doctrine plus complète, plus en harmonie avec le progrès de la raison et le développement de la science. De ce mélange des antiques croyances, ou plutôt de leurs éléments, combinés, modifiés l'un par l'autre, il naîtra une pensée nouvelle, une conception, un dogme, destiné à devenir la base d'une civilisation commune à toutes les fractions de la race humaine que divisent des religions inconciliables ; et du dogme fortement embrassé par la foi, sortira le devoir, l'amour qui unit (1).

Nous ne discuterons pas les idées de Lamennais sur la religion de l'avenir. A notre avis, l'illustre écrivain est trop catholique et pas assez chrétien. Nous croyons, comme lui, à l'unité future du genre humain, mais ce sera l'unité dans la diversité. Nous croyons, comme lui, à la nécessité d'un dogme, mais nous doutons qu'il sorte du mélange des vieilles croyances. Notons seulement avec Lamennais la décadence des vieilles religions ; c'est certes un signe des temps. Notons encore avec lui que les religions sont plus qu'un rapport de l'individu avec Dieu, qu'elles ont toutes engendré des civilisations, ce qui implique la nécessité d'un dogme générateur. En ce sens Lamennais définit la religion une conception de Dieu ou de la cause première, conception d'où découle celle du système entier des êtres et de leurs lois. Les lois naturelles de l'homme, telles qu'elles dérivent de la notion de Dieu, président à l'organisation de l'humanité ; elles règlent tout ensemble l'ordre moral, l'ordre politique et l'ordre économique

(1) *Lamennais*. Amschaspands et Darvands, pag. 167 suiv. 148. suiv. 69

indissolublement liés (1). Il y a une grande vérité dans cette manière de concevoir la religion : le catholicisme, le mahométisme, le mosaïsme sont des témoins vivants, qui attestent que la religion embrasse tout l'être, individu, société, humanité. Nous ne ferons qu'une réserve : est-il vrai que le sentiment religieux procède du dogme? ou n'est-ce pas plutôt le sentiment religieux qui engendre le dogme? Il est certain qu'il en a été ainsi dans le christianisme.

Toujours est-il que la parole de Lamennais mérite d'être écoutée; c'est aussi un signe des temps. Voilà un prêtre qui commence par diviniser l'Église et le pape, qui veut courber l'humanité entière aux pieds d'un homme, parce qu'il croit que cet homme est le vicaire de Dieu, l'organe de la vérité absolue. Et il finit par appeler le genre humain à une religion nouvelle, en constatant l'irremédiable décadence des vieilles civilisations qui toutes s'éteignent, ce qui est le signe providentiel d'une rénovation religieuse. Cette aspiration, cette attente, n'est pas particulière à quelques hommes; les écrivains ne font qu'exprimer les sentiments généraux de leur temps. Ouvrez au hasard la première revue qui vous tombera sous la main, vous y lirez des déclarations, comme cell-ci : « Une révolution religieuse se prépare dans le monde entier, et certes elle est nécessaire; mais au prix de quelles perturbations politiques, de quelles hérésies philosophiques et de quelles folles doctrines s'accomplira-t-elle (2) ! » Il y a même des ouvrages d'imagination consacrés tout entiers au développement d'une pensée religieuse; on lit dans un roman de George Sand, qu'une nouvelle réforme plus radicale et plus complète que celle du seizième siècle se prépare (3). Romanciers et poètes, théologiens et journalistes, catholiques et protestants, tous sont les organes de l'humanité. Elle attend une rénovation religieuse, parce que la religion est le pain de vie dont elle se nourrit. La réaction dont nous sommes témoins n'a point d'autre raison d'être. Si les peuples semblent revenir à la religion du passé, cela même prouve combien est irrésistible le besoin de la foi. Jusqu'ici l'on a détruit, le sol est jonché de ruines; mais les hommes ne se nourrissent

(1) *Lamennais*, Esquisse d'une philosophie, t. I; *Préface*, pag. xxx.
(2) *Revue des Deux Mondes*, 1855, t. III, pag. 728.
(3) *George Sand*, Mademoiselle de la Quintinie.

pas de négations, ils ne veulent pas habiter des ruines, ils trouvent des temples où on leur prêche une croyance qui n'est pas tout à fait la leur, mais on cherche à l'accommoder à leurs sentiments et à leurs idées; cela suffit pour qu'ils y entrent.

« Dans l'ordre des idées, rien n'est détruit que ce qui est remplacé; un culte ne se remplace que par un culte (1). » Le temps n'est pas arrivé, les idées nouvelles ne sont pas mûres. Il y a surtout un grand obstacle, c'est que dans les rangs de ceux qui devraient se rallier autour du drapeau d'un nouveau christianisme, il y a beaucoup d'esprits qui ne comprennent pas la nécessité d'une rénovation religieuse; les libéraux se défient du mouvement religieux, parce que, nés catholiques, ils confondent la religion avec la superstition qu'ils ont répudiée. L'ignorance joue un grand rôle dans les choses humaines. Il nous est permis de le dire, puisque nous avons partagé l'erreur, et nous écrivons cette *Étude* pour la dissiper. Ce qui effraie les libres penseurs, c'est que la religion du passé a été l'ennemie mortelle de la liberté d'esprit sans laquelle il n'y a point de liberté politique; et ils craignent, non sans raison, les loups qui mettent une peau d'agneau pour prêcher des doctrines libérales. Quand ils verront qu'il y a une religion qui non seulement accepte la liberté, mais qui s'appuie sur la liberté et qui se confond avec elle, ils se réconcilieront avec le mouvement religieux et ils finiront par s'y associer. Quant aux voies par lesquelles la révolution s'accomplira, c'est le secret de Dieu. Mais les hommes ne doivent pas oublier que Dieu n'aide que ceux qui s'aident eux-mêmes. C'est dire que tous doivent mettre la main à l'œuvre. Cela est notre excuse et notre justification. On nous a averti parfois que nous consacrions notre vie à un labeur aussi inutile qu'il est immense : vous ne changerez pas le monde, nous a-t-on dit. Non certes. Mais l'immensité de l'océan ne se compose-t-elle pas de gouttes d'eau ? Que chacun apporte sa gouttelette, et il y aura une mer.

(1) *E. de Bonnechose*, Jean Huss, t. I, pag. XXV.

CHAPITRE II

LE CHRISTIANISME DE JÉSUS-CHRIST

---

§ 1. Faut-il une nouvelle religion? Ou faut-il revenir au christianisme de Jésus-Christ?

Le monde attend une rénovation religieuse. Est-ce à dire qu'il faille une nouvelle religion? Dans le sein des pays catholiques, les libres penseurs, ceux du moins à qui la foi est chère, sont disposés à le croire. Il y en a même qui se sont mis à l'œuvre, et qui ont tenté de fonder une religion nouvelle. Ces tentatives ont assez tristement échoué. Cela n'empêche pas que les hommes qui quittent le catholicisme et qui éprouvent le besoin de la foi, ne conservent les mêmes espérances. Cette vague attente implique que le christianisme est dépassé, qu'il ne peut plus satisfaire aux instincts religieux de l'humanité. N'est-ce pas confondre la forme que le christianisme a prise dans l'Église catholique et dans le protestantisme orthodoxe, avec l'essence du christianisme? C'est ce que disent les protestants avancés. Ils nient que le christianisme soit dépassé, ils nient qu'il puisse l'être. Il faut voir en quel sens ils entendent cette proposition si choquante pour ceux qui croient au progrès dans toutes les manifestations de l'esprit humain.

Le Christ n'est pas dépassable, dit M. Réville (1). Qu'est-ce en effet que la religion? Ce sont nos rapports avec Dieu, c'est la manière de concevoir l'Être infini, en face de l'homme, être fini et imparfait. Ici est la vraie maîtrise de Jésus, dit un protestant libéral;

(1) *Réville*. Essais de critique religieuse, *Préface*, pag. XLIX.

il a prononcé le vrai nom de Dieu, celui que comprend le petit enfant et devant lequel le savant s'incline, *notre Père qui es aux cieux*. Quand l'homme met sa faiblesse et son imperfection en regard de la toute puissance et de la perfection divines, son premier sentiment est la crainte, la terreur, le désespoir. Tels étaient les sentiments de l'antiquité, chez les Juifs, sauf quelques nuances, aussi bien que chez les païens. Jésus le premier, a changé la crainte en amour. La science, la philosophie ont-elles trouvé quelque chose de supérieur à cette parole que Dieu est charité, et que l'homme doit être parfait comme son Père céleste? Les libres penseurs opposent les préjugés que le Christ partageait avec ses contemporains. Qu'importe? disent les protestants libéraux. Ils avouent ces erreurs, mais ils demandent si elles altèrent les rapports que Jésus concevait entre l'homme et Dieu? Que si l'on invoque les progrès incessants que l'esprit humain accomplit, ils sont d'accord avec nous pour les célébrer, et pour s'en inspirer. Mais en quoi ces progrès peuvent-ils compromettre l'œuvre du Christ? Nest-ce pas lui qui, le premier, a donné la formule la plus hardie du progrès, en appelant l'homme à être parfait comme Dieu? Celui qui pose, de parole et d'action, le principe de la perfectibilité éternelle, n'est-il pas l'auteur de tous les perfectionnements futurs? Disons donc, avec M. Fontanès, que l'étoile qui s'est levée en Bethléem, et qui de sa douce clarté a réjoui la terre, n'a point encore pâli. Dans les rapports de l'homme avec Dieu, Jésus reste l'unique, l'incomparable (1).

Nous avons fait quelques réserves, nous en ferons encore. Toutefois nous croyons que les protestaats libéraux ont raison contre les libres penseurs. Ceux-ci confondent le christianisme avec l'une ou l'autre forme que le christianisme a prise, avec le catholicisme ou avec le protestantisme orthodoxe. Or, l'idée qui domine dans le christianisme traditionnel, c'est que la religion consiste en certaines croyances, vérités révélées par Dieu, et réputées éternelles à ce titre. La pensée libre répudie ces dogmes et ces mystères, comme des erreurs; de là la conviction assez répandue parmi les libres penseurs, que la religion ou du moins le christianisme doit

(1) *Fontanes*. Qui est chrétien? (Le *Disciple de Jésus-Christ*, 1865, t. II, pag. 75 et suiv.)

tomber. Les uns espèrent un nouveau développement du sentiment religieux; les autres nient qu'il puisse encore y avoir une religion, et croient que la morale en tiendra lieu; nous ne parlons pas de ceux qui ont déserté le spiritualisme pour embrasser le culte de la matière. Il y a un grand danger dans ces opinions; elles éloignent le moment où le problème religieux recevra sa solution, et c'est néanmoins de là que dépend l'avenir de la civilisation. Il importe d'examiner la question sous toutes ses faces.

L'erreur des catholiques et des libres penseurs élevés dans l'orthodoxie traditionnelle nous paraît évidente. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler que Jésus-Christ n'a prêché aucun dogme. Les orthodoxes modernes avouent que les sentiments religieux ont une grande importance, mais ils prétendent que les dogmes en sont la source : « C'est, dit M. Guizot, la croyance à la divinité du Christ, à son incarnation, à sa rédemption qui a fait le sentiment chrétien (1). » La religion serait donc dogmatique dans son essence, et religieuse dans son application. Est-ce que telle a été la marche du christianisme? Évidemment non. Il y a eu des communautés chrétiennes, longtemps avant que l'Église eût formulé une proposition quelconque sur l'essence métaphysique de son fondateur. Si l'on remonte jusqu'au Christ lui-même, on ne trouve absolument rien dans la *bonne nouvelle* qui ressemble à un dogme. Est-ce que Jésus s'est adressé aux savants et aux philosophes? Il a parlé aux pauvres et aux simples d'esprit. Est-ce à des enfants ou aux hommes qui leur ressemblent, qu'il aurait révélé l'essence de la nature divine, ou le mystère de la chute et de la rédemption (2)?

Ceci est un point capital. Si Jésus n'a prêché aucun dogme, si ses premiers disciples n'ont pas eu de croyance arrêtée, pas même sur ce qu'on appelle les points fondamentaux, cela ne prouve-t-il pas à l'évidence qu'il y a eu des chrétiens et un christianisme avant qu'il y eût des dogmes? que partant la religion peut exister sans dogmes? Il faut même dire qu'elle existe dans sa perfection, sans être dogmatique; ou y a-t-il un chrétien qui aurait la

(1) Paroles de *M. Guizot* au conseil presbytéral. (Le *Disciple de Jesus-Christ*. 1865, t. I, pag. 47.)

(2) *Fontanès*, Qui est chrétien? (Le *Disciple de Jesus-Christ*, 1865, t. II. pag. 65-65.)

prétention d'être plus religieux que Jésus? Les protestants libéraux font, de ce qui s'est passé dans le christianisme, une règle générale; ils affirment que la religion comme telle n'a ni dogmes ni mystères. Pour eux la sphère propre de la religion est la vie intérieure, ou le sentiment, l'amour, le dévoûment, la confiance en Dieu, la résignation, le désir de bien faire. La religion agit sur la conscience, tout en elle a un caractère pratique; le vrai dont elle s'occupe, c'est surtout le vrai moral. Quand on présente le dogme comme la source du sentiment religieux, on prend l'effet pour la cause. La formule de la vie ne vient jamais qu'après la vie. Il y a sans doute action et réaction; la doctrine exerce sur les sentiments une influence incontestable, mais la religion, en elle-même, est étrangère à la dogmatique (1).

Nous dirons plus loin ce qu'il y a de trop absolu dans ces affirmations. Au point de vue chrétien, elles sont d'une incontestable vérité. On ne peut pas même dire que le dogme orthodoxe soit une évolution de la pensée du Christ; il serait plus vrai de dire que c'est une déviation. En effet, les dogmes essentiels du christianisme traditionnel sont étrangers à Jésus-Christ. S'il est le Fils de Dieu, conçoit-on qu'il ait négligé de prêcher des vérités qui seraient essentielles à la religion? Eh bien, que l'on nous cite une parole du Christ sur le péché originel, une parole sur sa divinité, une parole claire, nette, précise, comme doit l'être une loi! Que dire du dogme de l'inspiration divine? Ici le dogme, en tant qu'on le rapporte à Jésus, devient absurde. Quoi! Jésus aurait enseigné que les Évangiles sont dictés par le Saint-Esprit, alors qu'il n'y avait point d'Évangiles? Il aurait prêché que les Épîtres de saint Paul sont l'œuvre de l'Esprit-Saint, alors que Paul était encore un pharisien ennemi du Messie! Dans le sein de l'Église catholique on fait de nouveaux dogmes. Demanderons-nous si Jésus-Christ a enseigné l'immaculée conception? Pour le coup, le dogme est plus qu'absurde, il est niais et ridicule.

Laissons le dogme de côté, et pénétrons dans l'essence du christianisme. Les orthodoxes disent que le dogme est cette essence. Écoutons un protestant libre penseur : « La religion de Jésus est la religion de l'esprit, dit M. Scherer. Cette spiritualité

(1) *Bost*, le Protestantisme libéral, pag. 74, 75, 77.

complète de la religion chrétienne, telle que le Maître l'a enseignée, se manifeste sur tous les points, en particulier dans les rapports de cette religion avec l'Ancien Testament et dans ses institutions. Rien n'est plus remarquable dans l'enseignement de Jésus que le procédé de spiritualisation par lequel son enseignement se dégage du judaïsme dont il sort, et le transforme en s'en dégageant, le brise en le transformant. Rien n'est plus significatif que la nature des rites du baptême et de la cène, si tant est que le nom même de rite ne soit pas ici un malentendu. Plus on étudie la pensée de Jésus, plus on est frappé de cette profondeur religieuse qui, en toutes choses, va jusqu'au fond, c'est à dire jusqu'au sens religieux et éternel. L'Évangile n'a pas un élément arbitraire ou positif, pas un détail local ou temporaire; il porte partout et d'aplomb sur la nature humaine; c'est à elle qu'il s'adresse tout entier; il en réveille les virtualités éteintes ou endormies; il révèle l'homme lui-même à lui-même, il se confond avec les éléments constitutifs de son être moral et ne peut plus s'en distinguer, tant est parfaite son homogénéité avec lui (1).

Les protestants ne se font-ils pas illusion sur la spiritualité absolue du christianisme de Jésus-Christ? Ne transportent-ils pas dans l'Évangile leurs propres sentiments, c'est à dire les sentiments progressifs de l'humanité? Une chose est certaine, c'est que la religion de l'Esprit ne fut qu'un idéal. Les premiers disciples du Christ déjà en dévièrent. Nous ne parlons pas des Douze, les seuls qui entendirent le Maître, et qui le comprirent si peu qu'à sa mort ils croyaient encore au retour triomphant du Messie dans les nues, et à la réalisation du royaume de Dieu sur cette terre. Nous voilà loin de la spiritualité évangélique, telle que les protestants la conçoivent. Heureusement que le Christ trouva un interprète plus intelligent. Saint Paul, comparé aux autres apôtres, est un géant. Mais que de souvenirs du judaïsme! que d'entraves qui l'enchaînent au passé! Saint Paul ouvre l'ère du christianisme dogmatique : Jésus n'est plus un homme, il s'élève au dessus de l'humanité, il tend à devenir un personnage divin. C'est le commencement de la mythologie chrétienne.

Il y avait dans le christianisme primitif une tendance bien plus

(1) *Scherer*, Mélanges de critique religieuse, pag. 28 et suiv.

matérielle. On sait les luttes de saint Paul contre le judaïsme des Douze. L'esprit étroit des judaïsants l'emporta sur les idées larges de l'apôtre des Gentils. Quand l'idolâtrie de la gentilité envahit la société chrétienne, la déviation de l'esprit primitif ne connut plus de bornes. Le christianisme devint judaïque, l'Évangile qui devait affranchir l'homme de la servitude de la loi, devint une Loi nouvelle façonnée à l'image et à la ressemblance de l'Ancienne. De là le catholicisme. C'est un bâtard, disent les protestants, qui a usurpé l'héritage du fils légitime et qui l'occupe encore. Il n'a plus rien de la spiritualité du Christ, il a tout emprunté au judaïsme, l'attachement aux formes, le caractère sacerdotal, l'enveloppe symbolique. Du baptême il a fait une circoncision, de la cène un sacrifice, du ministre un prêtre, de l'Évangile une loi. La synagogue avait un recueil sacré; l'Église eut son Nouveau Testament, code de lois pour la théocratie chrétienne. Une règle écrite, légale, prit la place du principe intérieur de l'Esprit. L'impulsion dirigeante manquant au dedans, il fallait une autorité qui s'imposât du dehors. De là l'Église extérieure, et sous son influence, toute la religion devint extérieure, au point que les réformateurs purent dire que le catholicisme n'était qu'une nouvelle forme de l'idolâtrie.

La réforme avait l'instinct de la vraie religion; elle voulait revenir au christianisme primitif qui ne peut être que celui de Jésus-Christ. Mais son inspiration ne fut pas assez puissante; les âmes étaient encore trop imbues de l'esprit catholique, pour que l'on songeât à un christianisme sans dogme. Comment briser d'ailleurs l'autorité de l'Église, sans lui opposer une autre autorité, tout aussi divine? Le protestantisme ne remplaça pas l'Église par un principe spirituel et libre; à la place de l'Église il mit l'Écriture. A entendre les libres penseurs, la liberté n'y aurait pas gagné beaucoup; ils seraient plutôt tentés de préférer à l'autorité d'un texte immuable une autorité vivante, qui peut suivre les progrès de la société. C'est aller trop loin; car le texte livré à l'interprétation individuelle ne reste pas immuable, tandis que l'Église s'attache au passé par un intérêt de domination et d'existence. La réforme inaugura le principe de la liberté et du spiritualisme dans les temps modernes. Il faut avouer toutefois qu'elle l'a fait malgré elle. Elle avait si peu conscience du principe auquel

elle tendait, qu'elle eût reculé épouvantée, si elle avait prévu l'avenir. Le protestantisme n'est qu'un système de transition et partant de transaction ; il sème les germes d'un monde nouveau, mais sans le savoir et sans le vouloir. Réformation, il est gros d'une révolution (1). C'est cette révolution qui s'accomplit sous nos yeux.

§ 2. Rénovation du christianisme traditionnel

N° 1. *Mission du protestantisme libéral*

I

On peut caractériser en deux mots la révolution qui se prépare ; le christianisme tend à revenir à la religion de Jésus-Christ. C'est dans le sein des Églises protestantes que ce mouvement se manifeste. Il est évident que le catholicisme ne peut pas accepter de rénovation religieuse, pas même une réformation qui le ramènerait à l'idéal divin du Fils de Dieu, car il prétend être l'incarnation de cet idéal. Une Église qui se dit en possession de la vérité absolue, est par cela même irréformable. Mais comme tout change autour d'elle, il arrive nécessairement un moment où elle se trouve en opposition avec les idées et les sentiments de l'humanité. Ce moment est arrivé. Que fait-elle? Frappée d'un incurable aveuglement, elle ne voit point que l'abîme qui la sépare de la société moderne est sa condamnation, elle ne songe pas à donner satisfaction aux besoins nouveaux ; elle les maudit comme une inspiration du démon. C'est prononcer l'arrêt de sa mort.

La ruine fatale du catholicisme nous annonce celle du protestantisme orthodoxe, car c'est un catholicisme sans le pape. Toute religion qui repose sur le principe d'autorité aboutit fatalement à Rome ; or, les orthodoxes prêchent sur tous les tons qu'il faut à la réforme un principe d'autorité. La Bible ne leur suffit plus, il leur faut une Église. Cette Église est là, elle ouvre la porte à ses enfants séparés : qu'ils y entrent! Les catholiques maudissent

(1) *Scherer*, Mélanges de critique religieuse, pag. 29-35.

l'esprit moderne. Pour les protestants orthodoxes, ce monstre est la critique, c'est à dire la raison, la science, qui fait effort pour démêler dans les Évangiles la vérité au milieu des légendes, pour séparer ce qu'il y a de transitoire et d'éternel. Ces doutes et ces conjectures inquiètent et scandalisent l'orthodoxie protestante; tout le travail qui se fait depuis un siècle lui paraît dangereux, subversif, voire même immoral et impie. A l'entendre, la science, fruit de l'orgueil, est la source de tous les maux. De là les mépris, les malédictions que l'on adresse à la critique. Mais chose singulière, et qui est un des signes du temps, cette orthodoxie si hautaine n'est plus sûre d'elle-même ; elle cherche à s'accommoder à l'esprit du temps, comme font les catholiques qui se disent libéraux. Il y a des orthodoxes qui prétendent marcher avec leur siècle, il y en a qui proclament la liberté d'examen. Mais à quoi aboutissent ces concessions? Le libéralisme des catholiques n'est qu'un masque, ou la plus imaginaire des illusions: ces parleurs de liberté finissent toujours par prêcher la servitude de l'esprit. Il en est de même du libre examen des protestants orthodoxes ; après avoir examiné à leur façon, ils restent orthodoxes, ils maintiennent tout le christianisme traditionnel, les légendes, les dogmes, le surnaturel avant tout, car ils ne se trouvent à l'aise que quand ils sont hors du monde réel.

Il y a dans le sein du protestantisme allemand une autre tendance, qui a trouvé quelques imitateurs dans l'Église française : c'est le juste milieu transporté dans la théologie. Éclectisme sans couleur et sans énergie, cette transaction artificielle entre le passé et l'avenir emprunte le langage du christianisme traditionnel, mais elle entend les mots dans un tout autre sens. Qui espère-t-on tromper par ces tours de force? Les partisans du passé? Il ne leur faut point des mots, mais la réalité, le miracle, le surnaturel, le dogme, l'autorité. Les partisans de l'avenir? En Allemagne, des esprits nébuleux peuvent se contenter de ce demi-jour; le bon sens et la netteté de l'esprit gaulois n'admettent point la demi-audace, la demi-vérité, le demi-surnaturel. L'humanité a soif de vérité; elle veut savoir qui est Jésus de Nazareth. Est-ce un homme? alors dites-le, nous l'aimerons comme notre frère, notre aîné, notre maître. Est-ce un Dieu, la seconde personne de la Trinité? dites-le encore. Ceux qui ont la foi assez robuste pour croire

qu'un seul et même être soit tout ensemble homme et Dieu, vous suivront. Mais n'en faites pas un personnage plus impossible encore que le Fils de Dieu, coéternel au Père, un être qui n'est ni Dieu ni homme, une espèce de Dieu secondaire, ou un homme surhumain. Les docteurs du juste milieu, les *demis*, comme Strauss les appelle, ont toujours l'Écriture à la bouche. Dites-nous, docteurs, si vous admettez, oui ou non, l'inspiration? et l'admettez-vous pour le tout? Vous n'osez, mais alors veuillez-nous dire où l'inspiration divine s'arrête, où commence l'œuvre humaine; quelle est la ligne de démarcation entre les choses religieuses et les choses morales? Vous nous dites que l'Évangile est la parole de Dieu. Comment l'entendez-vous? Est-ce le dernier mot de Dieu? ou laissez-vous une ouverture au progrès? Mais, de grâce, une réponse précise. Vous aimez à vous bercer de mots. Les hommes sont avides d'idées. Vous les appelez au salut. Rien de mieux. C'est notre mission à tous. Mais comment, encore une fois, l'entendez-vous? est-ce une délivrance magique, opérée par le sacrifice du Calvaire, et par l'action miraculeuse de l'Esprit-Saint, qui illumine les uns de sa grâce vivifiante, et laisse les autres dans les ténèbres de la mort! Ou est-ce le progrès de l'âme qui avance sans cesse vers Dieu, à travers les chutes, le repentir, la réhabilitation, sous la main du Père céleste, que le Christ nous a fait connaître? Ne demandez pas une solution de ces questions aux hommes du juste milieu. On vous répondra par un flot de paroles. Faut-il répéter que l'humanité est lasse de ce vain bruit de mots qui ne disent rien à son intelligence et qui ne parlent pas à son cœur (1)?

Si, comme le prétendent les orthodoxes et les demi-orthodoxes, il n'y avait pas d'autre christianisme que le christianisme traditionnel, il faudrait désespérer de l'avenir religieux de l'humanité. Jamais les hommes ne reviendront à une religion qui veut plier la raison sous le joug d'une autorité quelconque, à une religion qui ne comprend ni leurs sentiments ni leurs besoins. Heureusement qu'il y a un autre christianisme, c'est le mouvement libéral qui se fait au sein de la réforme. Lui seul est capable de donner satisfac-

(1) *Pécaut*, de l'Avenir du protestantisme en France. (Le *Disciple de Jésus-Christ*, 1865, t. II, pag. 186, suiv., 191-193.)

tion aux aspirations et aux espérances de l'humanité, parce qu'il n'est pas retenu par l'autorité d'une Église ni d'une Écriture. Il se prête à un développement infini, parce qu'il n'a pas de croyance irrévocable à opposer à aucun progrès. Est-ce à dire que le libéralisme chrétien consiste uniquement à nier le miracle, à répudier le surnaturel, à renoncer aux légendes de l'Écriture et à la mythologie catholique? C'est la partie négative du mouvement, mais ce n'est pas par des négations qu'une religion a prise sur les âmes. Aussi le christianisme libéral ne se borne-t-il pas à des négations, il prétend fonder la foi sur la conscience humaine, c'est dans la conscience qu'il puise ses inspirations pour diriger la vie. Le protestantisme avancé n'est pas davantage un mouvement scientifique; il ne se borne pas à la science; c'est une Église chrétienne; elle a, par le droit d'héritage, l'instinct religieux, le sens et l'habitude de la prière, la pratique privée et publique du culte; elle a une forte discipline morale, c'est à dire l'art d'instituer les âmes à l'aide de leur énergie propre, de les accoutumer au gouvernement d'elles-mêmes, tout en les mettant en communication directe avec Dieu, la source de l'idéal. Enfin, le protestantisme libéral harmonise avec le siècle, car il y vit; il ne prêche pas le Dieu des morts, il prêche le Dieu des vivants; s'il s'inspire de la tradition chrétienne, il sait aussi s'assimiler tous les éléments de la civilisation moderne (1).

II

En ce sens nous dirons avec un des organes les plus sérieux du mouvement libéral, que « le protestantisme porte avec lui l'avenir de la France et du monde (2). » Que demande l'humanité? La religion, la liberté, le progrès. Elle demande la religion, parce qu'elle ne peut vivre sans Dieu, de même que la plante ne peut vivre sans lumière. Elle demande la liberté, et avant tout la liberté de la pensée, condition et essence de toutes les libertés. Elle demande le progrès, c'est la loi qui préside à la vie; s'y opposer,

(1) *Pécaut*, de l'Avenir du protestantisme en France. (Le *Disciple de Jesus-Christ*, 1863, t. II, pag. 195 et suiv.)

(2) *Réville*, Essais de critique religieuse, pag. LXIX.

ce serait arrêter le pouls, ce serait tuer l'homme. Mais en vain le tuerait-on, la mort même n'est pas un point d'arrêt : au moment où une phase de notre existence finit, une autre commence. Quand nous disons que l'humanité demande le progrès, nous entendons qu'elle entend marcher sans entrave dans la voie du perfectionnement, sur le terrain de la religion, aussi bien que sur celui de la liberté. Toute religion qui veut gouverner les âmes, doit donner satisfaction à ces besoins impérieux de notre nature. C'est parce que le christianisme traditionnel est impuissant à les satisfaire, que les hommes l'ont déserté. Le christianisme libéral a-t-il la puissance qui manque à la religion du passé? Tel est le problème qui se présente devant le dix-neuvième siècle, problème redoutable, puisque l'avenir de l'humanité est en cause.

Le christianisme libéral doit avant tout satisfaire aux besoins de l'âme, s'il veut être une religion. Toutes les tentatives de nouvelle religion faites pendant la Révolution, et les essais moins sérieux tentés de nos jours ont échoué. Le protestantisme avancé n'aura-t-il pas le même sort? C'est une illusion de croire que les religions se fondent par le travail de la critique ou de l'histoire. La science déblaie le terrain, elle prépare les éléments, mais ce n'est pas elle qui est appelée à les mettre en œuvre, c'est la foi. Or, c'est précisément la foi, la piété, qui semblent faire défaut aux protestants avancés ; tel est du moins le reproche que leur adressent les orthodoxes et même les libres penseurs. Les orthodoxes ne sont pas aussi attachés à leurs formules dogmatiques qu'on le croit ; ce qu'ils veulent à tout prix, c'est un Dieu réel et vivant qui se communique à eux, et avec lequel ils communiquent ; ils veulent une vie morale, espérer, aimer, se repentir, se convertir. Tant que les libéraux n'auront pas à offrir aux orthodoxes et aux libres penseurs ce Dieu vivant, et cette vie religieuse, les uns resteront dans leur Église où ils trouvent la règle, la force et la paix, les autres continueront à se tenir à l'écart. Gardons-nous donc de croire qu'il suffit de retrancher certaines erreurs, de répudier le miracle, les légendes et les mythes, pour avoir un christianisme capable d'attirer les âmes.

Interrogeons l'histoire, et pour ne pas nous égarer dans les premiers siècles du christianisme que nous connaissons si peu, demandons à l'histoire moderne pourquoi, au seizième siècle, les

réformateurs parvinrent à détacher de Rome la moitié de l'Europe. Est-ce en détruisant le christianisme, est-ce en ruinant la religion, comme les catholiques les en accusent? L'accusation est un non-sens. On ne peut nier qu'il n'y ait eu une vie puissante au sein des Églises protestantes, vie religieuse et morale. Serait-ce en démolissant la religion que les réformateurs auraient fondé des sociétés religieuses? Ou dira-t-on que les protestants tiennent ce qui leur reste de religion du catholicisme? L'histoire donne un démenti à ces prétentions superbes; elle nous dit que la foi était mourante, à la veille de la réformation, elle nous apprend que l'incrédulité trônait sur le siége de saint Pierre, et que, si la foi s'est ranimée, c'est grâce à l'influence du protestantisme. Si donc des millions de catholiques se sont séparés de Rome, ce n'est pas pour embrasser l'incrédulité; c'est, au contraire, parce que l'Église ne donnait plus satisfaction à leur besoin de croire, qu'ils la cherchèrent ailleurs, et ils la trouvèrent dans la réforme. Voilà un fait considérable : interrogeons-le pour en savoir la vraie signification.

Les réformateurs attaquèrent les abus du catholicisme, l'idolâtrie païenne qui se cachait sous des dehors chrétiens, les saints, les reliques, la messe; ils firent une rude guerre à la domination cléricale. Est-ce tout? Non, certes; on avait fait la même chose avant Luther et Calvin, et il n'y avait pas eu de révolution religieuse. Si la réforme attira les hommes pieux, c'est qu'elle répondait à un progrès lentement accompli dans les âmes, en mettant en communication directe Dieu et l'homme. Elle lança la religion et la morale dans une nouvelle vie, en faisant appel à la conscience individuelle. Elle changea en même temps la conception que l'Église se faisait de la vie. Nous ne parlons pas des superstitions populaires; l'idéal des saints mêmes était faux, car il les détachait de ce monde, pour les faire vivre d'une vie contraire à la nature, et les préparer à une existence imaginaire dans un ciel imaginaire. Luther, en quittant sa cellule, se maria, et il proclama que tout chrétien est prêtre. Voilà une sainteté nouvelle; elle ne se gagne point en se mortifiant, mais en se dévouant à l'humanité. La vie des saints, tout héroïque qu'elle soit, était une vie artificielle, et trop souvent l'héroïsme ne profitait ni à celui qui faisait des efforts surhumains pour n'être plus homme, ni à la société. Notre idéal

est celui des réformateurs, une vie humaine, sanctifiée avec ses obligations multiples. Voilà pourquoi la réforme l'emporta sur l'Église.

Nous avons encore une question à adresser à l'histoire : nous demandons pourquoi le protestantisme n'a pas vaincu sur toute la ligne, pourquoi il n'est parvenu à gagner qu'une moitié du monde chrétien, pourquoi aujourd'hui même il ne s'étend pas d'une manière sensible. La réponse banale de la force, de la violence, de la persécution ne nous contente pas. Est-ce que le sang des martyrs n'est pas la semence de la foi? D'ailleurs, les persécutions ont cessé, et l'on ne voit pas que le monde catholique soit disposé à embrasser le protestantisme, pas même ceux qui abandonnent l'Église, tout en conservant le besoin de croire. La vraie raison pour laquelle le protestantisme resta stationnaire, c'est qu'il ne développa pas le principe qui lui avait donné naissance, il y fut plutôt infidèle. C'était une insurrection contre le principe d'autorité, et il ne fit que remplacer l'autorité de l'Église par celle de la Bible. Il affranchit l'individu, en le mettant en rapport direct avec Dieu, et il garda un médiateur surnaturel. Il donna aux hommes un nouvel idéal, idéal laïque, la sainteté de ce monde, et il maintint tous les préceptes du spiritualisme évangélique, spiritualisme tellement exagéré, que l'Église avait dû transformer les préceptes en conseils. De là, une conception incertaine, un juste milieu entre l'ancien ascétisme et l'humanité moderne, conception étroite, mesquine, quand on la compare à l'héroïsme du désert, et exagérée cependant, fausse, quand on la met en regard des aspirations modernes. Que doit faire le protestantisme, s'il veut recommencer le cours de ses victoires? Remonter à son principe, en développer toutes les conséquences.

Nous voilà sur la voie de la mission réservée au protestantisme libéral dans la révolution qui se prépare. Il y a deux tendances dans la réforme. L'une la rattache au passé, c'est l'élément catholique; il faut la répudier hardiment, car elle conduit à la décadence et à la mort. L'autre s'inspire des besoins, des idées, des sentiments de la société moderne; c'est l'élément libéral, c'est celui-là qu'il importe de développer. Il faut sans doute continuer la guerre contre l'orthodoxie protestante ou catholique, il y va de l'avenir de l'humanité. Luttons sans relâche contre un ennemi qui,

s'il pouvait vaincre, tuerait tout progrès, toute liberté et partant toute vie. Mais cette lutte n'est pas tout, ce n'est pas même l'essentiel. Ce qui le prouve, c'est que tous les jours des hommes sincères se détachent de l'orthodoxie ; ils éprouvent le besoin de croire, ils croient, ils cherchent une société religieuse dans laquelle ils puissent entrer, et cependant ils n'entrent pas dans les temples protestants, et quand ils y entrent, ils ne trouvent pas ce qu'ils y cherchent. Que manque-t-il donc au protestantisme libéral? D'abord, il n'est encore libéral que pour moitié. Il a quelque chose du protestantisme juste milieu, en ce sens qu'il aime à verser le vin nouveau dans de vieilles outres : or, les libres penseurs répugnent à s'associer à un mouvement qui a si peu de franchise. Laissons là, pour le moment, ces inconséquences ; le libéralisme finira par rompre les dernières chaînes qui entravent son action. Cela suffira-t-il? Écoutons un écrivain qui combat aux premiers rangs du libéralisme chrétien.

« Les hommes appartiennent à l'idéal, dit M. Pécaut ; ils viennent à qui leur offre d'eux-mêmes l'image la plus vraie et la plus haute. Présentons un type de l'homme plus vrai, plus pur, plus en rapport avec les conditions agrandies de la civilisation ; montrons-le, non pas dédaignant la vie, ou en désespérant, mais colon de cette terre, sociable, père de famille, artiste, savant. Montrons-le, dans cette activité multiple, toujours en marche vers l'esprit, de plus en plus pénétré du Dieu vivant, c'est à cette condition seulement que le monde sera à nous. De quel droit exigerions-nous qu'il nous appartint à moindre prix? C'est dire qu'il faut une nouvelle conception de la vie. Il est visible que le monde est en travail d'un idéal nouveau. L'idéal catholique est condamné ; on ne veut plus de saints : quand à Rome on en canonise un, le monde s'en moque, ou ce qui est plus significatif encore, il reste indifférent. Quant à l'idéal protestant, il est incohérent, indécis ; à vrai dire, il est en état de formation. C'est donc là qu'il faut porter nos efforts. Profitons de toutes les conquêtes de l'esprit humain. Les libres penseurs réclament au nom de la morale indépendante contre l'intervention de la religion dans la conscience. Il faut tenir compte de ce qu'il y a de légitime dans cette prétention : l'accomplissement du bien, au nom seul du bien, la force morale au service de la justice, sans souci de peines, ni de récompenses, voilà certes, un

beau spectacle; nous n'en connaissons pas de plus fortifiant. Inspirons-nous du désintéressement de Socrate, mais essayons de le sanctifier, en le rattachant au Dieu absolu et infini. La morale, loin d'y perdre, y gagnera (1). »

III

Ce que nous venons de dire, en exposant les idées du protestantisme libéral, est encore vague; nous dirons plus loin ce qui lui manque à notre avis. Pour le moment, nous constatons les tendances du libéralisme chrétien. Sur ce terrain, nous sommes pleinement d'accord. La morale philosophique ne suffit point; il faut une morale religieuse. Pour mieux dire, la philosophie ne peut formuler un système complet de morale, sans recourir à un principe de perfection que nous appelons Dieu. C'est aussi à cette condition seulement que la morale aura prise sur les âmes. Nous l'avons déjà dit, nous le dirons encore, parce que là est le vrai nœud de la difficulté, le point de jonction entre la religion et la libre pensée. Sur les autres points, l'entente est facile. Que le principe de liberté trouve sa satisfaction dans le protestantisme, tel que les libéraux le comprennent, cela ne peut être douteux pour ceux qui savent ce que c'est que la réforme et la liberté. Si nous y insistons, c'est qu'il y a dans le camp libéral bien des hommes qui jugent le protestantisme d'après l'orthodoxie protestante, dont ils détestent avec raison l'esprit étroit et le fanatisme intolérant.

Un pasteur réformé dit que « le protestantisme est le christianisme individualisé (2). » Le catholicisme méconnaît les droits de l'individu, on peut dire qu'il les ignore. En effet, le fidèle est toujours mineur, toujours sous tutelle. Incapable de saisir la vérité religieuse, il la reçoit toute faite des mains du prêtre, organe de l'Église. Hors de l'Église, pas de salut. Il faut ajouter, pas de vérité, pas de parole de Dieu, pas de révélation. On connaît le mot fameux de saint Augustin : « Je ne croirais point à l'Évangile, si je

(1) *Pecaut*, de l'Avenir du protestantisme en France. (Le *Disciple de Jesus-Christ*, 1865, t. II, pag. 225-229.)

(2) *Athanase Coquerel*, l'Orthodoxie moderne, pag. 76.

n'y étais engagé par l'autorité de l'Église. » C'est donc l'Église, c'est à dire le sacerdoce qui pense et qui agit pour l'individu. L'homme ne peut faire son salut que s'il est membre de l'Église; en dehors de l'Église, il n'est rien, moins que rien, il est sans foi, sans médiateur, sans espoir d'une vie éternelle, condamné à souffrir les tourments sans fin de l'enfer. Il y a une étonnante analogie entre cette conception du catholicisme et celle de l'État antique. L'Église absorbe le fidèle, au point que sans elle, il n'a aucune part à la vie. L'État absorbe le citoyen, au point que hors de la cité, le citoyen est sans droit aucun. Qu'est-ce que la liberté, quand l'individu n'a d'autres droits que ceux qu'il tient de l'État, et dont l'État peut toujours le dépouiller? C'est une servitude déguisée. Telle est aussi la liberté chrétienne dont le fidèle jouit dans l'Église. Saint Paul appela les chrétiens à la liberté : examinez tout, dit-il, et gardez ce que vous trouvez bon. Sous l'empire du catholicisme, le libre examen devient une dérision. L'Église seule est libre, de même qu'à Rome l'empereur seul concentrait dans sa personne la liberté antique, c'est à dire la souveraineté. Jésus-Christ avait revendiqué la liberté du for intérieur par ces fameuses paroles : « Rendez à Dieu ce qui est à Dieu. » L'Église confisqua cette liberté, la plus naturelle, la plus inaliénable de toutes, en se mettant à la place de Dieu.

Luther revint au christianisme de Jésus-Christ. Mis au ban de l'empire par la diète de Worms, il écrit à l'empereur : « Dans les choses temporelles, un homme est soumis à un autre homme; mais dans les choses spirituelles qui regardent la parole de Dieu, on n'est soumis qu'à sa conscience. Là, Dieu est l'unique maître; car lui seul est la vérité. » C'est l'avénement du principe de l'individualité dans la vie religieuse. Nous avons dit ailleurs que le génie de la race germanique joue un grand rôle dans la révolution du seizième siècle (1). Jusque-là le principe de l'individualité était resté sans application, incompris même. Rome, organe et représentant du génie latin, l'avait refoulé, elle l'aurait anéanti, s'il était donné à l'homme de détruire l'œuvre de Dieu. Il fallut un réformateur de race germanique pour comprendre l'individualisme de l'Évangile, c'est la raison pour laquelle la reforme ne trouva

(1) Voyez mon *Etude sur la réforme* et mon *Etude sur l'Église et l'État*.

d'accueil que chez les peuples allemands. Les nations d'origine et de civilisation latines se laissèrent arracher le bienfait que les réformateurs leur apportèrent ou le défendirent faiblement.

La confession d'Augsbourg repose sur la *justification par la foi ;* Luther déclare dans les articles de Smalcalde, que la justification est l'essence du protestantisme. Aujourd'hui encore les protestants avancés invoquent ce dogme contre les orthodoxes; ils disent que c'est le grand principe des temps modernes, « le principe que la personnalité est indépendante de toute puissance humaine, qu'elle est libre et unie directement à Dieu par la foi. » Ainsi plus aucune barrière entre nous et Dieu, plus aucun médiateur; l'âme est unie à Dieu, par cela seul qu'elle le cherche, qu'elle l'appelle, qu'elle se repose en lui de son salut. Ce n'est pas une chose extérieure, une Église, un dogme, une profession de foi qui nous procure le salut, c'est quelque chose qui se passe dans les profondeurs de la conscience entre elle et Dieu. N'est-ce pas dire que la foi est essentiellement individuelle, ainsi que le salut (1)?

Les orthodoxes et les libres penseurs disent que le protestantisme a remplacé l'autorité de l'Église par l'autorité de la Bible. Cela est vrai, mais cette prétendue autorité est en définitive celle de l'individu. S'il y avait un homme ou un corps chargé d'interpréter l'Écriture et ayant pouvoir d'imposer son interprétation aux consciences, alors on pourrait parler d'autorité dans le protestantisme. Mais dans le sein de la réforme, il n'existe pas d'autorité pareille. C'est l'individu lisant la Bible qui l'interprète; donc la foi est individuelle. Les protestants libéraux ajoutent qu'il ne peut pas y en avoir d'autre. Au fond, l'unique base de la foi est celle de saint Paul : *Je sais en qui j'ai cru*, c'est à dire que c'est *moi* qui sais. Je crois selon mes facultés natives, les circonstances providentielles qui ont présidé à la culture de mon sentiment religieux, la mesure de grâce que Dieu m'a départie. De même, le culte est individuel; personne ne peut adorer pour moi. Le devoir est individuel; j'ai une tâche, comme j'ai une vie propre. La mort est individuelle, le jugement qui la suit est individuel; l'immortalité sera individuelle. Chacun rendra compte de soi et de soi

(1) Paroles d'un pasteur protestant à la conférence de Durlach. (*Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*, 1865, pag. 241.)

seul, et chacun reprendra son individualité, pour mieux dire il continuera à aimer et à se sanctifier, comme il l'a fait dans cette vie. Tout est donc individuel, dans la religion, au point de vue du protestantisme (1).

Cela est décisif pour la liberté. Car la liberté n'est autre chose que le droit de l'individu à se développer, comme il l'entend, sous sa responsabilité. C'est ainsi que la Révolution de 89 l'a formulée, et les principes de 89 sont l'Évangile de la liberté moderne. Voilà pourquoi les partisans du passé les poursuivent de leurs malédictions. Ce que les catholiques maudissent, ce que les protestants orthodoxes condamnent, les protestants libéraux le célèbrent, comme une émanation du christianisme. En effet la déclaration des droits est la proclamation du droit individuel. Reconnu par la religion, il doit aussi être reconnu par l'État. C'est là toute la liberté. En ce sens la liberté est chrétienne, protestante; et c'est à juste titre que le mouvement protestant prend le nom de libéralisme chrétien. Heureux les peuples, si cette foi devenait la leur! Le sentiment de la liberté se confondrait alors avec la religion, il entrerait dans les mœurs, il s'identifierait avec la vie, et personne ne songerait plus à dépouiller les hommes de leurs droits d'homme, pas plus qu'on ne songe à leur enlever l'existence.

IV

Il y a dans les sociétés modernes un autre principe, tout aussi essentiel que la liberté de l'individu, c'est la croyance à un progrès incessant, infini. Est-ce que le protestantisme libéral donne satisfaction à ce besoin? Il est si profond, si irrésistible, que les partisans mêmes du passé le proclament. Mais il y a une réserve, expresse ou tacite, dans les aveux que la force des choses arrache aux orthodoxes catholiques ou protestants; ils admettent volontiers le progrès en toutes choses, à condition qu'on l'exclue de la religion. L'immutabilité est de l'essence de l'orthodoxie, car elle a la prétention de posséder la vérité révélée; cette vérité, les hommes l'ont reçue de Dieu, et ils doivent la garder jusqu'à la fin des siècles. Telle était aussi la croyance des réformateurs; ils ne

(1) *Coquerel*, l'Orthodoxie ancienne, pag. 76-77.

voulaient à aucun prix passer pour des novateurs, pour des révolutionnaires. Ils l'étaient cependant. La révolution qu'ils ont inaugurée, se poursuit, et elle arbore aujourd'hui le drapeau du progrès.

Benjamin Constant a écrit quelques pages sur le développement progressif des idées religieuses. Il appartenait à la confession réformée, qu'il n'a jamais reniée. C'est donc un disciple de Calvin que nous allons entendre. Il commence par constater qu'il existe une loi de progression qui s'exerce dans tous les sens et sur tous les objets. La religion seule en serait-elle exempte? Tandis qu'aucune des institutions contemporaines de l'enfance de l'état social ne saurait convenir à un état moins grossier, la religion serait-elle condamnée à rester imparfaite et stationnaire, au milieu du mouvement universel et de l'amélioration générale? Non, sans doute. Dire que la même religion peut convenir à une horde sauvage et à un peuple civilisé, c'est dire une absurdité qui frapperait tous les esprits si on ne l'avait entourée d'un prestige qui la fait regarder comme sacrée. En réalité, l'immobilité dans les dogmes, le caractère stationnaire dans les croyances, toutes ces choses contre nature, qu'on recommande au nom de la religion, sont ce qu'il y a de plus opposé au sentiment religieux. Ce sentiment est essentiellement progressif. C'est le besoin de connaître les rapports qui existent entre l'âme et Dieu (1). Il essaie, pour se satisfaire, des formes religieuses qu'il se crée ou qu'on lui présente; dès que ces formes ne le satisfont plus, il les modifie, de manière à en écarter ce qui le blesse, ou il adopte quelque forme nouvelle qui le satisfait mieux. Lui interdire cet élan vers l'avenir, auquel l'insuffisance du présent l'excite, c'est le frapper de mort.

Qu'arrive-t-il là où le sentiment religieux est enchaîné? La superstition prend la place de la religion, parce que la superstition est l'abnégation de l'intelligence, l'attachement aveugle aux pratiques qu'on lui impose; tandis que la religion est le résultat des besoins de l'âme et des efforts de l'intelligence. Voyez ce qui se passe en Italie. Les progrès de l'intelligence n'y étant pas arrêtés sous d'autres rapports que ceux de la religion, la nation est livrée à la superstition tout ensemble et à l'incrédulité. Il n'y a

(1) *Benjamin Constant*, Mélanges de littérature et de politique, t. I, n° VI.

plus de place pour le sentiment religieux. La religion n'existe réellement, elle n'exerce son influence salutaire, que lorsqu'elle est d'accord avec toutes nos facultés et qu'elle ne reste en arrière d'aucune de nos connaissances.

Si l'on ne donne pas satisfaction au sentiment religieux, l'incrédulité finit par l'emporter sur la superstition. Elle se fait une arme de toutes les découvertes contre une religion qui les méconnaît ; elle invoque contre elle l'adoucissement des mœurs, l'amélioration de la morale. C'est donc une erreur grave que de supposer la religion intéressée à demeurer immuable ; elle l'est, au contraire, à ce que la perfectibilité, qui est une loi de la nature humaine, lui soit appliquée. Quand les croyances religieuses restent en arrière de la marche générale de l'esprit humain, elles se voient pour ainsi dire assiégées par des ennemis qui devraient être leurs alliés. Ils renouvellent avec obstination des attaques qui ne peuvent manquer d'aboutir à une victoire d'autant plus complète qu'elle a été plus longtemps contestée.

Benjamin Constant avoue que le protestantisme, après avoir réclamé la légitimité du libre examen, a dévié de ce principe dès son origine. Tandis que l'Église catholique disait à ses fidèles : Croyez et n'examinez pas ; le protestantisme a dit longtemps aux siens : Examinez, mais croyez comme si vous n'aviez pas examiné. Néanmoins, le principe finit par l'emporter sur les inconséquences des hommes. C'est le sentiment de la liberté intellectuelle qui avait animé les réformateurs contre une Église qui l'opprimait. Né libre, le protestantisme ne pouvait rester chargé de chaînes. Le christianisme protestant, rendu à sa pureté ancienne et à sa perfectibilité, se présente aujourd'hui comme une doctrine contemporaine de tous les siècles, parce qu'elle marche avec tous les siècles ; ouverte à toutes les lumières, parce qu'elle accueille et adopte toutes les lumières, s'enrichissant de toutes les découvertes, parce qu'elle ne lutte contre aucune découverte, se plaçant à chaque époque au niveau de l'époque, et déposant par cela même toutes les notions qui sont en arrière des progrès que fait chaque jour l'esprit humain.

V

Si la religion traditionnelle gouvernait les âmes, comme elle en a la prétention, les sociétés qui obéissent à une Église immobile, devraient finir par s'immobiliser; tandis que celles qui reconnaissent le progrès religieux, seraient progressives par essence, et dévanceraient de beaucoup les premières. Les faits ne répondent pas tout à fait à cette supposition. D'une part le catholicisme a perdu l'empire des âmes; les catholiques professent leur religion de bouche, en réalité ils sont indifférents ou incrédules; l'esprit du temps est plus fort que la foi du passé. D'autre part le protestantisme porte encore les fers de l'orthodoxie, il n'est pas entré franchement dans la voie du progrès, le principe qui l'inspire n'a donc pas toute la puissance qu'il aura un jour quand il sera libre de toute entrave. Toutefois il est impossible que deux principes aussi opposés que celui de l'immobilité et celui du progrès, celui de l'individualité et celui de la négation des droits de l'individu, n'agissent point sur la destinée des peuples. Ceci nous conduit à une nouvelle face de l'immense débat auquel nous assistons. Écoutons les protestants et consultons les faits.

Carlyle, l'historien de Frédéric II, dit que la réforme fut un principe de vie nouvelle pour les peuples qui l'embrassèrent, ainsi que pour les individus; tandis que ceux qui la repoussèrent en portent visiblement la peine. L'adversaire le plus décidé de la théologie ne peut nier cette vérité. Qu'on l'explique comme on voudra, toujours est-il que c'est un fait visible, que tout peuple qui a pris part à cette lutte solennelle, en est resté plus grand dans l'histoire. Le fait est incontestable, dit un écrivain belge dont le nom grandi tous les jours (1). La Hollande, avec deux millions d'hommes et son territoire de sables, brise la puissance gigantesque de Philippe II, fonde le premier État libre de l'âge moderne, couvre l'Océan de ses flottes, établit partout ses colonies, résiste seule, dans une lutte immortelle, à la France et à l'Angleterre réunies et fait reculer le despotisme envahissant de Louis XIV. La Suède, un million d'hommes dispersés sur des

(1) *De Laveleye*, Questions contemporaines, pag. 251 et suiv.

rochers de granit, abat la puissance de l'empire d'Allemagne, sous Gustave Adolphe, impose le traité de Westphalie à l'empereur et au pape, et conquiert par lui une existence légale à la réforme. La Prusse, sous Frédéric II, avec ses cinq millions d'habitants, tient tête à l'Europe coalisée, et depuis lors elle s'élève avec une rapidité sans exemple sur le continent ; si, de nos jours, elle est sortie victorieuse d'une lutte gigantesque, si les Allemands ont applaudi à son triomphe, malgré les abus de la force, c'est qu'ils voient en elle le représentant et le champion du protestantisme. En Angleterre, le progrès intellectuel et matériel date de la réforme. La puissante république qui domine dans le Nouveau Monde, doit son origine à des disciples de Calvin ; c'est l'esprit d'individualité que nous venons de signaler comme étant l'essence du protestantisme, qui fait aussi sa force.

M. de Laveleye a développé avec beaucoup d'art les causes du fait que Carlyle a signalé, et qui, pour les hommes dégagés de préjugés religieux, est presque un lieu commun. Pour compléter l'enseignement, il faudrait mettre en regard de la prospérité croissante des peuples protestants, la décadence tout aussi visible des nations courbées sous le joug de l'Église, l'Espagne et ses colonies, l'Italie, la France elle-même, jusqu'au moment où, par un héroïque élan, elle secoua toutes les chaînes du passé. Le tableau mériterait une étude à part ; nous devons nous borner ici à quelques considérations générales que nous empruntons à M. de Laveleye. Personne ne conteste que la religion ne soit une puissance incomparable ; le catholicisme, bien que en décadence, tient encore l'avenir en échec. Le besoin de liberté, de lumière, d'améliorations en tous sens, est aussi une force immense et qui grandit sans cesse. Or, chez les peuples catholiques, ces deux forces sont en lutte, ce qui est une cause de faiblesse, tandis que chez les peuples protestants elles s'accordent, et sous l'inspiration du protestantisme libéral, elles finiront par s'identifier : principe de supériorité évident.

La liberté est la vie, dans toutes les manifestations de l'esprit humain. Or, la liberté est inaliable avec le catholicisme, car la religion catholique et l'Eglise se confondent, et à qui faut-il apprendre que le clergé est l'ennemi mortel de la libre pensée, partant de toute liberté ? Dans les pays protestants le clergé, alors même qu'il est orthodoxe, a peu d'influence ; quand il prend

parti pour le despotisme, les fidèles désertent les temples. Vivant de la vie laïque, les pasteurs obéissent presque nécessairement à l'esprit du temps ; or, en dépit de la réaction, la liberté gagne sans cesse. Que sera-ce quand des pasteurs, élevés dans l'amour de la liberté occuperont les chaires chrétiennes! Alors seulement la liberté déploiera toute sa puissance, et deviendra la vie de l'humanité. C'est dire que l'avenir appartient aux peuples protestants. Quant aux nations catholiques, elles n'ont qu'une chance de salut, c'est d'abandonner le catholicisme. De fait, elles en sont arrivées là. Mais d'un écueil elles risquent de tomber sur un autre; si l'incrédulité doit aboutir au matérialisme, la liberté périra également, car pour une société sans foi il n'y a plus d'autre lien que la force.

Aux époques de décadence religieuse, les hommes estiment le progrès matériel bien plus que le progrès moral. Les incrédules et les matérialistes haussent les épaules quand on leur dit que la vie matérielle subit l'influence de la foi aussi bien que la vie morale. Qu'ils jettent les yeux sur l'Angleterre protestante et sur l'Espagne catholique. Les peuples anglo-saxons, poussés par le sentiment de l'individualité, ont secoué le joug de Rome, et ils développent avec une puissance merveilleuse les forces dont Dieu a doué l'homme, tandis que le principe de l'individualité est comprimé par le catholicisme, ce qui énerve les nations catholiques, et ne leur permet pas même de conquérir la vraie liberté. Ici nous touchons du doigt la punition, laquelle, au dire de Carlyle, frappe les peuples qui ont repoussé la réforme. Quel magnifique élan que celui de 89! Puis quelles chutes éclatantes! Pourquoi les hommes auxquels la liberté est chère, désespèrent-ils parfois de son avenir en France? pourquoi désespèrent-ils de l'avenir même de la nation qui a fait la révolution de 89? Après tous les combats livrés pour la liberté, les Français ne savent pas encore ce que c'est que la liberté; ils ne se doutent pas qu'elle est identique avec l'individualité. C'est aussi dans l'individualité qu'est le principe de tout progrès, parce que là est le principe de toute force. Voilà pourquoi les peuples anglo-saxons, imbus plus que tous les autres du génie de l'individualité, tiennent le premier rang dans l'industrie, dans le commerce, aussi bien que dans l'ordre politique.

Insistons encore sur un point. Bacon dit que la science est puissance; mot juste et profond. C'est par la vigueur de l'esprit que l'homme gouverne le monde, et qu'il dompte la nature. Le progrès en toutes choses dépend du développement intellectuel. Nous entendons par là, non pas la masse de connaissances qu'un individu s'approprie, mais la force que gagne sa pensée en l'exerçant. Faut-il demander si le catholicisme favorise cette gymnastique de l'intelligence? Tant que l'Église a dominé sur les âmes, les ténèbres régnaient; si aujourd'hui elle cherche à ressaisir le monopole de l'instruction, c'est pour entraver la libre pensée, pour enchaîner la raison humaine et pour la plier sous le joug de son autorité. Le protestantisme est un appel à la raison individuelle. Un pasteur réformé qui compte parmi les défenseurs de l'orthodoxie, Samuel Vincent, dit que l'*essence* du protestantisme consiste dans la liberté d'examen; il réclame pour les pasteurs et pour les fidèles la plus grande latitude en matière d'opinion et d'enseignement (1). La réforme est donc, par son *essence*, obligée de répandre les lumières. Voilà un élément de force et de supériorité, dont la puissance est incalculable.

Grande est donc la mission du protestantisme libéral; ce n'est rien exagérer de dire que l'avenir de l'humanité est dans ses mains. Mais pour répondre à cette haute vocation, il doit répudier décidément l'ancienne orthodoxie. Celle-ci a un pied à Rome, toutes ses prédilections la portent vers le christianisme catholique. Elle veut l'autorité, plus même que l'autorité de l'Écriture, il lui faut une Église. Il y en a une à Rome qui l'attend et qui la recevra à bras ouverts. Digne union de momies égyptiennes! Elles se consoleront en maudissant une société qui ne veut plus de leur foi. Le protestantisme libéral n'adore pas le Dieu des morts, il adore le Dieu des vivants. Or la vie est un mouvement sans relâche et un mouvement sans fin. C'est dire que le protestantisme, s'il veut être fidèle à sa mission, ne doit jamais s'arrêter. Les réformateurs du seizième siècle ont commencé l'œuvre de la régénération religieuse; les protestants modernes la doivent continuer.

(1) *Samuel Vincent*. Vues sur le protestantisme en France, 2e édition 1839, p. 15.

N° 2. *La Réforme dans la réforme*

I

Toutes les nuances du protestantisme avancé sont d'accord pour réclamer la nécessité d'une réforme nouvelle, plus profonde, plus radicale que celle du seizième siècle. Écoutons d'abord l'écrivain illustre qui a précipité le mouvement du protestantisme libéral. Strauss est désavoué par les modérés et par tous ceux qui ont peur de leurs propres idées. Il est vrai qu'il appartient à l'extrême gauche; libre penseur plutôt que protestant, il compte néanmoins parmi les disciples des réformateurs. Aurait-il passé sa vie à étudier la grande figure du Christ, à la dégager du mythe pour la montrer aux hommes dans sa grandeur humaine, s'il ne conservait pas un lien avec le christianisme? Après tout, personne n'est meilleur juge de ses sentiments que lui-même, et il n'est pas d'humeur à les cacher ni à les déguiser. Strauss dit ce qu'il pense; on s'en aperçoit à la netteté de son langage. Écoutons donc ce qu'il dit du protestantisme et de la mission religieuse de notre temps (1).

La réformation est-elle une œuvre accomplie? sera-t-elle fixée pour toujours telle que l'ont conçue Luther et Calvin? Non, certes. Les plus orthodoxes parmi les orthodoxes n'oseraient affirmer qu'ils croient tout ce qui se trouve dans les confessions du seizième siècle. Donc la réformation continue. Or, précisément à notre époque, l'état intellectuel et moral de la chrétienté présente une analogie frappante avec l'état de l'Europe à la veille de la révolution religieuse qui détacha une moitié du monde chrétien de Rome. Personne ne croit plus que ce soit Luther qui ait fait cette révolution immense; il prêta sa parole éloquente à un mouvement qui était préparé depuis des siècles. Dès le moyen âge il y eut des insurrections contre l'Église, contre son esprit extérieur, contre son ambition et sa cupidité. Le protestantisme poursuivit la réaction du sentiment intérieur contre une Eglise qui n'avait plus rien de chrétien que le nom. Mais les vœux, les aspirations

(1) *Strauss*, über Vergängliches und Bleibendes im Christenthum.

des réformateurs ne dépassaient point le christianisme traditionnel; ils avaient raison de protester qu'ils n'étaient pas des novateurs. La révélation restait intacte, et la Bible prit la place de l'Église. C'est tout ce que demandait la conscience générale; et c'était déjà une œuvre gigantesque que d'attaquer et de ruiner une Église qui se disait l'épouse du Christ et qui dominait comme telle sur les princes et sur les peuples.

Ce n'était cependant qu'un commencement de réformation. En vain, les théologiens protestants essayèrent-ils d'immobiliser la réforme; l'esprit humain ne se laisse pas arrêter dans sa marche vers l'idéal. Il s'était détaché insensiblement de l'Église, pendant les longs siècles du moyen âge. Après la réformation, et sous l'influence du principe de la religion intérieure, le doute se porta sur la Bible, et sur les croyances qu'elle consacre, ou que les théologiens prétendaient y trouver. L'esprit humain y découvrit bien des éléments qu'il ne parvenait plus à s'assimiler, ici des erreurs d'histoire de géographie et d'astronomie, là des préjugés qui vicient le sens moral. Il fallait donc faire un partage, séparer ce qui est vrai, éternel, de ce qui est transitoire, erroné. Il y a plus, le travail de séparation implique que la Bible n'était plus révérée comme la parole de Dieu, que les hommes ne croyaient plus à une révélation miraculeuse; s'ils maintinrent certaines croyances chrétiennes, ce n'est pas parce qu'elles étaient révélées par le Fils de Dieu, c'est parce qu'elles étaient en harmonie avec la voix de notre conscience.

Cette révolution qui s'est faite dans nos idées et dans nos sentiments, est bien plus considérable que le mouvement de réforme qui amena la révolution du seizième siècle. On peut se demander s'il reste quelque chose du christianisme, quand on rejette la révélation surnaturelle et la Bible qui en est le témoignage écrit. N'est-ce pas là l'essence de la religion chrétienne? Oui, il reste un christianisme, celui de Jésus-Christ; en un certain sens c'est une nouvelle religion, car jusqu'ici elle n'a guère été pratiquée. Le Christ prêcha une religion spirituelle et morale, tandis que la religion de l'antiquité païenne était celle de la matière et la religion des Juifs une loi. Le Christ prêcha le Dieu qui est notre Père, puissance morale qui gouverne les individus et qui régit le monde. Le Christ prêcha un culte intérieur qui consiste à avoir le cœur

pur et à devenir parfait comme notre Père dans les cieux. Ce n'est pas là le christianisme traditionnel. Même dans le sein du protestantisme, on confondit l'essence de la religion avec certaines conditions de salut, qui sont toutes une suite d'actes extérieurs, tels que le baptême et l'eucharistie. C'est du judaïsme, bien plus que du christianisme. Si l'on cherche la raison pour laquelle ces éléments étrangers se sont introduits dans le christianisme de Jésus, on trouve comme cause première la croyance au surnaturel. Le Fils de l'homme fut transformé en Fils de Dieu coéternel au Père; on s'imagina qu'il était venu sauver le genre humain de la puissance du démon, que sa mort était un sacrifice expiatoire par lequel il l'avait racheté de la mort éternelle; on crut qu'un péché mystérieux avait infecté la race d'Adam, et qu'il fallait des moyens également mystérieux pour sauver les hommes déchus. De là une doctrine, dont le Christ ne savait rien et qui changea complétement la *bonne nouvelle*. Il en résulta une religion extérieure, consistant en cérémonies, comme le judaïsme. L'humanité attend encore la vraie religion prêchée par le Fils de l'Homme.

Strauss dit que ce vrai christianisme est nécessaire à l'homme, et partant impérissable. La nouvelle religion existe déjà comme instinct dans la conscience générale. Chose remarquable! De même que Jésus-Christ trouva surtout de l'accueil dans les rangs inférieurs de la société, de même le christianisme nouveau est un besoin pour le peuple, bien plus que pour les riches et les grands de ce monde : on dirait que ceux-ci ont perdu le sens religieux. La remarque est juste, et le fait est affligeant, car il semble être un obstacle à l'établissement du nouveau christianisme, que Strauss déclare indispensable. Cela ne viendrait-il pas de ce que les classes éclairées ont été les premières à se détacher d'une religion qui place le surnaturel à son origine, et qui consiste tout entière en croyances et en pratiques surnaturelles? Quand les hommes ne peuvent plus croire aux miracles ils rejettent le fond avec la forme. Tel est le grand danger qui menace la société moderne. Les uns s'attachent avec une passion aveugle au christianisme traditionnel; c'est superstition, fanatisme, plutôt que religion. Les autres désertent des formes qui ne disent rien à leur intelligence, rien à leur âme, mais ils s'imaginent, comme on l'enseigne dans toutes les Églises orthodoxes, que c'est là l'essence

de la religion, et qu'il n'en peut pas y avoir d'autre; cela les conduit à l'athéisme et au matérialisme. Il est urgent, dit Strauss, de faire un partage dans le christianisme traditionnel. Le surnaturel est ruiné dans la conscience de tous ceux qui pensent; il faut l'abandonner avec ses conséquences. Mais il y a un élément permanent, éternel dans le christianisme, la religion de l'esprit, la religion de Jésus. La mission de notre siècle est de la formuler et de la pratiquer.

Telle est avant tout la mission du protestantisme. Car c'est lui qui a inauguré la révolution il y a trois siècles, c'est aussi lui qui la doit continuer. Et quel est le peuple qui a donné son génie à la réforme, le peuple sans lequel la réforme ne se conçoit plus? C'est le peuple allemand. Sans doute, la transformation ne se fera point sans déchirement, sans lutte; au seizième siècle on l'a appelée une réformation; au dix-neuvième ce sera une révolution. La révolution est inévitable, elle est fatale. Il suffit de la plus simple réflexion pour se convaincre que la religion fondée il y a deux mille ans, à une époque où le monde avait soif de surnaturel, ne peut plus convenir à une époque où personne ne croit plus au surnaturel, où les plus orthodoxes parmi les orthodoxes reculent devant l'ânesse de Balaam, et devant les démons qui entrent dans un troupeau de porcs. Les sentiments se sont modifiés à ce point qu'il nous est difficile de comprendre ceux des premiers chrétiens, loin de pouvoir les partager; comment donc leur religion serait-elle encore la nôtre? Strauss ajoute que la question religieuse se lie intimement à la question politique. L'Allemagne aspire à l'unité; y parviendra-t-elle si le Nord reste protestant, et le Midi catholique? La force pourra les unir, mais les âmes resteront divisées. N'a-t-on pas entendu dans la lutte qui vient de se terminer (1), les chaires catholiques retentir de cris sauvages contre la Prusse protestante? La victoire est restée à la Prusse, partant au protestantisme, mais la division survit au triomphe de la force. Il n'y a qu'une manière d'y mettre fin, c'est d'unir les âmes en une même foi. Le catholicisme et le protestantisme doivent disparaître pour faire place à une religion supérieure, au christianisme de Jesus-Christ (2).

(1) Écrit en 1866.

(2) *Strauss*, das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. Vorrede, pag. XVII-XX.

Ce que Strauss dit de l'Allemagne, on peut le dire de tous les pays où règne le christianisme traditionnel. L'Allemagne aspire à la liberté autant qu'à l'unité, et la liberté est le besoin de tous les peuples. Mais comment la liberté peut-elle s'établir là où la religion lui est hostile? Or, elle lui est hostile partout où le catholicisme domine, et partout où le protestantisme orthodoxe se laisse emporter par la réaction aveugle qui a suivi la révolution de 48. Partout l'on voit les hommes déserter les églises et les temples, dès que la raison les éclaire, et ceux qui désertent le christianisme traditionnel, abandonnent le plus souvent toute religion. Est-ce que l'incrédulité, est-ce que le matérialisme est le terrain sur lequel on élèvera une société libre? Une chose est certaine au milieu de nos incertitudes; c'est que le règne du matérialisme serait aussi le règne de la force. Donc ni incrédulité, ni catholicisme, si nous voulons être libres. Quelle est la solution du problème? Le christianisme de Jésus-Christ interprété par la conscience progressive de l'humanité.

II

Le nom de Strauss est mal famé, il est presque synonyme d'incrédulité. Cependant, nous venons de l'entendre, il proclame le christianisme nécessaire, éternel. Mais qu'entend-il par la religion de l'esprit qu'il appelle christianisme? Sur ce point il y a de graves débats. Nous comprenons que les doutes de Strauss sur l'immortalité individuelle, et sa critique du Dieu personnel des chrétiens, ne soient pas du goût de ceux qui par un lien quelconque restent attachés au christianisme historique. A notre avis aussi, il ne peut plus être question de religion, quand on répudie la vie future de l'individu et quand on nie que Dieu ait conscience de lui-même. De là une réaction contre Strauss, même au sein du protestantisme non orthodoxe. Toutefois une chose est remarquable, c'est que les protestants, ceux-là mêmes qui sont à demi orthodoxes, parlent le langage de Strauss, et partagent ses espérances. Nous avons cité le nom de Rothe, professeur à Heidelberg; il peut passer pour orthodoxe puisqu'il admet le surnatu-

rel (1). Néanmoins il dit, comme Strauss, qu'il faut une réforme dans la réforme ; et il n'entend pas par là, comme beaucoup de ses amis du juste milieu, une simple réformation de l'Église, il veut décidément un nouveau christianisme. Nous allons l'écouter : c'est un homme autorisé, et dont le nom, pour les chrétiens, aura plus de poids que celui de Strauss.

La grande objection que les orthodoxes de toutes les nuances adressent à ceux qui aspirent à un nouveau christianisme, à une nouvelle religion, est que le christianisme traditionnel est la seule religion possible : ou le christianisme surnaturel, disent-ils, ou pas de religion. Ils sont en cela d'accord avec les incrédules ; ceux-ci disent aussi que le surnaturel est de l'essence de la religion, mais ils en concluent que le christianisme traditionnel est la dernière religion, et ils entendent par là qu'il est mort ou mourant. Ce singulier accord entre les disciples du Christ et ses ennemis mortels devrait faire réfléchir les orthodoxes sur la voie dangereuse dans laquelle ils engagent l'humanité : elle ne veut plus de surnaturel, et ils prétendent lui imposer une croyance surnaturelle dans son principe, surnaturelle dans la destinée qu'elle promet aux hommes, surnaturelle dans les moyens de salut qu'elle leur annonce ! N'est-ce pas pousser le monde chrétien à l'incrédulité, au matérialisme?

Que les catholiques tiennent ce langage, cela se conçoit, car ils ont la prétention de posséder une foi qui n'a jamais varié, qui ne ne variera jamais, prétention absurde, impossible, contredite par les faits. Mais les protestants peuvent-ils avoir de ces prétentions? Oublient-ils leur origine? oublient-ils qu'ils datent d'hier? qu'avant le seizième siècle il n'y avait pas de protestantisme, pas de justification par la foi, pas de religion individuelle? Procédant d'une réforme qui est une révolution religieuse, comment peuvent-ils nier la possibilité d'une révolution dans le domaine de la foi? Ne sont-ils pas la révolution incarnée? ne disent-ils pas que leur christianisme est supérieur au christianisme romain? Voilà donc deux christianismes, l'un catholique, l'autre protestant. Pourquoi ne pourrait-il pas y en avoir un troisième, qui ne serait ni catholique ni protestant, qui serait le christianisme de Jésus-Christ, tel

(1) *Rothe*, dans la *Allgemeine kirchliche Zeitung* de *Schenkel*, 1864, pag. 298 et suiv.

que lui-même le prêcherait dans nos sociétés modernes, s'il lui était donné de revivre? Contestera-t-on la nécessité de ce nouveau christianisme? Regardons autour de nous. Le vieux monde s'écroule, et l'on veut maintenir la religion de ce vieux monde! A un monde nouveau, il faut une religion nouvelle.

Ce ne sera plus le christianisme, disent les partisans du passé. Il faut s'entendre; et après dix-huit siècles, on ne s'entend pas encore sur ce que c'est que le christianisme. Il y a cependant un point, dit Rothe, sur lequel les orthodoxes devraient être d'accord, c'est que le christianisme est l'œuvre de Jésus-Christ. Eh bien, le Seigneur a-t-il achevé son œuvre dans les trois ans pendant lesquels il a prêché son Évangile? Est-il mort ou est-il ressuscité? S'il est ressucité, il vit toujours, et il agit toujours; lui, reste le même, mais son œuvre avance sans cesse. Ainsi le christianisme change, bien que le principe qui produit ces modifications soit invariable. Il est donc impossible que le christianisme s'immobilise dans la forme qu'il a revêtue à une époque donnée. Si on prétend l'immobiliser, on peut être sûr qu'une révolution approche qui brisera avec violence la forme que les intérêts ou les passions humaines voudraient éterniser, ou une réformation incessante, ou des bouleversements comme celui du seizième siècle, mais en tout cas un changement profond.

Les sentiments et les idées du seizième siècle ne sont plus les nôtres; par cela seul une nouvelle réforme est inévitable. Faut-il insister pour démontrer que la conception que le seizième siècle se faisait de Dieu, de l'homme, du monde, n'est plus la nôtre? Où sont ceux qui croient encore au dogme de Nicée sur la Trinité? Où sont ceux qui croient que Jésus soit tout ensemble homme et Dieu, réunissant dans un seul et même être deux natures inalliables? Où sont ceux qui croient que le Christ est mort pour nous racheter de la puissance du démon? Où sont ceux qui croient que le baptême nous sauve par la puissance miraculeuse du sacrement? Où sont ceux qui croient que tous ces dogmes sont écrits dans la Bible, de la main du Saint-Esprit? Il s'est trouvé, il est vrai, dans notre siècle de réaction, des hommes qui ont essayé de rechauffer ces vieilles croyances; ils se sont battus les flancs pour ranimer la foi mourante, ils ont fait de l'enthousiasme à froid. Qu'est-il résulté de ce mouvement factice? Où est la vie nouvelle? Aux fruits

on juge l'arbre; eh bien, l'arbre est resté stérile. Comment en pouvait-il être autrement? Les nouveaux orthodoxes parlent aux hommes du dix-neuvième siècle le langage du seizième; et on veut qu'ils remuent les âmes avec des paroles qui ne trouvent plus aucun écho dans les âmes?

Nous avons dit dans cette Étude même comment Rothe entend la réforme, ou la révolution religieuse dont il proclame la nécessité. Tant qu'il reste dans les termes généraux, il est d'accord avec Strauss. Le christianisme traditionnel est une religion ecclésiastique, ou comme nous disons, une religion de l'autre monde; il faut qu'il devienne une religion qui régénère l'individu tout ensemble et la société. Ce sera toujours le christianisme. Rothe est plus exclusif que les protestants avancés, parce qu'il est resté à moitié orthodoxe. Il ne veut pas admettre que l'humanité moderne procède d'un autre principe que du principe chrétien. Il y a ici une inconséquence évidente. Quel est l'esprit qui anime la société civile? N'est-ce pas le principe de liberté? Et de qui tient-elle ce besoin de libre examen? Ce n'est certes pas du christianisme. Un écrivain non suspect, M. Guizot l'a dit : nous le tenons de la philosophie qui est en essence la liberté de penser. Et la philosophie n'a-t-elle pas eu son plus noble représentant à Athènes? Pourquoi donc exclure la gentilité de notre tradition? pourquoi ne pas accorder une place à Socrate à côté de Jésus-Christ?

III

En France aussi bien qu'en Allemagne, les protestants libéraux proclament la nécessité d'une réforme dans la réforme. « Une révolution aussi importante que celle du seizième siècle, dit le *Disciple de Jésus-Christ*, s'accomplit à travers les difficultés accumulées par le temps, l'ignorance et d'incroyables timidités (1). » Il y a dans le sein du protestantisme français des noms qui font peur aux timides. Si nous avions un reproche à faire à M. Réville, nous dirions qu'il pèche plutôt par une réserve excessive. En réalité, il ne mérite ni les reproches de ses adversaires, ni les cri-

(1) Le *Disciple de Jésus-Christ*, revue du protestantisme au dix-neuvième siècle, 1865, t. I, pag. 561

tiques de ses amis. Pasteur, il comprend et il subit les exigences d'une époque de transition. Dieu nous garde de justifier, ou d'excuser seulement l'hypocrisie! Mais il y a pour les hommes engagés dans la vie réelle des nécessités auxquelles ils ne peuvent se soustraire. On ne fait pas les révolutions religieuses dans les vingt-quatre heures. Si les réformateurs mettaient trop de hâte à réaliser leurs réformes, ils dépasseraient le but, et dépasser le but, c'est le manquer. Sachons gré aux hommes sérieux et positifs, tels que le pasteur de Rotterdam, de ce qu'ils indiquent clairement l'idéal vers lequel il faut marcher : c'est celui de Strauss et de Rothe, c'est un nouveau christianisme.

Le christianisme est partout en voie de se transformer; pour le nier, il faut être aveuglé par la superstition ou par l'incrédulité. Car c'est un fait remarquable que les incrédules, les matérialistes, les athées, il y en a dans notre siècle de réaction religieuse, sont d'accord avec les orthodoxes pour repousser, pour railler le mouvement de réforme qui se produit dans le sein du protestantisme et jusque dans l'Église catholique. Nous ne parlons pas des réformateurs que Rome désavoue et qu'elle met à l'*index;* il y en a qu'elle ne peut pas répudier, puisqu'ils se proclament enfants dévoués de l'Église. Toutefois ces fils si obéissants ne se gênent guère pour désobéir à leur sainte mère; tandis que celle-ci maudit la liberté et la civilisation moderne, les autres y applaudissent, et prétendent que toutes nos libertés sont chrétiennes d'origine, aussi bien que notre civilisation. N'est-ce point là ce christianisme social et politique dont Rothe annonce l'avénement? Il est vrai que les catholiques libéraux ne touchent pas au dogme, mais s'ils le maintiennent en théorie, ils ne s'en soucient guère en pratique; ils respectent fort les conseils de l'Évangile sur la perfection, mais ils ne se croient point tenus de les suivre : partisans de la pauvreté évangélique, ils se font, au besoin, spéculateurs et agioteurs.

Laissons-là les catholiques libéraux; nous croirons à leur libéralisme, le jour où ils sortiront de l'Église, et à leur catholicisme, le jour où, fils repentants, ils répudieront leurs erreurs libérales. Le mouvement est bien plus sérieux et plus considérable dans les Églises protestantes. Il se produit non seulement dans tous les pays ou règne la réforme, mais aussi dans toutes les sectes. Ceci est un fait remarquable. Jadis les luthériens et les calvinistes se

combattaient à outrance ; les uns et les autres répudiaient comme hérétiques les sectaires qui s'écartent de l'orthodoxie protestante. Aujourd'hui ces dissentiments ont cessé ; les disciples de Luther fraternisent avec ceux de Calvin, les épiscopaux de l'Église établie, avec les dissidents ; que dis-je ? il n'y a pas jusqu'aux catholiques qui ne tendent la main à leurs frères séparés ; tous s'unissent contre l'ennemi commun. Quel est cet ennemi ? Le rationalisme, la libre pensée qui envahit toutes les Églises : le luthéranisme allemand, depuis longtemps bouleversé dans ses fondements par la philosophie : la réforme française, restée à l'abri du doute et du scepticisme, grâce à la persécution : l'Église anglicane, que la puissance de la loi semblait mettre à l'abri d'une révolution : enfin les mille et unes sectes des États-Unis, ouvertes à tous les vents et à toutes les tempêtes (1),

Nous parlons de doute et de scepticisme. A entendre les orthodoxes, le protestantisme libéral ne serait pas autre chose, ce qui veut dire que le libéralisme chrétien serait la négation de la religion plutôt qu'une religion nouvelle. Singulière accusation, dit M. Réville ! L'orthodoxie aurait donc le monopole de la foi ! Et quand elle prend la parole, ce sont des lamentations, des jérémiades sur la décadence de la religion, sur l'incrédulité, signe précurseur de l'Antechrist. L'orthodoxie aboutit donc à faire déserter le christianisme ! Il n'y a pas de quoi se vanter. Vainement les orthodoxes disent-ils que la faute en est au rationalisme. Avant d'être rationalistes, les libéraux et les avancés étaient membres de l'Église officielle : c'est elle qui les a nourris de son lait, c'est elle qui les a élevés. Pourquoi donc la désertent-ils ? Est-ce la séduction du matérialisme qui les attire ? Les hommes qui pensent ne peuvent plus croire au surnaturel ; ils désertent l'Église, non parce qu'ils ne veulent plus croire, mais parce qu'ils ne peuvent plus croire, et ils sont trop sincères pour feindre une foi qu'ils ne partagent point. Il n'y a point de jérémiades qui remédient à ce mal ; il n'y a point de résistance qui soit capable d'arrêter un mouvement qui est dans la force des choses (2). M. Ré-

(1) *Réville*, Dutch theology, its past and present state. (*The Theological review, a Journal of religious thought and life*, july 1864, pag. 255 et suiv.)

(2) *Réville*, dans la *Theological review*, july 1864, pag. 292.

ville dit qu'il ne connaît qu'un moyen de sauver le christianisme tout ensemble et la société, c'est une réforme dans la réforme (1).

Le pasteur wallon a fait une conférence sur la *Mission actuelle de l'Église protestante*. C'est une œuvre remarquable, dont nous allons donner l'analyse. Qu'est-ce que cette réforme dans la réforme que le libéralisme chrétien présente comme la solution du problème qui agite et tourmente tous les esprits sérieux? N'est-ce qu'un nouveau protestantisme, un retour pur et simple au christianisme de Jésus-Christ? Réville prend pour texte, d'abord ces paroles de Jésus qui semblent réduire son rôle à celui d'un continuateur de Moïse : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la loi ou les prophètes; je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. » Qu'est-ce à dire? En quel sens le Christ accomplit-il la loi et les prophètes? Accomplir implique deux idées. Ce n'est pas une religion absolument nouvelle que Jésus entend fonder, car il ne vient pas abolir. Mais aussi il ne vient pas simplement répéter ce qu'ont dit Moïse et les prophètes, car il accomplit; il procède du passé, en l'achevant, en lui donnant la plénitude et la perfection qui lui manquaient. C'est bien ainsi que nous concevons aujourd'hui les révolutions. Pour qu'elles réussissent, elles doivent tout ensemble conserver et innover. Conserver, car il faut un lien avec ce qui existe. Innover, en dégageant dans les institutions du passé ce qui est essentiel, ce qui éternellement vrai, et en sacrifiant ce qui n'avait qu'une valeur temporaire. En ce sens, innover est la vraie manière de conserver, car c'est par là que les religions, comme toutes choses, se rajeunissent, et qu'elles sont à la fois vieilles et nouvelles.

Ce que Jésus appelait accomplir la loi, est devenu une révolution, la plus étonnante, la plus prodigieuse dont l'histoire fasse mention. L'innovation est donc si considérable qu'elle l'a emporté sur les éléments du passé que le christianisme maintint en se les appropriant. Qu'était-ce, d'après le Christ, que l'élément éternel et permanent de la loi et des prophètes? Il nous le dit lui-même; c'est le second texte sur lequel roule la conférence de M. Réville : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée.* Voilà le premier et le grand commandement.

(1) *Réville*, Quatre conférences sur le christianisme, première conférence, pag. 15.

Voici le second qui lui est semblable : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* De ces deux commandements, dit Jésus, dépendent toute la loi ainsi que les prophètes. C'est là l'essence du mosaïsme, nous devrions plutôt dire du christianisme ; car Jésus-Christ le premier mit ces deux commandements en relief. En leur donnant la première place, en leur subordonnant tout le reste, il faisait tomber tout ce qui, dans la tradition juive, ne se rapportait pas à l'amour de Dieu et du prochain. C'était réellement abolir le mosaïsme en le transformant.

En ce sens, Jésus-Christ est le plus grand des révolutionnaires. La loi était un commandement de Dieu ; tout y était censé divin. Or, elle prescrivait certains aliments et elle ordonnait certains rites purificateurs. Que dit Jésus? Il dit qu'aucun aliment ne souille par lui-même, et que la vraie pureté est celle du cœur. La loi était d'une sévérité rigide à l'article du sabbat ; Jésus veut qu'elle soit subordonnée au bien de l'homme pour qui elle avait été établie. La loi n'admettait pas que l'on pût vivre en communion avec Dieu, entrer par conséquent dans le royaume de Dieu, sans l'observation de tous ses commandements. Jésus ne regarde comme essentielles que certaines dispositions de l'âme. C'était, en réalité, abroger la loi, mais l'abroger en conservant son essence, et en lui donnant de nouveaux développements. Le Christ vit que dans la loi et les prophètes il y avait des éléments caducs et des éléments impérissables, des choses qui avaient fait leur temps, et les germes d'un idéal supérieur à celui qu'avaient entrevu les vieux pères. Il fallait donc faire une séparation entre les vérités fondamentales du judaïsme et la tradition juive. C'est ce que Jésus fit, et il en résulta la plus grande des révolutions religieuses.

Est-ce que tout cela est de l'histoire ancienne? Est-ce que M. Réville fait comme tant de pasteurs, qui se bornent à commenter l'Évangile, à la façon des jurisconsultes qui commentent le Code civil? De nos jours aussi, comme du temps de Jésus, il faut accomplir sans abolir. Il est des germes qui sont arrivés à maturité ; c'est la loi de progrès et de liberté, d'amour et de spiritualité, loi promulguée depuis longtemps par le Saint-Esprit, mais qui a été étouffée par une masse de prescriptions, vraies plantes parasites qu'il faut arracher, pour que l'arbre de la loi re-

prenne des forces nouvelles. Nous aussi, si nous voulons travailler à l'avancement du règne de Dieu, nous devons prendre pour règle de pensée et de conduite la parole de Jésus-Christ : accomplir le passé. Si Jésus pouvait dire en toute vérité que l'essentiel de la loi et des prophètes, c'est l'amour de Dieu et des hommes, n'avons-nous pas aussi le droit de dire qu'il faut distinguer dans le protestantisme, d'un côté sa tradition, ses formes, ses institutions, et d'un autre côté, ses principes, son esprit, son essence? Il nous faut donc voir quelle est cette essence. C'est demander quelle est l'essence du christianisme, puisque l'ambition des réformateurs a été de revenir au christianisme primitif, originel, si étrangement défiguré dans le catholicisme du moyen âge.

Les réformateurs ont eu tort de ne pas remonter jusqu'au christianisme originel, celui de Jésus-Christ. Là, évidemment, est l'essence. Mais en quoi consiste le christianisme de Jésus? « Soyez parfaits, dit le Christ, comme votre Père dans les cieux. » En poussant l'homme au développement, à l'élévation progressive de son être vers la divine perfection, le christianisme suppose évidemment et il inspire la liberté. « Aimez Dieu et le prochain. » Puisque cet amour infini résume toute la religion, il faut dire qu'elle n'est autre chose que la religion de l'esprit. Les Juifs attachaient la religion à certains rites, les chrétiens y ont ajouté des sacrements, actes mystérieux ou magiques, qui ont fait dégénérer le christianisme en une religion extérieure. Tel n'est pas le christianisme de Jésus-Christ; la religion de l'esprit ne peut pas s'identifier avec la pure forme, le superstitieux ou le magique; elle ne peut se réaliser que dans une piété intérieure ayant son siége et puisant sa force dans l'âme de l'homme. Cette piété intérieure n'est pas celle des saints catholiques, piété le plus souvent inutile aux hommes, alors que le Maître a dit que la perfection de la loi consiste à aimer le prochain : la piété chrétienne doit aboutir à une sainteté pratique.

Voilà l'essence du christianisme, et partant l'essence de la réforme. C'est la liberté, la spiritualité, la piété intérieure et la sainteté pratique. Voilà aussi ce qu'il faut conserver et développer; ainsi nous *accomplirons*, dans le sens de Jésus-Christ. Par là, le monde sera régénéré. M. Réville sait que le nombre est grand de ceux qui pensent que le devoir leur ordonne tout le contraire. Il

demande si les orthodoxes ont des yeux pour ne pas voir, et des oreilles pour ne pas entendre. Ont-ils la prétention d'arrêter la société moderne sur la pente où elle est lancée? Ce serait vouloir arrêter une locomotive qui marche à toute vapeur en se posant devant elle! Ils veulent conserver à toute force l'Église dans l'état où elle est. C'est le moyen le plus sûr de la ruiner. Ils reprochent à la société de manquer de foi. Eh! que voulez-vous donc qu'elle croie? Ici est une Église gouvernée par de vieux prêtres sourds qui ne nous comprennent pas, qui ne nous connaissent pas, qui ne parlent plus notre langue. Là ce sont d'autres Églises, plus coupables, qui renient leur esprit, leur principe, et qui veulent imposer au dix-neuvième siècle ce dont le dix-septième ne voulait déjà plus. Et l'on veut que la société moderne se convertisse à cela!

Si l'Église protestante veut rester fidèle à sa mission, il faut qu'elle entre d'un pas ferme et décidé dans la voie du progrès, qui est aussi celle de l'avenir, et qui sera pour elle la voie du triomphe. Il ne s'agit pas d'abolir la réforme, mais de l'accomplir, accomplir comme Jésus voulait qu'on accomplît la loi et les prophètes, accomplir en dégageant l'esprit de la lettre, l'éternel du temporaire, le permanent du caduc (1). Ces paroles de M. Réville sont considérables; elles impliquent la nécessité d'une révolution religieuse, analogue à celle que le Christ a inaugurée. Nous croyons aussi que c'est à cette condition seule que le christianisme pourra devenir la religion des sociétés modernes.

IV

La nécessité d'une révolution religieuse est une idée qui se trouve dans la conscience de tous; elle entraîne ceux-là mêmes qui y résistent. Nous avons entendu les ultramontains, de Maistre, Lamennais. Voici les orthodoxes protestants qui à leur tour se font prophètes. On sait que le christianisme traditionnel célèbre la Pentecôte, jour où le Saint-Esprit s'est répandu sur les apôtres; c'est en quelque sorte l'anniversaire de la fondation de l'Église. Eh bien, les orthodoxes attendent une nouvelle effusion de l'Esprit-

(1) *Réville*, Quatre conférences sur le christianisme. (Troisième conférence pag. 19.)

Saint. On pourrait leur objecter que cette espérance n'est guère orthodoxe. Où est-il dit dans l'Écriture qu'il y aura une seconde Pentecôte? Puis, n'est-ce pas supposer, n'est-ce pas croire qu'il y aura une nouvelle Église, donc, une nouvelle religion, fondée, il est vrai, par le Saint-Esprit, mais où est-il dit que la troisième personne de la Trinité viendra défaire ce qu'a fait la deuxième? Ne chicanons pas trop les orthodoxes sur leur orthodoxie, et constatons les faits. Donc, en Angleterre, il s'est formé des réunions, des congrégations, où l'on prie Dieu d'envoyer son Esprit-Saint au monde, et spécialement à l'Église protestante; on ne dit pas que jusqu'ici Dieu ait exaucé ces prières; mais il ne faut désespérer de rien. Il y a quelques années, les pasteurs protestants se donnèrent rendez-vous à Berlin ; ils furent unanimes à proclamer que la confession d'Augsbourg devait être maintenue dans toute son intégrité. Voilà la part faite à l'immutabilité. Mais à côté de ce cri conservateur retentit un appel à la révolution : pas de salut sans une nouvelle effusion du Saint-Esprit. Dans les chaires, dans les écrits, on répète qu'il faut une seconde Pentecôte. Qu'est-ce à dire? Que l'on soupire après un miracle. On en a donc grand besoin! N'est-ce pas avouer que la vieille religion s'en va et qu'il en faut une nouvelle? Les libéraux ne disent pas autre chose. Seulement, ils ne demandent pas un miracle; ils ont confiance dans le gouvernement providentiel. Si la révolution est nécessaire, nous pouvons être bien sûrs qu'elle se fera (1).

Le Saint-Esprit ne vient pas; puisqu'il reste sourd à nos prières, se sont dit les luthériens, adressons-nous à Christ. Ils se sont rappelés que Jésus a prédit la fin prochaine du monde, et son retour dans les nuées, pour juger les hommes; d'autres croyaient que c'était pour fonder la nouvelle Jérusalem et inaugurer le règne des saints sur cette terre pendant mille ans. La fin *prochaine* a tardé, mais qui sait si *prochain* ne veut pas dire deux mille ans? En tout cas, la prédiction doit s'accomplir. Le monde finira, et les maux de l'Église avec lui, puis nous pouvons espérer le ciel, ou un règne de mille ans sur la terre, ce qui serait peut-être plus sûr. Le règne de mille ans, le paradis, l'âge d'or, tous ces rêves sont de la même famille ; tous impliquent que l'on est mécontent du

(1) *Dœllinger*, Kirche und Kirchen, pag. 481.

présent, que l'on désire un changement, une révolution, comme nous disons dans notre siècle révolutionnaire. Certes, il ne saurait y en avoir de plus radicale que celle qu'attendent les protestants orthodoxes. Les démocrates, les socialistes, les communistes se contenteraient d'une réforme politique ou sociale. Aux protestants orthodoxes il faut une autre terre et un autre ciel. La lune leur est trop petite et le soleil pas assez grand. Puis qu'est-ce que cette eau qui coule dans nos fleuves et dans nos mers? Pourquoi ne serait-ce pas du lait, ou du nectar, ou au moins du champagne? Le reste à l'avenant. Un écrivain catholique, très savant et très malicieux, compare les docteurs protestants à des médecins, appelés auprès d'un malade dont l'état est désespéré. Le malade, c'est le protestantisme. Les médecins lui disent : Patience, vos maux vont finir; vous allez être guéri radicalement. Cela signifie que le malade va mourir. Encore un aveu que la foi s'en va, qu'elle se meurt, et qu'il faudrait un miracle pour la sauver. Miraculeuse ou non, on demande une révolution, voilà l'essentiel. Ne serait-il pas plus simple d'avouer qu'une rénovation religieuse est nécessaire? Les écrivains protestants préfèrent s'en tenir à l'Apocalypse. Soit, cela est plus commode. Une révolution n'est pas une plaisanterie, quand ce sont les hommes qui la font; ils y doivent mettre leur sang. Tandis que si la Trinité s'en mêle, nous n'avons rien à faire qu'à attendre (1).

Non, disent d'autres théologiens, les choses ne se passeront pas ainsi. Il y a une succession d'Églises; succession qui implique un progrès. D'abord, saint Pierre a fondé l'Église romaine, Église à moitié judaïque; puis est venu saint Paul, dont la doctrine a inspiré les réformateurs du seizième siècle. Il reste un troisième apôtre qui n'a pas encore dit son mot, c'est saint Jean. Nous aurons donc une Église à la façon de saint Jean. Chose singulière! Ce sont des philosophes qui les premiers ont mis cette idée en avant, Fichte, puis Schelling. Les orthodoxes auraient dû se défier de l'idée, à cause de son origine. Loin de là, ils s'en sont engoués : c'est un lieu commun, que saint Jean va fonder une troisième Église (2). Que l'hypothèse des philosophes implique

(1) *Dœllinger*, Kirche und Kirchen, pag. 482, 485.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 478, 479.

une révolution religieuse, cela est évident : c'est la religion de la charité, de l'humanité, qui prendra la place d'une religion fondée sur l'autorité ou sur la foi. Reste à savoir comment la révolution s'accomplira. Saint Paul, dit-on, a établi l'Église protestante. Nous le croyons, malgré les dénégations des catholiques; mais saint Paul n'est pas venu en personne, pour combattre saint Pierre; c'est Luther qui s'inspira du grand apôtre. Viendra-t-il un nouveau réformateur qui s'inspirera de saint Jean? et de quel saint Jean? Il y a le saint Jean véritable, l'auteur de l'Apocalypse. Si c'est lui qui doit fonder une Église, se sera la nouvelle Jérusalem, et nous aurons le règne de mille ans; car tel est le christianisme de l'Apocalypse. Il y a ensuite un saint Jean fabuleux, l'auteur du quatrième Évangile, quelque néoplatonicien converti. Est-ce cet anonyme qui aura l'honneur d'inaugurer le dernier âge du christianisme? Qu'on lui emprunte l'idée d'une religion purement spirituelle, nous le voulons bien; mais alors nous rentrons dans l'ordre d'idées des protestants libéraux. Tant il est vrai que les opinions les plus opposées aboutissent à la même conclusion : nécessité d'une rénovation religieuse.

Comment se fait-il que les orthodoxes demandent à cor et à cri une révolution, qui par saint Jean, qui par l'Esprit-Saint, qui par Jésus-Christ? Ne sont-ils pas en possession de la vérité révélée par le Christ, et écrite dans un livre dicté par le Saint-Esprit? Quand la Trinité viendrait en personne sur la terre, que pourrait-elle dire et faire de plus? Il n'y a pas deux vérités absolues, il n'y en a qu'une; si l'une ou l'autre personne de la Trinité en faisait une seconde édition, elle ne pourrait ni la corriger ni l'augmenter. Il faut que le malaise soit bien grand pour que l'on recoure à un remède qui ne remédierait à rien. En effet, partout on entend les mêmes plaintes, à Berlin, comme à Rome : « Il n'y a plus de foi, crie-t-on, pas plus en bas qu'en haut. Nous avons beau nous en tenir à la prédication de l'Évangile, dans toute sa simplicité, dans toute sa pureté; nous ne rencontrons qu'indifférence dans les masses, ou opposition. Une colonne après l'autre de l'orthodoxie s'écroule. Les derniers temps approchent, l'Antechrist est à nos portes (1). » C'est un cri de détresse, un signe des

(1) Voyez les témoignages dans *Dœllinger*, Kirche und Kirchen, pag. 482.

temps ; l'Antechrist ne vient point, pas plus que le Saint-Esprit ou le Christ. L'orthodoxie désespère d'elle-même, et elle a raison. Laissons-là les morts et adressons-nous aux vivants.

§ 3. Le christianisme de Jésus Christ

N° 1. *Retour au christianisme de Jésus-Christ*

I

Il faut une réforme dans la réforme. Quel sera l'objet de cette nouvelle réformation? Il y a une idée, un vœu, un besoin qui grandit tous les jours : libres penseurs et protestants avancés s'accordent à demander le retour au christianisme de Jésus-Christ. Chose singulière! c'est au moment où la divinité de Jésus est répudiée jusque dans les chaires chrétiennes, que son nom est glorifié, plus qu'il ne l'a jamais été; c'est au moment où les pasteurs eux-mêmes désertent l'orthodoxie traditionnelle, que l'on proclame à l'envi que le christianisme est la religion absolue. Nous allons citer nos témoignages, en faisant un choix, car nous avons l'embarras du choix. Citons d'abord quelques paroles d'un poète, grand parmi les grands, de Goethe qui, par la nature de son génie, paraît plus sympathique aux dieux de l'Olympe qu'au crucifié de Golgotha : « Que la culture intellectuelle, dit-il, continue à progresser, que les sciences naturelles étendent nos connaissances, que l'esprit humain s'élargisse ; on ne dépassera pas la grandeur du christianisme ni sa culture morale, telles qu'elles resplendissent dans les Évangiles. » Il y a un témoignage plus considérable, c'est celui de Strauss, l'auteur de *la Vie de Jésus*, que l'on accuse de nier la réalité historique du Christ, et d'en faire un mythe. Il a écrit quelques pages sur le Fils de l'Homme, qui méritent d'être connues. Des auteurs très populaires s'en sont inspirés, et les idées qu'il exprime sont presque devenues un lieu commun (1).

(1) *Strauss*, uber Vergængliches und Bleibendes im Christenthum. (*Zwei friedliche Blætter*, pag. 101 et suiv.)

La dernière heure du christianisme aurait-elle sonné? Strauss avoue qu'il ne reste plus qu'un culte aux hommes imbus de la civilisation moderne, le culte du génie. Mais le Christ aussi n'est-il pas un génie, et comme tel ne doit-il pas avoir part à l'adoration que nous vouons aux grands esprits, par lesquels le Père de tous les esprits se révèle à l'humanité? Ce qui caractérise le génie, c'est l'harmonie des facultés dont Dieu a doué l'âme humaine. Chez les hommes ordinaires, chaque faculté tend à se développer aux dépens des autres; chez l'homme de génie, au contraire, loin de se heurter et de se combattre, elles vivent en paix, et concourent sans lutte, et comme par un besoin de la nature, à accomplir ce qu'il convient de faire à chaque instant de la vie. Eh bien, que l'on nous montre dans toute l'histoire une âme plus harmonieuse, plus limpide et plus claire que celle du Christ? Les tempêtes peuvent la tourmenter, mais elles ne parviennent pas à la troubler. Préfère-t-on trouver la marque du génie dans une grande idée qui inspire la vie tout entière, qui détermine la pensée et les actions, qui absorbe tout l'être au point que celui qui en est possédé lui sacrifie volontiers son existence? Que l'on nous montre un idéal supérieur à celui du Christ, que l'on nous montre un homme qui ait eu à un plus haut degré la puissance du dévoûment et du sacrifice.

Peut-être dans notre siècle d'action et de mouvement préférera-t-on le génie qui agit avec le plus de puissance sur les hommes, qui les attire comme par une force magnétique, mais qui par cela même provoque aussi des passions hostiles, de même que le soleil échauffe la terre, et en même temps produit les nuages par lesquels il semble parfois obscurci. Qui donc a excité des sympathies plus ardentes et des haines plus furieuses que le Christ? Nous demandons aussi que l'homme de génie agisse sur la postérité, et nous donnons la couronne à celui qui conduit l'humanité vers le terme de ses destinées. Qui, à ce titre, mérite plus que Jésus-Christ, d'être glorifié? qui a remué le monde comme lui pendant des siècles? qui a ouvert à l'esprit humain une voie plus large de progrès incessants?

Voilà une vraie apothéose, diront les libres penseurs, tandis que les croyants crieront au blasphème. On abaisse le Christ en l'exaltant; l'humanité l'adorait comme le Fils de Dieu, coéternel

au Père, et maintenant on le fait descendre de son trône céleste, pour le mettre sur la même ligne que les hommes extraordinaires qui, tout en étant les élus de Dieu, portent dans leur vie et dans leurs œuvres la marque de l'imperfection humaine. Aux yeux de la foi, il y a dégradation, mais cette foi est aveugle, c'est de l'idolâtrie; tous ceux qui pensent, la rejettent. C'est à ceux-ci que nous nous adressons. Jésus ne dit jamais qu'il soit Dieu; il s'appelle le Fils de l'Homme, parfois le Fils de Dieu, au même titre que David et Salomon. Mais si Israël est le fils de Dieu, pourquoi la Grèce ne le serait-elle point? Si les prophètes méritent ce nom, pourquoi ne le donnerait-on pas à Homère et à Socrate? Pour les croyants, le Fils de Dieu est surtout un Sauveur; mais ce titre aussi ne saurait être le partage exclusif d'un seul homme. Si Jésus-Christ nous a affranchis du joug de la Loi et des erreurs du paganisme, n'a-t-il pas eu des précurseurs chez les Grecs qui ont contribué à la même œuvre? Socrate n'est-il pas un libérateur? Les grands génies qui nous ont révélé les secrets de la nature, ne nous ont-ils pas affranchis des chaînes d'une honteuse ignorance? Les philosophes n'ont-ils pas sauvé l'humanité, en revendiquant la liberté de penser? Est-ce avilir le Christ que de le placer au premier rang parmi les bienfaiteurs de l'espèce humaine?

Il y a différents degrés dans le génie, nous n'offrons pas à tous le même culte. Non pas que l'on puisse établir une hiérarchie entre les philosophes et les artistes, entre les poètes et les guerriers. Qui dira lequel est le plus grand, Platon ou Sophocle? Mozart ou Napoléon? Mais la conscience générale n'hésite pas à placer au dessus de tous les hommes de génie, dans une catégorie à part et supérieure à toute comparaison, les fondateurs de religion. Ceci n'est pas une superstition chrétienne. Pour qu'il puisse y avoir des philosophes et des poètes, des guerriers et des artistes, il faut avant tout qu'il y ait des hommes. Or, qui forme les hommes? qui les élève au dessus de l'animalité où ils naissent? N'est-ce pas la religion prise dans sa plus haute acception? Placez Homère au milieu d'une tribu de sauvages, que chantera-t-il? Et si Raphaël naissait parmi les Caraïbes, que peindrait-il? L'homme n'est homme que quand il a conscience de sa spiritualité, de sa liberté. Et qui lui donne cette conscience, sinon la raison, ou ce qui est identique, la religion? C'est donc à juste titre que l'huma-

nité met au premier rang les génies bienfaisants qui lui ont appris qu'elle a un Père dans les cieux. N'est-ce pas là la cause profonde de la déification des révélateurs? Et si l'on pouvait jamais égaler l'homme à Dieu, qui serait plus digne de ce culte que le Christ?

Voilà Jésus-Christ élevé au dessus des plus grands génies qui honorent et qui consolent l'humanité. Cependant il n'est pas encore à la place qu'il mérite, si nous en croyons Strauss. Jusqu'ici il n'est que le premier entre des égaux; ne faut-il pas aller plus loin, et dire qu'il est l'unique? Les génies religieux ne se distinguent pas seulement des philosophes, des artistes, des guerriers, par leur mission, ils sont de nature différente. Les premiers vivent d'une vie intérieure, occupés à vaincre les mauvais penchants que recèlent les hommes les mieux doués, ce travail le transforme; il en résulte une existence pure, harmonieuse; on dirait des harpes éoliennes, qui rendent toujours le même son, quel que soit le souffle qui fait vibrer leurs cordes. Il n'en est pas de même des autres génies. Ils éprouvent un besoin irrésistible de se manifester par des œuvres d'art, de poésie, de pensée ou par des actions éclatantes; ce besoin naît d'une passion, d'un trouble intérieur : c'est un déchirement de l'âme, c'est une souffrance de l'intelligence, c'est une lutte du cœur qui les pousse à déployer leurs riches facultés. Mais quelque richement qu'ils soient doués de la nature, ils sont incomplets. Ils le sont d'abord parce que chacun a un don particulier, qui l'absorbe complétement; l'un est poète, dans tel ou tel genre, l'autre artiste ou penseur, et toujours dans un cercle limité. Ils sont encore incomplets en ce sens que leur vie n'est pas en harmonie avec leurs sentiments; si nous les aimons, c'est à cause de leurs œuvres, mais il y a toujours dans leur vie bien des imperfections, bien des taches, que nous leur pardonnons à la vérité, et qui ne nous blessent pas moins comme une désharmonie choquante. Les génies religieux approchent beaucoup plus de la perfection; c'est leur âme qui est l'objet de leur travail, ils en font une œuvre d'art inimitable; tout est accord, harmonie, tout nous attire en eux, et nous charme. Aussi l'humanité se borne-t-elle à admirer les chefs-d'œuvre de l'art, de la poésie, de la philosophie, elle réserve le culte proprement dit aux révélateurs.

La Grèce nous offre une de ces figures idéales que l'on a souvent comparées à Jésus-Christ. Socrate était philosophe, orateur, homme d'État, artiste; mais ce n'est pas comme tel qu'il a acquis son renom immortel. Platon est certes supérieur à son maître dans le domaine de la philosophie; cependant personne n'a jamais songé à mettre Platon en parallèle avec le Christ. C'est que Socrate est un génie religieux. Il n'a pas écrit une ligne; il a fait mieux que cela; c'est sa vie qui est son chef-d'œuvre. D'autres enfants de la Grèce, cette race si bien douée de Dieu, ont produit des ouvrages que le sculpteur athénien eût été incapable de créer; de plus brillants orateurs et des hommes d'État plus célèbres ont illustré la cité de Minerve; mais aucun d'eux n'a atteint la hauteur de Socrate, il est plus grand artiste que tous ceux que la postérité admire. Socrate est une vie, et nous vivons encore aujourd'hui de la vie qu'il a communiquée à l'humanité.

Jésus-Christ est de la même famille que Socrate; ils sont uniques dans l'antiquité, si nous laissons le lointain Orient de côté. Les chrétiens ont placé le Christ si haut, que toute comparaison devient un sacrilége. Strauss, sans partager leur idôlatrie, n'hésite pas à mettre le Fils de l'homme au premier rang, même au dessus de Socrate. Par quoi a-t-il mérité cet insigne honneur? C'est Jésus qui a eu la conscience la plus profonde du lien qui rattache l'homme à Dieu. Lui seul a pu dire : « Le Fils ne fait rien que ce que le Père veut qu'il fasse. Moi et le Père nous sommes un. Personne ne connaît le Père sauf le Fils; et personne ne peut venir au Père que par le Fils. » Ces paroles ont paru si extraordinaires dans la bouche d'une créature, qu'on s'est imaginé que celui qui les a prononcées devait être une personne divine. C'est en effet un phénomène exceptionnel, et qui établit une ligne de démarcation, plus que cela, un abîme entre le Christ et tous les personnages que l'histoire nous fait connaître. L'âme de Jésus est si remplie du sentiment de son unité avec Dieu, qu'il en résulte cette harmonie complète de toutes les facultés qui forme l'idéal de la vie. Le seul besoin que le Christ éprouve, est celui que Dieu ressent, si l'on peut établir cette comparaison. Dieu répand son esprit parmi les hommes. Le Christ répand son amour sur ses semblables, afin de les ramener aussi à l'union avec Dieu qui fait sa félicité.

Voilà une appréciation qui certes n'abaisse point la grande figure de Jésus. Il ne peut plus être un Dieu pour l'humanité moderne, car elle ne croit pas à la possibilité d'une incarnation de l'absolu dans le fini. Mais elle voit dans Jésus-Christ un idéal ; il lui montre que par ses efforts elle peut atteindre à la seule union avec Dieu que la raison puisse admettre, le progrès incessant vers Dieu, type de toute perfection. Eh bien, dans la pensée de Strauss, cette exaltation de Jésus ne répond pas encore à sa grandeur. Il est l'unique pour le passé. Restera-t-il l'unique dans l'avenir? On conçoit que les disciples s'élèvent à la hauteur du maître; cela ne fait que rehausser le maître, puisque c'est à lui que ses imitateurs doivent leur perfectionnement. Mais ne se peut-il pas que dans l'avenir il y ait un second Jésus-Christ qui dépasse le premier? L'avenir est à Dieu, nous ne savons pas aujourd'hui ce qui se fera demain. Il faudrait donc nous borner à confesser notre ignorance. Mais cela ne suffit point au sentiment religieux; il aime à pénétrer dans la vie à venir. D'un autre côté, les chrétiens qui n'adorent plus le Christ comme Dieu, s'attachent d'autant plus à sa perfection idéale; or, qui dit parfait, dit unique. Écoutons sur cette matière si délicate la voix d'une libre penseur.

Il va sans dire que Strauss n'a rien de commun avec les rêveurs protestants qui placent Jésus-Christ au dessus de la condition humaine, pour en faire un être problématique, qui n'est ni homme ni Dieu. Il n'est pas davantage question de la sainteté de Jésus. Strauss le considère comme un personnage historique, comme un artiste en religion, si l'on peut parler ainsi, et il se demande si par suite des progrès incessants de l'esprit humain, il ne pourrait pas se produire un artiste supérieur. Il remarque d'abord que le progrès n'implique pas que les génies de l'avenir soient en tout supérieurs à ceux du passé. Il y a telle manifestation de l'art, pour laquelle on peut affirmer le contraire. Qui dira que Phidias et Praxitèle aient été surpassés? qui peut même imaginer qu'ils le soient un jour? Y aura-t-il encore un peuple créé pour le culte du beau comme les Hellènes? et n'est-ce pas grâce à ce milieu favorable, unique, que la statuaire grecque a atteint le degré de perfection, que nous admirons, mais que nous désespérons d'atteindre? Ce qui est vrai de l'art, ne serait-il pas vrai de la religion? C'est le sentiment qui y joue le rôle le plus considé-

rable. Or, par le cours naturel, inévitable des choses, la raison, la réflexion prennent la place que le sentiment occupait dans le monde ancien. Évidemment l'humanité moderne a dépassé le développement intellectuel qu'avait atteint l'antiquité, quand Jésus prêcha la *bonne nouvelle*. En ce sens, elle a dépassé le Christ ; car il partageait les erreurs et les préjugés de son temps. Faut-il rappeler qu'il croyait aux démons et à la fin prochaine du monde? Nous avons une notion plus exacte de l'univers et des lois qui le régissent. Mais qui oserait dire que nous ayons une religion plus pure, plus vraie que celle du Christ?

Ici nous entrons dans le cœur de la question. Jésus-Christ s'est trompé avec ses contemporains ; il s'est trompé, en croyant qu'il était le Messie ; il s'est trompé en annonçant la fin prochaine du monde et son retour dans les nuées. Ces erreurs n'impliquent-elles pas que le christianisme ne saurait être la religion définitive, et que partant, si l'humanité a un avenir religieux, il doit y avoir une révélation nouvelle, révélation qui se fera par l'organe de l'esprit humain, ce qui nous autorise à espérer un second Jésus-Christ supérieur au premier, comme révélateur d'une religion plus parfaite? Telle est l'opinion de plus d'un libre penseur. Les protestants répondent que les erreurs et les préjugés de Jésus n'empêchent point qu'il n'ait révélé la vraie religion, parce qu'il n'est pas venu pour enseigner l'astronomie ni la physique, mais pour prêcher le Père céleste. Cette apologie est évidemment insuffisante. Les notions scientifiques sur l'univers n'influent-elles pas sur les conceptions religieuses? Si les hommes commencent par adorer des fétiches, s'ils déifient ensuite la nature, s'ils finissent par s'élever à l'idée d'un Dieu unique, cela ne tient-il pas aux progrès de la culture générale? La religion n'est pas un domaine à part qui soit à l'abri de toute influence étrangère. Il suffit de rappeler la croyance de Jésus-Christ à la fin du monde, pour se convaincre que le christianisme a obéi à une loi qui n'a pas d'exception. Strauss ne le nie point. Mais il prétend que les notions erronées du Christ sur le monde, et sur l'action miraculeuse de Dieu n'ont point altéré la conscience qu'il avait de son unité avec l'Être absolu. Cela nous paraît contradictoire et ici nous faisons nos réserves. Nous y reviendrons.

Le débat que nous agitons soulève encore une autre question.

Dans le domaine de l'art, la nature produit des génies divers, qui cultivent le même genre. Les Grecs ont eu Sophocle et Eschyle, les modernes ont eu Shakespeare. Quel que soit le génie des tragiques anciens, il est certain que le poète anglais a pour nous un plus puissant attrait. La raison en est très simple : c'est qu'il est l'organe de nos sentiments et de nos idées, à un plus haut degré que les poètes de la Grèce. Est-ce qu'il n'en serait pas de même d'un nouveau révélateur? Cela nous paraît incontestable. Mais, dit Strauss, cela n'enlèverait rien à la grandeur unique du Christ. Il resterait toujours le premier; or, quand une idée se produit pour la première fois, quand elle s'incarne pour ainsi dire dans un homme, elle a beaucoup plus de force que lorsqu'elle se reproduit une seconde, une troisième fois. Nous le croyons volontiers, mais nous ne voyons pas que cela réponde aux objections que les libres penseurs font contre ce qu'ils appellent un préjugé chrétien. S'il y a eu un Jésus, il peut y en avoir un second, et le second, à génie égal, serait au dessus du premier, par cela seul qu'il procéderait d'une culture supérieure, et qu'il serait plus en harmonie avec nos sentiments et nos idées.

Vaines spéculations, du reste! Que savons-nous des desseins de Dieu? Nous ignorons s'il y aura jamais un second Christ. En tout cas, nous ne devons pas imiter les Juifs et attendre un nouveau Messie. Il y a une voix qui nous crie : Aide-toi, le ciel t'aidera. Cette voix nous appelle à mettre la main à l'œuvre. Si les grands génies influent sur l'humanité, à son tour l'humanité fait, en un certain sens, les grands génies. L'esprit humain a dépassé le cercle d'idées dans lequel le Christ vivait. Il ne croit plus au surnaturel, il ne croit plus aux démons; s'il croit que notre terre aura une fin, c'est quand la mission de l'humanité sera achevée. Remplissons donc notre tâche de tous les jours et laissons l'avenir à Dieu. Pourquoi, dès maintenant, la société ne tiendrait-elle pas compte des progrès qu'elle a réalisés dans l'ordre scientifique, pour modifier ses idées religieuses? Pourquoi ne répudierait-elle pas dans l'héritage du passé les éléments qui ne s'harmonisent plus avec ses convictions? Ces développements, dit Strauss, ne seront que des grains de sable en comparaison des puissants fondements que Jésus-Christ a jetés et sur lesquels reposera toujours l'édifice social. Soit. Cela n'empêchera pas la

religion de s'épurer, de devenir plus parfaite, par conséquent. C'est tout ce que les libres penseurs prétendent.

Nous arrivons à la conclusion de Strauss; elle contraste singulièrement avec les accusations de ses adversaires. L'humanité, dit-il, ne sera jamais sans religion, donc elle ne sera jamais sans le Christ; car vouloir une religion sans le Christ, c'est comme si l'on voulait cultiver la poésie sans se soucier d'Homère, ni de Shakespeare. Jésus est inséparable du mouvement religieux, parce que c'est lui qui a révélé aux hommes la vraie religion. Le Christ n'est donc pas un mythe, ni un symbole, pas plus qu'il n'est Dieu. C'est un personnage historique, le plus grand, l'unique. Mais il s'est fait une immense révolution dans le culte que lui voue l'humanité. Pendant des siècles, elle a eu les yeux fixés sur ses miracles, sur sa mort, sur sa résurrection. Aujourd'hui, elle voit dans ces faits des récits mythiques ou des légendes. Ce qui l'attache à Jésus, ce sont ses paroles de vie, c'est sa charité, c'est son sacrifice. Voilà l'élément permanent qui fait du christianisme la religion définitive.

II

Le nom de M. Renan a eu en France le même retentissement que celui de Strauss en Allemagne; son influence sur le public lettré a même été plus grande. Il n'y a point dans l'histoire littéraire de succès que l'on puisse comparer à celui de la *Vie de Jésus* par l'académicien français. Nous n'avons aucune envie de contester la haute importance de ce fait; nous y voyons un signe des temps auquel nous applaudissons de tout cœur. Si nous ajoutons quelques réserves, ce n'est pas pour augmenter le nombre des vaines récriminations que l'on a lancées contre la plus populaire des œuvres contemporaines. Nous n'avons pas à apprécier le dessein général du livre, ni à relever ses défauts; notre tâche est plus facile et plus agréable. Il y a une étonnante analogie entre les conclusions de l'écrivain français et celles du théologien allemand. Tel est le fait considérable que nous allons constater, non pour accuser M. Renan de plagiat, mais pour célébrer l'accord de deux esprits également distingués, organes de deux races diverses, rivales, procédant l'un du catholicisme, et

l'autre de la réforme. C'est ce que nous appelons un signe des temps, et nous n'en connaissons point qui soit plus consolant dans l'époque de transition douloureuse où nous vivons.

Jésus n'est pas Dieu : tel est le cri de la conscience moderne. Lui-même ne dit jamais qu'il soit Dieu ; mais il se dit en rapport direct avec Dieu, il se dit fils de Dieu, et l'humanité ajoute, par l'organe de Renan et de Strauss, « que la plus haute conscience de Dieu qui ait existé est celle de Jésus. » Quand nous disons que Jésus se croit en rapport direct avec Dieu, cela ne veut pas dire qu'il ait des visions, que Dieu lui parle, comme à quelqu'un hors de lui. Non : Dieu est en lui, il se sent avec Dieu ; il vit au sein de Dieu par une communication de tous les instants (1). Renan a sur le Christ des paroles d'enthousiasme qui dans la bouche de tout autre seraient taxées d'exagération, presque d'idolâtrie. On connaît les paroles que Jésus adresse à la Samaritaine. La pauvre hérétique dit au Fils de l'Homme : « Nos pères ont adoré sur cette montagne, tandis que vous autres, vous dites que c'est à Jérusalem qu'il faut adorer. » « Femme, répondit Jésus, l'heure est venue, où l'on n'adorera plus ni sur cette montagne ni à Jérusalem, mais où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. » Le jour où le Christ prononça cette parole, dit M. Renan, il fut vraiment le fils de Dieu. Il dit pour la première fois le mot sur lequel reposera l'édifice de la religion éternelle. Il fonda le culte pur, sans date, sans patrie, celui que pratiqueront toutes les âmes élevées jusqu'à la fin des temps. Selon M. Renan, c'est là la religion absolue ; il va jusqu'à écrire que si d'autres planètes ont des habitants doués de raison et de moralité, leur religion ne peut être différente de celle que Jésus a annoncée à la Samaritaine. Les hommes n'ont pu s'y tenir, car on n'atteint l'idéal qu'un moment. Le mot de Jésus a été un éclair dans une nuit obscure ; il a fallu dix-huit cents ans pour que les yeux de l'humanité, et encore d'une portion infiniment petite, s'y soient habitués. Mais l'éclair deviendra le plein jour, et, après avoir parcouru tous les cercles d'erreurs, l'humanité reviendra à ce mot-là, comme à l'expression immortelle de sa foi et de ses espérances (2).

(1) *Renan*, Vie de Jésus, pag. 75.
(2) *Idem*, *ibid*, pag. 234, 235.

M. Renan dit et répète que la religion de Jésus est, *à quelques égards*, la religion définitive. Il y a une réserve dans ces paroles. Il faut donc voir quelle est la vraie pensée de l'écrivain français. Elle est vague et se tient dans des généralités reproduites sous mille formes. M. Renan avoue que le royaume de Dieu, tel que nous le concevons, diffère notablement de l'apparition surnaturelle que les premiers chrétiens espéraient voir éclater dans les nues. Mais, dit-il, cela n'empêche pas le sentiment de Jésus d'être le nôtre. Qu'est-ce que ce sentiment? « Il a créé le ciel des âmes pures, où l'on trouve ce qu'on demande en vain à la terre, la parfaite noblesse des enfants de Dieu, la pureté absolue, la totale abstraction des souillures du monde, la liberté enfin qui n'a toute son amplitude que dans le domaine de la pensée. » C'est ce que Renan appelle l'idéalisme de Jésus-Christ, ou la vraie religion, la religion définitive. Après lui, il n'y a plus qu'à développer et à féconder.

Le christianisme est devenu presque synonyme de religion. Jésus a fondé la religion dans l'humanité, comme Socrate y a fondé la philosophie. Depuis Socrate, la philosophie a fait d'immenses progrès, mais tout a été bâti sur le fondement qu'il a posé. De même depuis Jésus la pensée religieuse a fait de grandes conquêtes; on n'est pas sorti cependant, on ne sortira pas de la notion essentielle qu'il a créée. Sa religion n'a rien de limité. L'Église a eu ses époques et ses phases; elle s'est renfermée dans des symboles qui n'ont eu ou qui n'auront qu'un temps; Jésus a fondé la religion absolue, n'excluant rien, ne déterminant rien, si ce n'est le sentiment. Il restera, en religion, le créateur du sentiment pur; le sermon sur la montagne ne sera pas dépassé. Aucune révolution ne fera que nous ne nous rattachions, en religion, à la grande ligne intellectuelle et morale, en tête de laquelle brille le nom de Jésus. En ce sens, nous sommes chrétiens, même quand nous nous séparons sur presque tous les points de la tradition chrétienne qui nous a précédés. Et cette grande fondation fut bien l'œuvre personnelle de Jésus. Voilà pourquoi, quels que puissent être les phénomènes inattendus de l'avenir, Jésus ne sera pas surpassé (1).

(1) *Renan*, Vie de Jésus, pag. 444-447, 459.

Tout en disant que Jésus ne sera pas *surpassé*, M. Renan avoue que depuis sa venue la religion a fait de grandes conquêtes; il avoue que nous ne partageons plus les croyances des premiers chrétiens, ni par conséquent celles du Christ. Il faut donc, comme le dit Strauss, faire une séparation entre les divers éléments de la tradition chrétienne. Nous savons ce qui doit être rejeté, c'est le surnaturel; mais est-ce tout? Et quels sont les éléments éternels qui restent? M. Renan dit, comme les protestants libéraux, que rien n'est moins théologique que la religion de Jésus. Dieu conçu immédiatement comme Père, voilà toute sa théologie. Et cela même n'était pas chez lui une doctrine, un principe théorique; il ne raisonne pas et ne discute point; il affirme que Dieu est notre père dans les cieux. C'est un cri de l'âme. Les spéculations des Pères de l'Église et des docteurs du moyen âge ne procèdent pas de Jésus-Christ. Toutes les professions de foi, loin d'exprimer la pensée de Jésus, la travestissent. S'il revenait parmi nous, il désavouerait ceux qui prétendent être ses disciples par excellence, et il reconnaîtrait plutôt comme siens ceux qui travaillent à le continuer, au lieu de le renfermer dans quelques phrases de catéchisme (1).

Si l'on ne trouve aucun dogme dans l'Évangile, on n'y trouve pas davantage un culte. Les Juifs pourraient dire que Jésus observait le leur. Oui, mais en le transformant à ce point qu'une religion de rites et de cérémonies devint la religion de l'esprit. On sait l'importance que les Juifs attachaient au sabbat. Jésus le violait ouvertement, et passa pour un incrédule, un athée aux yeux des orthodoxes du temps. Il dédaignait encore plus cette foule d'observances, chères aux dévots, que la tradition avait ajoutées à la loi. Est-ce que l'âme se lave? disait-il; et serez-vous plus purs après vos ablutions? Est-ce que l'homme peut être souillé par ce qu'il mange? Tout ce qui n'était pas la religion du cœur, n'avait aucun prix pour lui. Ennemi mortel des momeries dévotes, il détestait le rigorisme extérieur lequel se fie pour le salut à des simagrées. Il se souciait peu du jeûne; il préférait le pardon d'une injure au sacrifice. La charité, voilà toute sa loi. Rien de moins sacerdotal. Par état, par intérêt, le prêtre pousse au sacrifice pu-

(1) *Renan*, Vie de Jésus, pag. 76, 446 et suiv.

blic dont il est le ministre. On chercherait vainement dans l'Évangile une pratique religieuse recommandée par Jésus; son culte consiste à bien faire (1).

Un culte sans prêtres, sans pratiques extérieures, reposant sur les sentiments du cœur, voilà certes une nouveauté; ceux qui la prêchent au dix-neuvième siècle passent encore pour des révolutionnaires, que dis-je, pour des ennemis du christianisme. C'était une conséquence logique de l'union de l'homme avec Dieu, que Jésus sentait si profondément. A quoi bon un intermédiaire entre l'homme et son père? Qu'est-ce que des pratiques en comparaison du sentiment pur? Tout cela aboutissait à l'hypocrisie des pharisiens, qui en priant tournaient la tête pour voir si on les regardait, qui faisaient leurs aumônes avec fracas, qui mettaient sur leurs habits des signes qui les faisaient reconnaître pour personnes pieuses. Il avait horreur des formes qui étouffent la piété véritable. Par là nous sommes tous ses disciples et ses continuateurs, dit M. Renan. Par là il a posé une pierre éternelle, fondement de la vraie religion. Une idée absolument neuve, l'idée d'un culte fondé sur la pureté du cœur et sur la fraternité humaine, faisait par lui son entrée dans le monde, idée tellement élevée que l'Église chrétienne devait trahir sur ce point complétement ses intentions, et que de nos jours seulement, quelques âmes sont capables de s'y prêter (2).

La conclusion de M. Renan est identique avec celle de Strauss: « Le monde sera éternellement religieux, et le christianisme, dans un sens large, est le dernier mot de la religion. » Est-ce à dire que le christianisme soit lié à tel ou tel dogme, à telle ou telle forme? ou même aux idées ou aux sentiments du Christ? M. Renan ne pose pas la question, mais il y répond en disant que le christianisme est susceptible de transformations indéfinies. Les formes que nous voyons sous nos yeux, le catholicisme, le protestantisme avec ses mille sectes, ne sont pas le dernier mot du christianisme; elles disparaîtront toutes : « Un christianisme libre et individuel, avec d'innombrables variétés intérieures, tel nous semble être l'avenir religieux de l'humanité. » M. Renan ne dit

(1) *Renan*, Vie de Jésus, pag. 224-226.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 85, 85, 90.

pas si les libres penseurs sont compris dans ces espérances ou ces promesses. Il ne dit rien sur les croyances de la religion de l'avenir. Si elle est purement individuelle, où sera le lien des âmes que les esprits les plus religieux ont toujours cherché dans une foi commune? Une chose seulement est affirmée; c'est que la religion est un élément impérissable de la vie humaine, et que la religion sera toujours en essence le christianisme. Nous nous contentons pour le moment de cette conclusion. Si elle ne se concilie guère avec le dédain aristocratique que M. Renan montre ailleurs pour les masses et pour leurs croyances (1), cela nous importe peu : c'est l'affaire de M. Renan.

III

Les protestants avancés abondent dans ces idées. Nous allons les entendre, parce nous comptons obtenir d'eux des réponses plus précises à nos questions que ne le sont les conclusions de Strauss et de M. Renan. M. Réville nous a déjà dit que Jésus-Christ n'est pas *dépassable;* il va expliquer sa pensée. « Est-il permis de parler d'un révélateur définitif? Le christianisme ne penche-t-il pas vers une fin, éloignée peut-être, mais pourtant inévitable? Déjà un poète a chanté, d'une voix émue, ces vers d'une profonde mélancolie :

> Une chose, en secret, ô Jésus, m'épouvante,
> C'est l'écho de ta voix qui va s'affaiblissant.

Le poète confond la voix du Christ avec celle d'une tradition chrétienne. Non, la voix du Christ ne va pas en s'affaiblissant. Il faut dire, au contraire, que c'est seulement dans l'avenir, que l'on comprendra son ampleur et son impérissable jeunesse. » M. Réville a une raison particulière pour laquelle il croit le christianisme impérissable. L'humanité, dit-il, finira sur ce globe; il y a de cela des causes physiques et philosophiques. Bien que la consommation finale soit encore éloignée, puisque l'humanité est loin d'avoir

(1) Voyez plus haut, pag. 384, suiv.

réalisé la pensée de Dieu sur la terre, le genre humain est arrivé à son âge de maturité. La réflexion l'emporte désormais sur la spontanéité ; c'est dire que la grande période des inspirations religieuses est passée ; en effet, l'inspiration, chez les individus et chez les peuples, est un privilége de jeunesse. Jésus-Christ est venu à une de ces époques qui favorisent, qui appelent en quelque sorte un nouveau développement religieux, et par la puissance de son inspiration il a conquis la première place. Celui qui a prêché le Dieu saint, aimant tous les hommes, puisqu'il les attire tous, celui qui s'est sacrifié pour eux, a fait une œuvre qui ne peut plus se réitérer. Car la seconde ne pourrait être qu'une imitation de la première. Pouvons-nous concevoir rien de plus grand, que de donner sa vie pour que l'humanité soit unie à Dieu (1)?

M. Réville proclame donc comme Strauss et Renan que Jésus-Christ est l'*unique* : « Nous disons qu'en Jésus, non pas *un* des plus excellents, *un* des plus bénis, mais *le* plus excellent, *le* béni à jamais des enfants de Dieu, se trouve la vraie religion qui unit réellement l'homme à Dieu (2). » Les protestants, même avancés, maintiennent la sainteté de Jésus-Christ. M. Réville aussi, comme nous l'avons dit, professe sinon la sainteté absolue, du moins la sainteté humaine : « Jésus, dit-il, satisfait à notre conscience, en déployant toute la sainteté dont la nature humaine est capable. » Ici M. Réville se rapproche de Strauss. Ce qu'il admire surtout dans Jésus-Christ, c'est l'harmonie qui unit en lui des qualités ordinairement opposées, humilité et dignité, douceur et énergie, horreur pour le péché et tendresse pour le pécheur, pureté de mœurs immaculée sans ascétisme. Cette perfection n'exclut pas la lutte ; c'est plutôt par une lutte continuelle que Jésus se maintient à cette hauteur céleste. Il rencontre des tentations, mais il les surmonte. Il les surmonte si bien que l'on ne surprend pas chez lui un de ces douloureux accents de repentir qui sont si fréquents chez les hommes les plus saints, tels que Paul l'apôtre des gentils. Cela prouve qu'il parvint à ce degré de perfection religieuse et morale où la conscience du péché disparaît dans celle de la communion

(1) *Réville*. Essais de critique religieuse, *Préface*. — Manuel d'instruction religieuse, pag. 214.

(2) *Idem*. Lettre au docteur Pierson, pag. 51.

avec Dieu. L'amour illimité de Dieu et des hommes n'est pas une doctrine de Jésus, c'est une réalité vivante (1).

Jésus a fondé la religion universelle et absolue. Elle s'adresse à tout homme, indépendamment de sa race, de son pays, de sa naissance, de sa science. Elle est en affinité essentielle avec les besoins et les désirs permanents de l'âme humaine. Réville, comme Strauss et Renan, dit que le christianisme est fondé sur la conscience que Jésus avait que Dieu est notre Père et que le salut de tout homme dépend de son amour de Dieu. L'amour de Dieu pour les hommes est une évidence première de la conscience de Jésus. Il vit dans cette évidence; il fait la volonté de son Père, comme nous accomplissons les devoirs de chaque instant dans notre vie quotidienne : pour lui, ce n'est pas devoir, c'est amour. Le royaume de Dieu, avec sa paix et son bonheur, est déjà établi en lui-même. Son ambition, c'est de le communiquer à l'humanité. C'est là le sens de l'*Évangile du royaume* qu'il vient prêcher aux hommes, et c'est aussi la raison qui fait que sa religion est éternelle.

En effet, tout procède de l'amour infini de Dieu, et l'homme aura toujours besoin de cet amour; il lui est aussi nécessaire pour vivre que l'air qu'il respire. De cet amour découlent tous les enseignements de Jésus, ce qu'on peut appeler sa doctrine. Les conditions qu'il exige de ceux qui veulent entrer avec lui dans le *royaume*, sont purement religieuses et morales. Dieu, dans son amour, veut le salut de l'homme; ce salut est inséparable de la communion avec Dieu. Dès lors, quelles peuvent être les voies, qui conduisent au royaume? Aucune condition dogmatique ou rituelle; ce sont les sentiments et les vertus qui nous rapprochent de Dieu, la conscience de notre imperfection, cette fameuse pauvreté en esprit que l'on a si étrangement altérée, le désir de la perfection, ou la soif et la faim de la justice, la charité dans la plus large acception, l'esprit de miséricorde, de renoncement, de pardon, de bienfaisance, de dévoûment.

En définitive, le christianisme est une religion toute spirituelle et intérieure, c'est ce qui fait sa supériorité sur les religions d'où il procède, et c'est aussi le gage de son éternité. Un seul Dieu, Père de tous : tout homme appelé à entrer dans le *royaume*, par

(1) *Réville*, Manuel d'instruction religieuse, pag. 214.

cela seul qu'il possède la nature humaine, avec ses aspirations et ses désirs : tous les hommes frères. Telles sont les vérités qui servent de base au christianisme. Les deux colonnes sur lesquelles il repose, sont l'amour de Dieu et l'amour de nos semblables, double amour, qui au fond n'en fait qu'un, selon Jésus-Christ lui-même. Ainsi entendue, la religion devient l'inspiration de tous les actes de notre vie. L'amour de Dieu et des hommes, s'il est véritable et profondément senti, pénétrera la vie entière, et comme cet amour, ayant Dieu pour objet, est l'amour de la perfection même, il en résulte que, sous son impulsion perpétuelle, l'homme doit marcher de progrès en progrès dans tous les domaines où son activité s'exerce. Peut-il y avoir une conception supérieure à celle qui tend à nous perfectionner sans cesse? En ce sens le christianisme est la religion absolue.

IV

Nous avons interrogé l'Allemagne et la France. Transportons-nous aux États-Unis. Le Nouveau Monde ne tient pas un autre langage que l'ancien, seulement il est plus libre, plus affranchi de la tradition, lien nécessaire du présent avec le passé, mais qui peut devenir une entrave dans notre élan vers l'avenir. Pendant de longs siècles, l'humanité a adoré Jésus comme son Dieu; il reste encore des traces de cette idolâtrie dans les sentiments des plus avancés, parmi nous. Parker a secoué tous les fers du christianisme traditionnel, ceux-là mêmes qui enchaînent les chrétiens dans notre monde occidental. Cependant ses conclusions sont identiques avec celles de M. Réville. C'est un grand enseignement pour ceux qui repoussent tout ce qui leur rappelle les vieilles croyances, pour nos libéraux qui ne veulent plus entendre parler de christianisme ni de religion. Ont-ils la prétention d'être plus libres de tout préjugé que Parker? Croient-ils qu'ils comprennent mieux la liberté que le ministre unitairien? Qu'ils écoutent un citoyen des États-Unis parlant du Christ et du christianisme.

Le temps viendra où les hommes connaîtront Jésus-Christ, tel qu'il est. Aujourd'hui il serait en droit de leur dire : « Voilà des siècles que je suis au milieu de vous, et vous ne me connaissez pas

encore. » Oui, nous avons fait de Jésus une idole, devant laquelle nous nous prosternons en criant : « Salut, roi des Juifs. » Nous l'avons appelé, « Seigneur, Seigneur, » mais en nous gardant bien de faire ce qu'il nous a commandé. On peut résumer en un mot l'histoire du monde chrétien, ce mot de l'évangéliste : « Et ils le crucifièrent ; » car les hommes n'ont fait que le crucifier jusqu'à nos jours. Mais l'erreur est passagère; la vérité finira par l'emporter, et nous verrons le Fils de Dieu, tel qu'il est. Alors les peuples comprendront ses paroles qui ne passeront jamais, alors nous aimerons sa vie divine, et nous aurons devant nous un idéal que nous nous efforcerons d'imiter.

Parker dit que la vie de Jésus est un éternel reproche pour l'humanité, pour la civilisation ancienne et pour la culture moderne. Ce n'est pas que nous n'ayons eu des hommes bons et sages; mais le charpentier de Nazareth devança le genre humain, pour des centaines, pour des milliers d'années; il est encore dans un lointain avenir, nous conviant à le suivre. Et l'on prétendrait qu'il est dépassé! Le divin et l'humain ne sont-ils pas unis en lui d'une façon merveilleuse, au point que sa vie fut une vie divine? Mettons à côté de lui nos grands hommes, les plus grands parmi les grands, comme ils paraîtront petits! Qu'est-ce à dire? Parker va-t-il faire de Jésus un être surhumain, à la façon des théologiens allemands? Non, il connaît trop bien son Christ pour le diviniser. Ne s'appelait-il pas lui-même le Fils de l'homme, pour marquer qu'il est notre frère? Ses vertus n'étaient-elles pas des vertus humaines? Sa sagesse, sa charité, sa pitié, toutes célestes qu'elles soient, ne sont-elles pas les sentiments et les actes d'un homme comme nous! Ne nous a-t-il pas appelés à devenir parfaits comme notre Père dans les cieux? Ne pouvons-nous, ne devons-nous pas nous rapprocher sans cesse de cet idéal? Et en voyant la hauteur à laquelle Jésus s'est élevé, pourquoi désespérerions-nous de l'imiter? On l'appelle un révélateur, mais qu'est-ce qu'il nous a révélé? Sont-ce des mystères que notre intelligence ne comprend pas, que notre âme ne s'assimile point? Il nous a révélé l'union du divin et de l'humain, il nous a révélé la perfection qu'il est donné à l'homme de réaliser (1).

(1) *Parker*. Dissertation sur les éléments passagers et permanents du christianisme. (*Werke*, deutsch von *Zielhen*, t. I, pag. 192-194.)

Voilà aussi ce qu'il y a de permanent, d'absolu dans le christianisme. Il n'y a qu'une religion, comme il n'y a qu'une charité. En aimant, les hommes approchent plus ou moins de l'idéal divin. Ils avancent sans cesse vers un idéal religieux. Quel est cet idéal? On n'en conçoit pas d'autre que le christianisme, réduit à son essence, la notion de Dieu et de l'homme, l'un type de perfection, l'autre appelé à réaliser cet idéal, dans les limites de sa nature imparfaite. Il ne faut donc pas confondre la religion avec les systèmes de théologie. Ceux-ci sont essentiellement passagers, comme toutes les opinions humaines. Mais la religion est absolue et éternelle. Car Dieu est éternel et l'homme aussi. Il y a un lien nécessaire entre Dieu et l'homme : voilà la religion. Qui a mieux que Jésus saisi ce lien, en appelant Dieu notre Père, en disant que ce Père est tout amour pour ses créatures, en conviant les hommes à s'aimer comme Dieu les aime? Autre chose sont les dogmes que l'on a si longtemps confondus avec la religion.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'histoire du christianisme pour se convaincre que rien n'est plus changeant que le dogme. On peut dire de la théologie ce que Pascal dit du droit : vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. Aujourd'hui telle doctrine est flétrie comme une hérésie, et les malheureux, coupables de se tromper sur des matières que nous ne pouvons comprendre, sont livrés au bûcher. Demain c'est la doctrine orthodoxe qui est répudiée comme une superstition, et heureux les hommes que l'on accuse d'être superstitieux, si à leur tour on ne les brûle point! Tantôt on est hérétique parce qu'on ne croit point à la divinité du Christ, tantôt on est hérétique parce qu'on y croit. Qu'est-ce que ces dogmes, et d'où viennent-ils? On en fait honneur à l'Évangile ; ce qui pour les uns est un titre de gloire, devient pour les autres une cause de réprobation. L'Évangile est innocent de ces aberrations, et Jésus-Christ encore davantage. C'est le paganisme, c'est le judaïsme, c'est la philosophie qui concoururent à former le tissu de subtilités que l'on a longtemps confondues avec la religion. Nous avons de la peine à rendre dans nos langues modernes les distinctions et les finesses de la théologie des Pères de l'Église, preuve qu'elles sont un fruit du génie disputeur de la Grèce. Triste héritage que l'antiquité légua au christianisme! Parker le compare à la tunique empoisonnée que Nessus légua à son vainqueur;

elle tua Hercule, dit-on. Il est certain que la théologie empoisonna le christianisme. Le ministre unitairien en parle avec un mépris profond; on sent à son langage violent qu'il lui garde rancune pour avoir altéré les enseignements de son maître. Il faut balayer, dit-il, ces débris impurs qui souillent l'œuvre du Christ et qui l'altèrent à ce point qu'elle devient méconnaissable. Et on appelle ces immondices la parole de Dieu! Faut-il s'étonner si tous ceux qui ne sont pas aveuglés par la superstition, s'en détournent avec dégoût (1)?

Il y a une parole de Dieu, non pas révélée miraculeusement, mais que Jésus-Christ nous a révélée, sous l'inspiration de Dieu. Cette parole divine n'a rien de commun avec les disputes des théologiens; elle ne connaît ni catholiques ni protestants, ni unitairiens ni trinitaires. Rien de plus simple : elle se résume en un cri d'amour. Dieu est tout charité, l'homme qui doit devenir parfait comme son Père dans les cieux, doit aussi atteindre à cette perfection; sa loi est donc la charité : elle doit pénétrer tout ce qu'il pense, tout ce qu'il fait. Voilà l'idéal évangélique. Il ne s'y trouve aucune croyance, aucun dogme sinon cette vérité que les cieux prêchent et que la conscience nous enseigne, qu'il y a un Dieu. Point de culte, sauf une vie d'amour, de dévoûment, de sacrifice. Tout cela est d'une simplicité extrême; les enfants le peuvent comprendre; l'on sait que Jésus aimait à s'entourer d'enfants, et qu'il demandait à ses disciples de leur ressembler. Mais les plus sages aussi et les plus savants y trouvent leur satisfaction. Le christianisme théologique est au dessus de la raison, laquelle doit accepter ses dogmes, ou plutôt les subir. Il n'en est pas de même du christianisme de Jésus-Christ. Si la raison ne peut pas démontrer l'existence de Dieu, rien n'empêche qu'elle ne l'admette, tout la sollicite, au contraire, à l'adorer. Et qu'est-ce que la raison aurait à objecter à la loi de salut promulguée par Jésus : « Soyez parfaits, comme votre Père dans les cieux? » N'est-elle pas au fond identique avec l'enseignement des philosophes qui disent que le salut consiste à développer les facultés intellectuelles et morales dont Dieu nous a doués? Est-ce que la raison a découvert une

(1) *Parker*, Dissertation sur les éléments passagers et permanents du christianisme. (*Œuvres*, t. I, pag. 175, 177, 178.)

formule plus vraie, pour marquer notre mission, que celle que le Christ enseigna il y a deux mille ans : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de toutes les forces de ton âme, et tu aimeras ton prochain comme toi-même? » Si cette loi était pratiquée, ne serait-ce pas la réalisation des plus hardis rêves que l'esprit humain ait jamais conçus? L'homme un, avec Dieu, pensant ce que Dieu pense, sentant ce que Dieu sent, vivant d'une vie de vérité et de charité! Que l'on ne dise pas que cette conception détruit la liberté. L'union avec Dieu s'accomplit chez chacun dans la mesure de ses facultés et de ses aspirations; elle n'est jamais absolue, le fini ne pouvant jamais s'identifier avec l'infini. Dès lors chacun marche vers le but commun avec une liberté entière. Le but est le même, mais le moyen de l'atteindre varie d'un individu à l'autre.

Le christianisme de Jésus-Christ passera-t-il? Après ce que nous venons de dire, la question ne peut pas même être posée. Comment une religion, qui est l'expression de notre nature et des liens qui nous unissent avec Dieu, périrait-elle? Il faudrait que les hommes périssent. Mais quand même l'humanité mourrait, ce ne serait que pour se transformer. A moins de supposer le néant, il y aura toujours des êtres finis et un être infini, donc, un rapport entre les créatures et le Créateur; rapport nécessaire qui dérive de l'essence des choses; et quel serait bien ce rapport, sinon celui que Jésus-Christ nous a révélé? Ce n'est pas à dire que les formes religieuses restent les mêmes. Les formes sont l'expression des idées et des sentiments de chaque âge; elles doivent changer, puisque l'homme change. C'est la loi du progrès qui préside à ces modifications incessantes. En ce sens, la religion aussi est progressive. Ces progrès influent sur l'idée que nous avons du christianisme; ils influent sur notre charité; mais quelque illimités qu'on les suppose, ils n'altéreront pas la pensée de Jésus; lui, le premier, ne nous appelle-t-il pas à la perfection (1)?

V

Que deviendra le christianisme traditionnel, tel qu'il existe au-

(1) *Parker*, Dissertation sur les éléments passagers et permanents du christianisme. (*Œuvres*, t. I, pag. 197, 198.)

jourd'hui? Le catholicisme se transformera-t-il? Ceux qui connaissent l'Église et son immortelle ambition, ne peuvent point se bercer d'une illusion pareille. Elle se prétend en possession de la vérité absolue; fondée par Dieu même, elle brave les tempêtes, sûre qu'elle est de surnager toujours sur les flots irrités. Semblable au chêne, elle ne pliera jamais. Mais des chênes seculaires sont parfois déracinés, et quand l'ouragan les épargne, le temps les use. Déjà une révolution religieuse a arraché à Rome la moitié de son empire. Une seconde réforme n'est-elle pas dans le cours naturel des choses? M. Renan dit qu'un schisme, dans les éléments opposés que renferme le catholicisme, lui paraît inévitable (1). Il y a le parti ultramontain, le vrai héritier de Rome païenne, qui ne songe qu'à dominer sur les individus et sur les peuples, et qui résiste avec l'énergie du désespoir à l'invasion des idées nouvelles, parce que leur premier effet sera de ruiner la puissance de l'Église. Il y a le parti libéral, qui partage les aspirations de l'humanité moderne, qui sent qu'il n'y a de salut pour le catholicisme que dans son alliance avec la liberté. Jusqu'ici les deux partis marchent d'accord, en apparence du moins. Les libéraux se proclament les enfants dévoués de l'Église; ils ne la quitteront pas; mais n'auront-ils pas des successeurs moins patients, plus décidés? Il y a eu bien des précurseurs de Luther, qui certes ne songeaient pas à quitter l'Église; ils ont néanmoins préparé la réforme. Quant aux ultramontains obstinés, ils pourront survivre à la ruine de l'Église, et se vanter encore d'être les organes de la vérité éternelle. Mais qu'importe? Est-ce que les momies conservées dans les pyramides d'Égypte, empêchent l'humanité de marcher vers l'accomplissement de ses destinées?

Le protestantisme est dans la voie de l'avenir, comme le catholicisme dans celle du passé. Il est vrai qu'il y a aussi un parti orthodoxe dans la réforme; mais ce mouvement est si peu sérieux que M. Renan le traite de ridicule; il n'a pas plus d'importance que les hobereaux sur lesquels il s'appuie en Prusse, et les doctrinaires de France qui, après avoir perdu la royauté de Juillet, voudraient perdre aussi le christianisme. M. Renan dit

(1) *Renan*, de l'Avenir religieux des sociétés modernes. (*Revue des Deux Mondes*, 1860, t. V, pag. 793.)

que le protestantisme français finira par comprendre que, s'il n'est pas la religion libre, il n'a pas de raison d'exister. Le siècle n'a pas la moindre envie de se faire calviniste, il ne quittera pas l'Église pour s'emprisonner dans la Bible (1). L'avenir est donc pour le protestantisme libéral. Est-ce à dire que le protestantisme sera la religion de l'avenir? Un ministre protestant va répondre à notre question.

Channing aimait la liberté autant que la religion. La révolution de Juillet le transporta d'enthousiasme. Mais, au milieu de sa joie, une pensée l'inquiétait. On lui assurait que les sentiments religieux tenaient peu de place dans la vie de la nation française, et il était d'avis que les réformes politiques ne sont qu'une déception quand elles n'ont pas pour base la régénération religieuse. C'est préoccupé de ces craintes qu'il écrivit, en 1832, à Sismondi, l'historien des républiques italiennes, qui lui aussi se tourmentait de ces mêmes idées : « Sans la religion, dit-il, un peuple ne peut jamais s'élever à la grandeur morale, ni rien faire pour la grandeur de l'humanité. Je désire savoir si réellement le christianisme est relégué par la grande majorité des hommes sérieux, en France, parmi les impostures avérées. Par quels moyens, par quels efforts, pourrait-on préparer un meilleur état de choses?... J'ai la conviction que le christianisme ne peut revivre sous aucune de ses vieilles formes. Le catholicisme et même le protestantisme sont à jamais tombés. Ce dernier n'était que l'antagoniste du premier, une religion toute de lutte, constituée pour combattre l'Église de Rome. Il a fait un grand bien, mais sa mission est terminée; il n'est pas assez en harmonie avec les besoins de l'esprit humain pour reconquérir son influence. Une forme de christianisme plus pure, plus élevée, est devenue nécessaire ; une forme telle qu'elle devra se recommander à tous les hommes d'intelligence et de sentiment, comme étant la source tout ensemble et l'instrument le plus efficace du perfectionnement moral. »

Channing revient encore sur ces idées dans sa correspondance avec Sismondi. Il avoue qu'il n'attend, ni ne désire que le christianisme revive en France sous ses anciennes formes, et ce qu'il

(1) *Renan* dans la *Revue des Deux Mondes*, 1860, t. V, pag. 792.

dit de la France s'applique à toute l'Europe, catholique ou protestante. Il faut quelque chose de mieux, dit Channing : « Le christianisme ne peut reprendre son empire sur les âmes que par le développement de ses vérités essentielles, qui sont aussi ses vérités primitives. En France, et ailleurs, on l'identifie avec le catholicisme et le protestantisme. Il faut détruire ce préjugé; il n'y en a pas de plus funeste pour la rénovation de la religion chrétienne. Il faut un christianisme qui ne soit ni catholique, ni protestant. Il faut surtout que ce christianisme soit en parfait accord avec l'esprit de liberté, de philanthropie, de progrès. Il importe de prouver que le mouvement libéral ne peut réussir sans emprunter l'aide du christianisme. Puis, il faut que la doctrine et la vie des vrais chrétiens témoignent que le christianisme est identique avec la bienveillance la plus universelle, avec le dévoûment le plus désintéressé. Aucune religion ne peut désormais prévaloir, si elle ne se présente comme l'aliment de nos plus nobles instincts. A moins que le christianisme ne satisfasse pleinement à ces conditions, je ne peux faire des vœux pour son succès (1). »

Voilà une voix autorisée. C'est un ministre protestant qui proclame qu'il ne veut pas plus du protestantisme que du catholicisme, parce qu'il sent que les formes que le christianisme a revêtues dans le passé ne conviennent plus à la société moderne. Channing n'est pas seul de cet avis. Un des esprits les plus distingués de notre temps, Scherer, a quitté les rangs de l'Église officielle, pour prêcher la religion dans le monde de la libre pensée. Lui aussi dit que les derniers jours du protestantisme sont comptés, du protestantisme, comme institution; mais, dit-il, comme principe, il est immortel (2). Ce principe n'est autre chose que le christianisme de l'avenir; c'est toute une révolution. La religion traditionnelle implique l'incompétence absolue de l'homme en matière religieuse. On regarde la religion comme la science de Dieu, et l'on suppose que Dieu lui-même a révélé miraculeusement aux hommes des connaissances auxquelles nous

(1) *Channing*, sa Vie et ses Œuvres, avec une préface, par *Charles de Rémusat*, pag. 197, 200.

(2) *Scherer*, Mélanges de critique religieuse, pag. 155.

n'aurions jamais pu nous élever de nous-mêmes, à cause de l'aveuglement spirituel où le genre humain est tombé depuis la chute. Mais, chose singulière et même contradictoire, ces connaissances quoique révélées par Dieu pour nous élever à lui, restent inaccessibles à notre intelligence, et constituent autant de mystères dans lesquels la raison ne peut pénétrer; telles sont la Trinité, la nature tout ensemble divine et humaine du Christ, l'expiation, la justification, puis ces voies mystérieuses du salut, que l'on appelle sacrements. Cette notion de la religion a fait place à une conception toute différente. Nous croyons aujourd'hui que la religion est moins une connaissance qu'un sentiment. Nous croyons encore que la religion avec ses enseignements étant faite pour l'homme, doit lui être accessible; elle n'est vraie, à notre sens, qu'autant qu'elle peut être comprise; elle n'est religion qu'autant qu'elle répond à notre nature religieuse. Dans ce nouvel ordre d'idées, la religion devient de plus en plus subjective, intérieure. C'est le caractère du protestantisme, tel qu'il s'est développé dans les temps modernes, au sein de l'école libérale.

Un autre changement tout aussi radical se prépare, il est déjà accompli. La religion traditionnelle a la prétention d'être la religion définitive, en ce sens qu'elle possède la vérité absolue. Cette croyance s'en va avec celle de la révélation miraculeuse. Nous avons de la peine à comprendre que les hommes aient jamais pu se faire illusion au point de croire qu'eux, êtres imparfaits, puissent posseder la vérité tout entière. Nous ne croyons plus que l'Église dans laquelle le hasard ou la Providence nous a fait naître ait le monopole de la vérité, et que hors d'elle il n'y ait point de salut; nous croyons que dans toutes les Églises il y a une part de vérité, mais aussi une part d'erreur. Dans cette nouvelle croyance, il ne peut plus être question d'une religion, ni d'une Église qui possède seule la vérité. Il n'y a point de vérité sans mélange d'erreur, et il n'y a point d'erreur sans mélange de vérité. La vérité absolue n'existe qu'en Dieu; c'est le but idéal que nous poursuivons, mais que nous n'atteindrons jamais. Cela change complétement notre manière de voir et de sentir; dans la religion traditionnelle, le croyant reçoit la vérité toute faite des mains de l'Église, et c'est encore par son intermé-

diaire qu'il se procure le salut. Dans la religion de l'avenir, l'homme cherche la vérité, et c'est en la cherchant et en la pratiquant qu'il remplit sa mission, qu'il fait son salut (1).

Les hommes du passé se lamentent à la vue de cette révolution ; ils disent que c'en est fait de la foi, que la religion s'en va. Il est très vrai qu'il y a une religion qui se meurt, et qui est déjà morte, malgré tous les efforts que l'on fait pour lui conserver un reste de vie. Est-ce à dire que quand une forme religieuse fait place à une autre, la religion elle-même périsse? L'histoire nous montre plus d'une de ces révolutions ; à chaque changement qui s'est opéré dans le domaine de la religion, il y a eu progrès. La religion est devenue plus pure, plus intime avec le christianisme, elle l'est devenue davantage avec le protestantisme, et plus elle pénétrera dans les plis et les replis de l'âme, plus elle sera bienfaisante. Dès maintenant, et quoi qu'en disent les orthodoxes de Rome et de Berlin, les hommes sont plus religieux, parce qu'ils sont plus moraux. Leur religion et leur moralité n'ont qu'à gagner à la révolution qui se prépare et qui remplacera une religion de mystères et de sacrements par une religion intérieure et morale.

VI

Nous avons entendu des protestants et des libres penseurs, sur l'avenir religieux de l'humanité. Écoutons encore un catholique qui déserta à la vérité l'Église, mais qui resta toujours imbu des tendances du catholicisme, Lamennais procède d'un tout autre ordre d'idées que Strauss, Renan, Réville et Scherer ; cependant, chose étonnante, il aboutit presque aux mêmes conclusions. Quand Lamennais écrivit les *Affaires de Rome*, il venait de parcourir une grande partie du monde catholique, la France, l'Allemagne du midi, l'Italie, et partout il avait vu la décadence, pour ne pas dire la décrépitude. Partout les peuples semblaient se détacher du christianisme. « Le prêtre, dit-il, en beaucoup de lieux, reste seul dans le temple désert : faible, il passe à travers la foule sous la sauvegarde de son indifférence et de son mépris : là où il est fort,

(1) *Scherer*, Mélanges de critique religieuse, pag. 8-12.

où on le croit du moins tel, il excite la haine, parce qu'on redoute sa domination. Serait-ce donc que le christianisme eût accompli ses destinées, qu'il eût cessé d'être en harmonie avec les besoins de la nature humaine, et de répondre à ses sympathies? Ne le croyez pas; ce qu'on repousse, ce n'est pas le christianisme véritable, mais je ne sais quel système stérile et matériel qui a pris son nom et qui le déshonore; ce qui meurt, ce n'est pas l'arbre divin, mais l'écorce desséchée qui le recouvre (1). »

La religion est impérissable. Lamennais, témoin de la réaction religieuse, la décrit dans son beau langage, en l'embellissant, mais il y a du vrai dans la poésie : « Observez les esprits, dit-il : après une époque de doute, ils se sont sentis mal à l'aise dans le vide. Il faut à l'homme quelque chose de plus que la simple science circonscrite en des bornes qu'on rencontre si vite. Une éternelle aspiration vers l'infini, c'est à dire vers la cause à jamais incompréhensible de tout ce qui est, constitue l'instinct religieux impérissable en lui. Cet instinct réveillé de nos jours au fond des âmes, où il s'était comme endormi passagèrement, les inquiète, les tourmente; elles éprouvent, dans ce qu'elles ont de plus intime et de plus élevé, une de ces inénarrables douleurs qui saisissent les êtres, lorsqu'une des premières lois de leur nature est violée. De là ces tentatives non moins vaines qu'ardentes, ces efforts inouïs pour créer une religion nouvelle. » Lamennais dit que l'on a échoué et que l'on devait échouer, parce que le christianisme est aussi impérissable que la religion : « Malgré les apparences contraires, il n'a pas cessé de dominer les peuples : ils ne peuvent pas plus se séparer de lui que se séparer d'eux-mêmes. Le christianisme renferme et renferme seul ce qui satisfera les désirs dont les esprits sont travaillés; en lui est le principe réel de leur développement futur; expression parfaite des lois de l'humanité, dans son essence, l'humanité ne l'épuisera jamais. »

Lamennais est convaincu que le monde reviendra au christianisme, mais quel est ce christianisme? « Si, dit-il, les hommes, pressés de l'impérieux besoin de renouer pour ainsi dire avec Dieu, de combler le vide immense que la religion en se retirant a laissé en eux, redeviennent chrétiens, qu'on ne s'imagine pas que

(1) *Lamennais*, les Affaires de Rome. (*Œuvres complètes*, t. VIII, pag. 501.)

le christianisme auquel ils se rattacheront puisse être jamais celui qu'on leur présente sous le nom de catholicisme. » Quand Lamennais écrivit ces paroles, Grégoire XVI venait de lancer son Encyclique : « L'expérience fut décisive : on vit l'Évangile interprété d'une manière par les peuples, d'une autre manière par Rome; d'un côté le pontificat, de l'autre la race humaine; cela dit tout. » Est-ce que, dégoûtée du catholicisme, l'humanité embrassera la réforme? Lamennais a toujours conservé les préjugés catholiques à l'endroit du protestantisme, il répond à notre question avec un mépris à peine déguisé : « Ce ne sera rien non plus qui ressemble au protestantisme, système bâtard, inconséquent, étroit, qui, sous une apparence trompeuse de liberté, se résout pour les nations dans le despotisme brutal de la force, et pour les individus dans l'égoïsme. » Que sera donc le christianisme nouveau? Lamennais dit que nul ne saurait prévoir comment s'opérera cette transformation, ou, comme on voudra l'appeler, ce mouvement nouveau du christianisme au sein de l'humanité ; mais il affirme qu'il s'opérera, et que de grandes masses d'hommes y seront entraînées. Non qu'il attende une révolution soudaine, qui ne serait qu'une perturbation passagère. Ce sera insensiblement que l'humble plante deviendra un arbre dont les rameaux couvriront la terre, et sous le feuillage duquel viendront s'abriter les oiseaux du ciel. Voilà, dit Lamennais, ce que nous n'hésitons pas à annoncer avec une conviction profonde (1).

Lamennais ne dit pas comment se fera la transformation du christianisme traditionnel; l'avenir est le secret de Dieu. Mais déjà on voit les lueurs qui annoncent l'aurore d'une ère nouvelle. Chacun les interprète à sa guise. Les protestants, imbus de l'esprit d'individualisme, pensent que la religion deviendra de plus en plus individuelle ; c'est un excès qu'il faut corriger par la tendance catholique vers l'unité. Le christianisme que Lamennais appelle de ses vœux aura un caractère politique. C'est évidemment un des traits de la société moderne. L'illustre écrivain y voit l'action du principe chrétien, qui, après avoir, durant un long âge, présidé presque uniquement à la vie individuelle, cherche à se produire sous une forme plus générale et plus parfaite, en s'incarnant, pour

(1) *Lamennais*, les Affaires de Rome, pag. 301-305.

ainsi dire, dans les institutions sociales. Ce sera la seconde phase de son développement, dont nous ne voyons encore que le premier travail. Un instinct irrésistible pousse les peuples dans cette voie. » Quelques-uns s'étaient emparés de la terre, ils en avaient pris possession, en ravissant aux autres jusqu'à la plus petite part de l'héritage commun : eux veulent que les hommes vivent en frères selon le commandement divin. Ils combattent pour la justice et la charité, ils combattent pour la doctrine que Jésus-Christ est venu annoncer au monde, et qui le sauvera, malgré les puissances du monde (1). »

Lamennais est d'accord, en un point essentiel, avec les protestants avancés ; bien qu'il maintienne la nécessité du dogme, il ne veut plus de christianisme dogmatique. Le monde est las des querelles qui ont pris leur source dans le dogme. A quoi le plus souvent servent-elles, en effet ? « A semer la discorde entre des frères, à exciter des haines farouches, à masquer des passions hideuses, l'envie, la cupidité, l'ambition. Le génie de la dispute, père des persécutions et de tous les crimes que la persécution enfante, le génie de la dispute est le mauvais démon de l'humanité. Une longue trace de sang marque son passage à travers les siècles. Les voies de Dieu, au sein de ses œuvres, se reconnaissent à de tout autres signes. » Quelles sont ces voies ? Sur ce point encore, Lamennais est de l'avis des protestants libéraux. Il veut que l'on prêche aux hommes la loi éternelle dont l'amour est le sommaire. « Ils seront chrétiens, quand ils sauront aimer, heureux et libres, quand ils seront chrétiens. Jésus-Christ leur montra, il y a dix-huit cents ans, le but auquel depuis ils n'ont pas cessé de tendre. Guidez-les vers ce but, aidez-les à l'atteindre, et ils vous reconnaîtront comme ministres de celui qui, prenant pitié du pauvre, du faible, est venu rétablir ici-bas le règne de Dieu, en rétablissant la fraternité parmi ses enfants, investis des mêmes droits, soumis aux mêmes devoirs (2). »

C'est aller trop loin de dire que Jésus-Christ a voulu établir ici-bas le règne de la fraternité, lui qui a déclaré si ouvertement que son royaume n'était pas de ce monde. Mais on peut dire une chose,

(1) *Lamennais*, les Affaires de Rome. (T. VIII, pag. 300.)
(2) *Idem*, *ibid.* (T. VIII, pag. 179.)

c'est que l'esprit chrétien est appelé à renouveler les institutions sociales aussi bien que les individus; pour mieux dire, par cela même qu'il régénère les individus, il doit agir sur la société. Les protestants eux-mêmes avouent que la religion de l'avenir sera une religion laïque, civile, sociale, politique. Ce christianisme sera une évolution de la doctrine évangélique. D'après Lamennais, l'objet essentiel du christianisme est de reconstituer le genre humain dans l'unité. L'unité, c'est l'ordre parfait, la plénitude des biens de la vie. Quelle est la base de ce grand édifice que les siècles doivent progressivement élever? C'est l'égalité des hommes entre eux, que le Christ a prêchée. En effet quelle union pourrait-on concevoir entre les hommes, s'ils étaient inégaux d'origine et de nature? De l'égalité découle la liberté, ou l'indépendance réciproque, en ce sens que nul ne possède le droit natif ou intrinsèque de commander à aucun autre; car ce droit supposerait une supériorité de nature.

L'égalité et la liberté ne suffisent point. A vrai dire, elles impliquent des devoirs mutuels volontairement accomplis; autrement chacun n'aurait d'autre règle que son intérêt, sa passion; et du conflit de tant de passions, de tant d'intérêts opposés naîtraient aussitôt, avec la guerre, la servitude et la tyrannie. Ici nous revenons à l'Évangile. « L'obéissance libre au devoir est une obéissance d'amour : de sorte que la liberté grandit ou décline, selon que l'amour s'élève ou s'affaiblit. En ce sens le christianisme, quoiqu'il semble étranger à la liberté, en est le vrai fondement. Il inculque par dessus tout le précepte de l'amour, et ce précepte le résume complétement. Détruire sur la terre le règne de la force, y substituer le règne de la justice et de la charité, réaliser ainsi entre les membres de la grande famille humaine, individus et peuples, l'unité dans laquelle chacun vivant de la vie de tous, participe au bien-être même, sous les conditions les plus favorables à ce bien-être; telle est la tendance de l'Évangile, en opposition manifeste avec les maximes qui ont régi le monde dans le passé et qui le régissent encore aujourd'hui (1). » Voilà la nouvelle ère que le monde attend. Jamais il n'exista de pressentiment plus vif, de conviction plus universelle; seulement les uns

(1) *Lamennais*, les Affaires de Rome. (T. VIII, pag. 180, 181.)

s'effraient et les autres espèrent, parce que, selon qu'ils sont tournés vers l'avenir ou vers le passé, ils voient la vie, ou ils voient la mort. Mais tous croient à un changement profond, à une révolution totale prête à s'opérer dans le monde. Donc elle s'accomplira (1).

N° 2. *Le retour au christianisme de Jésus-Christ suffit-il ?*

I

Nous avons la même conviction, mais nous avons bien des réserves à faire au nom de la libre pensée. Après avoir abaissé Jésus-Christ comme Dieu, on l'élève trop haut comme homme, on l'élève si haut qu'il n'est plus un homme. Nous avons cité quelques exagérations de l'enthousiasme protestant. On dirait que M. Renan a pris à tâche de les dépasser. En lisant dans l'ouvrage d'un libre penseur que Jésus est *Fils de Dieu*, qu'il est *demi-dieu*, un *homme de proportions colossales*, tel par conséquent qu'il n'y en a jamais eu, qu'*en lui s'est condensé tout ce qu'il y a de bon et d'élevé dans notre nature*, que *Jésus ne sera pas surpassé*, on est tenté de dire avec un écrivain catholique : « Si Jésus-Christ n'est pas Dieu dans l'ouvrage de M. Renan, il est encore Fils de Dieu ; *je ne sais pas, à la vérité, trop pourquoi ni comment* (2). » On devrait s'abstenir de ces expressions à double sens. Le monde a longtemps adoré Jésus comme *Fils de Dieu*, en l'identifiant avec Dieu. Nous ne croyons plus au Fils de Dieu, coéternel avec le Père ; soyons conséquents, et ne parlons pas comme si nous y croyions. Il y a plus ; si Jésus est un homme, il est par cela même faillible et imparfait comme toute créature, dans sa vie aussi bien que dans sa doctrine. Dès lors il ne peut pas être question d'une sainteté parfaite, et pas davantage d'une religion parfaite. Singulière contradiction de l'esprit humain ! On ne veut plus entendre parler de la vérité *absolue* communiquée aux hommes par une révélation divine ; et on met à sa place une religion *absolue* révélée par un homme !

(1) *Lammenais*, les Affaires de Rome. (T. VIII, pag. 194.)
(2) *M. de Sacy* (*Revue des Deux Mondes*, 1865, t. IV, pag. 590.)

Dans le monde humain, il y a rien d'absolu, ni de définitif. L'absolu est devant nous comme un idéal, nous y devons tendre sans cesse, mais convaincus d'avance que nous ne l'atteindrons jamais ; ou aurions-nous la prétention de devenir des dieux en nous perdant dans l'Être universel?

M. Renan dit très bien que Dieu s'était révélé avant Jésus et que Dieu se révélera après lui (1). C'est dire qu'il n'y a point de religion définitive. Pourquoi donc répéter sur tous les tons que le christianisme est la religion absolue? Quand il s'agit du christianisme de Jésus-Christ, nous devrions être d'une réserve extrême, par l'excellente raison que nous ne le connaissons pas. Nous pouvons dire ce que fut la religion chrétienne aux diverses époques de son développement; mais qu'est-ce que la religion de Jésus-Christ? A certains égards, c'est un mythe. On dit qu'il n'a jamais été réalisé, bien mieux, qu'il n'a pas même été compris par ses premiers disciples, pas plus par saint Paul que par les Douze. Qui donc nous fera connaître la vraie pensée de Jésus? Les Évangiles? On ne sait pas par qui, ni quand ils ont été écrits. Il est certain qu'une vie d'homme au moins s'est écoulée entre la mort du Christ et les récits qui nous restent sous le nom d'Évangiles. C'est donc une tradition plus ou moins incertaine. La tradition peut embellir comme elle peut défigurer. Que de mots sublimes ont été inventés par la postérité qui n'ont jamais été prononcés! (2). Si elle n'a pas inventé les discours de Jésus, qui nous dit qu'elle ne les a pas altérés? M. Renan dit que parmi les anecdotes, les discours, les paroles célèbres rapportés par les historiens, il n'y en a pas un seul de rigoureusement authentique. Les Évangiles font-ils exception à la règle? M. Renan répond qu'aucun des discours rapportés par saint Mathieu n'est textuel; il ajoute qu'à peine nos procès-verbaux sténographiés le sont-ils, et il a raison (3). Que devient en ce cas le christianisme de Jésus-Christ?

On dit que Jésus fonda la religion définitive, et nous ne savons pas même s'il voulait fonder une religion. Si l'on s'en tient aux pa-

(1) *Renan*, Vie de Jésus; *Introduction*, pag. LIX.

(2) Le mot attribué à Galilée : *Elle tourne cependant;* le mot de Cambronne à Waterloo : *la garde meurt, elle ne se rend pas.*

(3) *Renan*, Vie de Jésus; *Introduction*, pag. XLVII, XLVIII.

roles que les évangélistes mettent dans sa bouche, il faut croire que le Christ ne songeait pas à inaugurer une ère nouvelle. Il annonce à plusieurs reprises la fin du monde, il l'annonce comme instante : la génération qui l'écoute, dit-il, verra la consommation finale. Peut-on dire d'un homme qui prédit que dans vingt ou trente ans le monde finira, qu'il prêche une nouvelle religion? Il est certain que ses disciples, tous sans exception, saint Paul aussi bien que saint Pierre, saint Jean comme saint Jacques, attendaient d'un jour à l'autre le retour du Messie dans les nues, et le jugement dernier; quelques-uns espéraient un règne de mille ans sur cette terre. N'est-il pas absurde et presque ridicule, en présence de ce fait incontestable, de parler d'une religion définitive que Jésus-Christ serait venu fonder? Il faut dire du Christ ce que nous disons de tous les hommes; même les plus grands n'ont pas conscience de la grandeur de leur œuvre. Instruments dans les mains de Dieu, ils participent à des desseins qu'ils ne connaissent point, ils font ce qu'ils n'ont point l'intention de faire, et ne font pas ce qu'ils voudraient faire. Si Jésus ne s'était pas cru le Messie, aurait-il prêché l'*Évangile du royaume?* Cependant le messianisme n'était qu'un rêve de la race juive. C'est donc à une erreur, à un préjugé que nous devons la prédication de la *bonne nouvelle!*

Nous voilà loin, bien loin de la religion *absolue* et *définitive*, si l'on entend par là une religion que Jésus ait entendu établir. Il y a néanmoins du vrai dans la conception des protestants avancés et des libres penseurs qui célèbrent le christianisme de Jésus-Christ comme l'essence de la religion. Seulement il n'en faut pas faire honneur au Christ, il faut remonter jusqu'à Dieu. Dans les mains de la Providence les erreurs mêmes des hommes servent aux progrès de l'humanité. C'est parce que Jésus se croit le Messie, qu'il a l'audace, lui charpentier de Nazareth, d'appeler les hommes à se convertir pour qu'ils trouvent place dans le royaume de Dieu. La Providence fait d'une conversion prêchée en vue d'un événement chimérique le principe d'une puissante religion. Puis, elle suscite l'apôtre des Gentils pour répandre la semence de l'Évangile. Lui aussi n'aurait pas bravé la persécution, l'indifférence et la raillerie, s'il n'avait cru à la fin du monde. Toujours une erreur, et cette erreur amène la conversion du monde païen.

Est-ce à dire qu'il n'y ait rien qu'erreur dans le christianisme

de Jésus-Christ? Les erreurs peuvent favoriser l'établissement d'une religion nouvelle, mais ce n'est pas avec des erreurs qu'on la fonde. Il y a dans la prédication évangélique des vérités essentielles qui, au point de vue de nos idées, sont des vérités absolues. Seulement pour les considérer comme telles, nous devons faire abstraction des préjugés qui y sont mêlés : de même que la postérité devra écarter nos préjugés pour admettre comme définitive notre conception du christianisme de Jésus. On dira que c'est amoindrir le rôle du Christ. Oui, mais si pour l'élever il faut créer un Jésus imaginaire, à quoi servira cette nouvelle apothéose? Croit-on que l'humanité qui a déserté les autels de l'Homme-Dieu, bâtira des autels pour y placer un être fictif? Nous reconnaissons à Jésus-Christ et à son œuvre toute la grandeur que comporte la nature humaine, en tenant compte de l'époque où il vécut, et de la race qui lui donna naissance. Aller au delà, c'est dépasser la réalité, pour entrer dans le domaine de l'imaginaire. Le Christ restera grand parmi les grands, parce qu'il mérita d'être choisi de Dieu, comme organe d'une révélation qui inaugura une nouvelle ère de l'humanité. Cela suffit pour la grandeur humaine. Le reste appartient à Dieu.

II

Nous ne connaissons la doctrine de Jésus-Christ que par les Évangiles. Ouvrons-les au hasard; nous trouvons à chaque page des scènes d'exorcisme, des miracles impossibles. Est-ce là une marque de perfection divine? Nous avons souvent fait allusion aux démons chassés dans un troupeau de porcs. Il ne sera pas inutile de raconter ce trait. Tant qu'on ne parle des miracles de Jésus qu'en termes généraux, ils donnent un certain prestige à celui qui les a opérés; quand on les voit de près, on est confondu de l'incroyable ignorance et de la grossièreté barbare où était plongée la société au sein de laquelle vécut le Christ : « Au moment même où il sortait de la barque, il se présenta devant lui, sortant des tombeaux, un homme en puissance d'un esprit impur. Il faisait sa demeure des tombeaux, et personne ne pouvait le lier, même avec des chaînes. Et continuellement, le jour et la nuit, il se tenait dans les tombeaux et dans les montagnes, criant et se

frappant à coups de pierre. Et, voyant de loin Jésus, il courut et se prosterna devant lui et cria de toute sa force : « Qu'y a-t-il entre toi et moi, Jésus fils du Dieu très haut ? je t'en conjure par lui, ne me tourmente pas. » Et Jésus lui dit : « Sors de cet homme, toi l'esprit impur. « Et il ajouta : « Quel est ton nom ? » Et il répondit : « Mon nom est Légion, car nous sommes beaucoup. » Et il le suppliait avec instance de ne pas le chasser du pays. Et il y avait là sur la montagne, un grand troupeau de cochons qui paissaient. Et les démons lui disaient en le suppliant : « Envoie-nous dans ces cochons, que nous entrions en eux. » Et Jésus le leur permit. Et les esprits impurs sortirent et se jetèrent dans les cochons. Et tout le troupeau se précipita de la hauteur dans la mer. Et il y en avait environ deux mille qui furent noyés... »

Si nous lisions cette scène dans tout autre livre que les Évangiles, nous le jeterions là de dégoût. Elle est faite pour guérir les hommes de l'illusion du divin. Comme le dit un libre penseur, ces traits, et ils abondent, témoignent que les plus grands hommes ont les pieds aussi bas que les autres, quoi qu'ils aient la tête plus élevée (1). On dira que l'histoire des démons et du troupeau de porcs « est une de ces anecdotes singulières que l'on se racontait des cures merveilleuses opérées par Jésus, et où la crédulité du temps se donnait pleine carrière. » Nous le voulons bien, mais reste à savoir si Jésus ne partageait pas la crédulité universelle. M. Renan qui donne cette espèce d'excuse, l'avoue lui-même. Si nous en croyons les Évangiles, le Christ participait aux desseins de Dieu et à sa puissance. On y lit que le père a donné tout pouvoir à son Fils, que la nature lui obéit. Chose remarquable, Jésus croit que la nature obéit à quiconque a la foi : la foi transporte les montagnes. Il n'avait pas la notion de l'impossible, il n'avait pas le soupçon des lois qui régissent le monde. Nous ne savons ce qui appartient au Christ, et ce qui doit être mis sur le compte de l'enthousiasme de ses auditeurs ; ce qui est certain, c'est que les récits évangéliques attestent qu'il se croyait un être surnaturel, surhumain, ayant avec Dieu un rapport plus élevé que les autres hommes. Vainement dit-on que ces mots de surnaturel et de surhumain n'avaient pas de sens pour la conscience religieuse de

(1) *Havet*. l'Evangile et l'histoire. (*Revue des Deux Mondes*. 1865. t. IV. pag. 592.)

Jésus, cela même prouve son ignorance profonde : pour lui il n'y avait rien de surnaturel, car il n'y avait pas de nature (1). Est-ce là une marque de perfection divine? Répondre avec M. Renan, que notre théologie est « mesquine, » que « notre nature est une chétive réalité, » et que « nos facultés sont médiocres, » c'est se payer de mots; et l'esprit humain n'a point déserté la creuse phraséologie de la théologie catholique pour se contenter d'une phraséologie plus creuse encore.

Dans le cours de ces Études, nous avons souvent reproché au christianisme son spiritualisme excessif. On appelle cela un idéal, mais le désordonné n'est pas un idéal, c'est un égarement de l'esprit. Ceux-là mêmes qui transforment Jésus en fils de Dieu, et qui qualifient la *bonne nouvelle* de religion absolue, font à cet égard des vœux qu'il est bon de recueillir. Dans ses accès de rigueur, dit M. Renan, Jésus allait jusqu'à supprimer la chair, ses exigences n'avaient plus de bornes, il méprisait les saines limites de la nature de l'homme. De là ce sentiment âpre et triste de dégoût pour le monde qui caractérise la perfection chrétienne. Que l'on ne croie point que « cette abnégation outrée » n'eût pour objet que les plaisirs du monde. Non, Jésus réprouvait jusqu'aux besoins les plus légitimes, les plus indestructibles de notre âme. Qu'est-ce qu'il y a de plus sacré que les liens de la famille? Demandons à Jésus ce qu'il en pense. Voici la réponse que nous donnent les Évangiles : « Si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » « Si quelqu'un ne renonce pas à tout ce qu'il possède, il ne peut être mon disciple. »

Pour excuser ces excentricités, M. Renan suppose qu'il y eut deux époques dans la prédication évangélique, une première où Jésus était le fin et joyeux moraliste que l'humanité admirera toujours; une seconde, où on le compare à un géant sombre, qu'une sorte de pressentiment grandiose jetait de plus en plus en dehors de la nature. Cette justification est une de ces hypothèses que M. Renan met à la place de la réalité, et qui font de la *Vie de Jésus* un roman plus amusant que les Évangiles, mais tout aussi incroya-

(1) *Renan,* Vie de Jésus, pag. 245, 246.

ble. Les traits de ce spiritualisme insensé abondent dans les évangélistes. « Dépassant toute mesure, le Christ osait dire : « Si quelqu'un veut être mon disciple, qu'il renonce à lui-même et me suive! Celui qui aime son père et sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi; celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi, n'est pas digne de moi. » Jésus dit à un homme : « Suis-moi. » « Seigneur, lui répond cet homme, laisse-moi d'abord aller ensevelir mon père. » Jésus répond : « Laisse les morts ensevelir leurs morts; toi, va et annonce le règne de Dieu. » Un autre lui dit : « Je te suivrai, Seigneur, mais permets-moi auparavant d'aller mettre ordre aux affaires de ma maison. » Jésus lui répond : « Celui qui met la main à la charrue et regarde derrière lui, n'est pas fait pour le royaume de Dieu. » Est ce que « ce défi à la nature, » comme l'appelle M. Renan, est un des traits de la religion absolue, définitive de l'humanité (1)?

On ne peut plus dire qu'il s'agit ici de choses secondaires, qui n'altèrent point la perfection de l'ensemble. Il n'est plus question de démons et d'exorcismes; ce ne sont plus des préjugés populaires qui sont en cause; il n'y a rien de plus essentiel dans la religion que la conception de la vie et de notre destinée. Eh bien, que l'on mette en regard la prédication évangélique et les sentiments de l'humanité moderne, et que l'on dise de quel côté est, nous ne disons pas la vérité absolue, mais la vérité telle que l'esprit humain la peut concevoir. Le christianisme enseigne que notre vie sur cette terre n'est qu'un passage, qu'elle n'est rien par elle-même, que le terme du voyage est au delà, qu'ici *nous attendons*. Rien de plus vrai, si l'on entend par là que notre existence n'est pas limitée à ce monde, que notre vie actuelle n'est qu'un moment d'une existence qui n'aura pas de fin. Mais rien de plus faux, si l'on croit qu'il y a un abîme entre la vie terrestre et la vie future, entre ce monde et l'autre monde. Alors la religion devient une religion de l'autre monde; on néglige, on méprise toutes les préoccupations de ce monde-ci, même les plus légitimes; la conception de notre destinée en est profondément viciée. Or, tel est bien le christianisme de Jésus-Christ. Écoutons un organe du protestantisme libéral :

(1) *Renan*, Vie de Jésus, pag. 512-514.

« Jésus vivait presque indifférent à la vie, souverainement distrait, étranger à la plupart des choses, *en usant comme s'il n'en usait pas*, à peu près détaché de tout et de tous. C'est l'autre monde qui seul l'intéresse. Il attendait de nouveaux cieux et une nouvelle terre. Où sera cet autre monde? Dans cette voûte azurée d'où nous viennent la lumière féconde du jour, et la tranquille clarté des nuits. La terre est un lieu d'exil; le ciel est notre véritable patrie. C'est là qu'est notre Père, c'est là que l'esprit se rend après cette vie; les hommes sont des citoyens du ciel, l'humanité doit former une république céleste, dont la capitale est une céleste Jérusalem, la cité de Dieu (1). »

Cette doctrine a eu un immense retentissement; elle conduit tout droit aux excès et aux folies du monachisme. Nous l'avons prouvé ailleurs (2). Recueillons encore quelques aveux de ceux qui disent que le christianisme de Jésus est la religion absolue, définitive de l'humanité. Quelle est, après la famille, la base des sociétés modernes et de toute société? La propriété et le développement de la richesse. Ce n'est qu'un moyen, mais un moyen essentiel, sans lequel il n'y aurait pas de civilisation possible. Il faut éviter sans doute que le souci de la richesse et des jouissances qu'elles procurent ne devienne le but. Rien de plus vrai. Mais est-ce là l'enseignement de Jésus? Qu'on relise la parabole de Lazare. Le pauvre va au ciel, le riche dans les enfers. On prétend que c'est la parabole du mauvais riche. Non, dit M. Renan, c'est purement et simplement la parabole du riche. Il est en enfer parce qu'il est riche, parce qu'il ne donne pas son bien aux pauvres, parce qu'il dîne bien, tandis que d'autres, à sa porte, dînent mal. C'est la richesse comme telle que Jésus réprouve, et il prêche d'exemple. A ceux qui recherchent les richesses, il lance cette déclaration terrible : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu (3). » Pour qui donc le royaume de Dieu sera-t-il fait dans nos sociétés modernes?

Après cela, M. Renan dit que la morale évangélique est la plus

(1) *Fermaud*, les Origines du christianisme. (Le *Disciple de Jésus-Christ*, revue du protestantisme au dix-neuvième siècle, 1867, t I, pag. 188, 189.)

(2) Voyez mon *Etude sur le christianisme*, 2e édition.

(3) *Renan*, Vie de Jésus, pag. 174, 175.

haute création qui soit sortie de la conscience humaine, le plus beau code de la vie parfaite qu'aucun moraliste ait tracé (1). Est-ce que le dédain de la famille, est-ce que la réprobation des richesses sont des articles de ce code? En ce cas, il faut avouer que l'humanité est profondément déchue. Non, elle a dépassé le christianisme de Jésus-Christ. Telle est la vraie vérité. Les protestants avancés, ceux-là mêmes qui sont à moitié orthodoxes, disent que le christianisme doit cesser d'être ecclésiastique, c'est à dire, une religion de l'autre monde, pour devenir une religion civile, sociale, politique. Nous sommes d'accord. Mais sera-ce là la religion de Jésus? Que l'on nous montre dans la prédication évangélique nos principes de liberté, ou du moins le premier germe. Il ne s'y trouve pas même un mot qui condamne l'esclavage; il s'y trouve plutôt des préceptes qui portent à l'accepter, l'humilité, le pardon des injures, l'abnégation, toutes vertus qui conduisent à l'inaction, pas une qui pousse à l'amélioration des institutions sociales. Et comment en eût-il été autrement? Le Christ et ses disciples étaient profondément convaincus que la fin du monde était instante. Songe-t-on à bâtir au milieu d'un tremblement de terre qui doit tout engloutir, ouvriers, propriétaires et bâtiments? Jésus-Christ ignore la liberté. Il faut dire plus; si l'on prenait ses maximes de perfection au pied de la lettre, il serait impossible de fonder ou de maintenir une société quelconque. Peut-il y avoir un État sans justice? Eh bien, que l'on essaie d'établir une justice avec des maximes comme celle-ci : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente lui l'autre. Si quelqu'un te fait un procès pour ta tunique, abandonne-lui ton manteau. » M. Renan appelle cela des excès (2). Est-ce que des excès constituent la perfection?

Strauss qui a pris l'initiative de l'apothéose du Christ, avoue qu'il y a des faces de la vie qui lui sont restées inconnues; il cite l'État, la liberté, l'art (3). S'il en est ainsi, comment peut-on parler d'une religion absolue, définitive, fondée par le Fils de l'homme? Sa religion est essentiellement morale, si toutefois il peut être

(1) *Renan*, Vie de Jésus, pag. 84.
(2) *Renan*, Vie de Jésus, pag. 82.
(3) *Strauss*, das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, pag. 626.

question d'une religion fondée par un homme qui croyait à la fin instante de toutes choses. Or, sa morale est excessive, donc fausse, au témoignage de ceux-là mêmes qui l'exaltent comme une perfection; incomplète, d'après d'autres, donc à tous égards elle est loin d'être la morale absolue, définitive. Concluons avec un libre penseur que la morale évangélique a dû être complétée, corrigée par l'esprit humain. A certains égards, l'antiquité gréco-romaine dépassait le Christ, car elle avait à un haut degré le goût du beau, qui manquait au charpentier de Nazareth ; elle avait le culte de l'État, poussé jusqu'à l'excès. La liberté lui faisait défaut, ainsi qu'au christianisme ; nous la devons à l'individualisme. Germains, tous nos sentiments de dignité personnelle et d'honneur nous viennent des barbares, supérieurs en cela aux citoyens des républiques anciennes et aux disciples du Christ. Donc le christianisme de Jésus-Christ ne suffit point à l'humanité moderne (1).

Telle est la conclusion de Mill, le philosophe qui a le mieux formulé les sentiments de l'humanité moderne sur la liberté. Il y a des protestants avancés qui abondent dans cet ordre d'idées. L'idéal humain, dit M. Pécaut, n'est jamais réalisé d'une manière complète dans l'histoire. Chaque individu, chaque époque le conçoit à sa guise. Le christianisme n'a pas plus réalisé l'idéal absolu que l'antiquité grecque ou romaine. Il y a plus. Au sein du christianisme même, et malgré l'autorité en apparence toute-puissante de l'Homme-Dieu, l'idéal a changé. Autre est la conception du moyen âge, autre celle de la réforme, autre celle de nos jours. Ce progrès est nécessaire, providentiel. Nos idées sur la constitution morale de l'homme, sur la liberté, sur la nature du mal, sur nos rapports avec l'univers, sur Dieu, se modifient et se compliquent sans cesse d'observations nouvelles; par un mouvement invincible nous modifions, sans en avoir conscience, notre idéal religieux et moral. Le type de perfection que concevait Jésus-Christ, ne saurait plus être le nôtre, parce que notre idée de l'homme et de l'univers s'est agrandie. Sans doute nous lui devons quelques-unes de nos conceptions les plus hautes et les plus efficaces sur Dieu et l'homme, et sur leurs rapports mutuels. Mais la pensée humaine ne s'est pas arrêtée là, pas même au sein de

(1) *Mill*, on Liberty, pag. 89, 90, 92.

l'Église. Elle a poursuivi son travail, et elle le poursuivra jusqu'à la fin des siècles.

Dès lors, on ne peut pas dire que Jésus ait réalisé l'idéal humain; il n'a pas même pu le concevoir. Il ne l'a pas conçu, parce que la découverte de cet idéal tient à des questions qui reçoivent de siècle en siècle des solutions différentes, toujours plus complètes et plus profondes. Donc, Jésus n'est pas l'unique, et sa religion n'est pas la religion absolue, définitive. L'idéal parfait ne doit pas être cherché derrière nous, mais devant nous, non pas hors de nous, mais en nous. N'est-ce pas dire que la religion de l'avenir sera autre que le christianisme? Elle sera tout ensemble, différente et identique. M. Pécaut ajoute que la doctrine de Jésus, dans son caractère essentiellement spirituel et moral, restera la religion définitive du monde, et que Jésus ne cessera jamais d'être pour les hommes le médiateur, non pas unique et absolu, mais éminent, entre tous, de la vie divine (1). Cela n'est pas contradictoire, comme on pourrait le penser. Nous croirons toujours que Dieu est notre Père, et que nous devons aimer les hommes, comme le Père céleste nous aime. Mais sur la manière d'aimer, c'est à dire sur nos devoirs et sur nos droits, les idées iront toujours en se modifiant, selon la loi du progrès qui gouverne toutes les choses humaines.

Tel est aussi le sentiment de Parker. Partisan décidé du progrès, il ne croit point que le christianisme soit le dernier mot de Dieu, ni que Jésus soit l'unique, et qu'après lui il ne puisse y avoir un révélateur plus grand. Rien n'est impossible à Dieu, il n'y a point de bornes à son pouvoir. L'Écriture sainte que l'orthodoxie voudrait transformer en colonnes d'Hercule, ne dit nulle part que la création ait épuisé la puissance du Créateur. Dieu agit toujours, la création est permanente. Jésus-Christ dit lui-même à ses disciples que Dieu leur enverra son Paraclet, son Esprit-Saint, son Consolateur. Il peut donc y avoir une nouvelle révélation, sans que l'on sorte des limites du christianisme; elle n'abolira pas l'Évangile, elle l'accomplira (2). Dès maintenant la conscience générale a dépassé en bien des choses l'idéal de

(1) *Pécaut*, le Christ et la Conscience, *Introduction*, pag. LXIII-LXV, LXXI.

(2) *Parker*, Dissertation sur les éléments passagers et permanents du christianisme. (*Œuvres*, t. I, pag. 201, 204.)

Jésus, soit en le modifiant, soit en le complétant. Preuve que la religion obéit à la loi générale du progrès. Vainement voudrait-on l'immobiliser, en faisant de Jésus un être unique, supérieur au passé et à l'avenir. L'histoire donne un démenti à cette fiction. Jésus a subi l'influence de l'imperfection humaine. Les plus grands de ceux que l'humanité révère comme ses bienfaiteurs sont imparfaits et incomplets; Dieu seul est parfait. C'est lui qui inspire les progrès qui s'accomplissent incessamment dans l'ordre moral comme dans l'ordre intellectuel. En ce sens, nous pouvons dire, sans manquer de respect ni de reconnaissance, qu'il y a quelqu'un de plus grand que le Christ, l'humanité. Ce que nous enlevons à Jésus, nous le rendons à Dieu (1).

III

Nous avons encore des réserves à faire contre le protestantisme libéral, en ce qui concerne le dogme. Les protestants avancés ne veulent pas de croyances arrêtées, pas de confession de foi. Nous lisons dans une déclaration de la conférence pastorale de Nîmes, adressée aux fidèles des Églises réformées de France : « On vous dit que l'Église et la foi sont en péril; tel n'est pas notre sentiment. Tandis que quelques-uns ne voient de salut que dans le retour aux confessions de foi, nous sommes convaincus que pour assurer la paix et la prospérité de nos Églises, l'unique moyen est de maintenir les vrais principes du protestantisme. » Quels sont ces vrais principes? « En face du catholicisme qui en appelle à l'autorité de la tradition de l'Église, nous, protestants, fidèles à l'esprit de la réforme, nous proclamons l'autorité de la parole de Dieu, contenue dans l'Écriture sainte; et nous revendiquons pour chaque chrétien le droit de l'interpréter, selon sa conscience. Le fond du protestantisme, c'est l'Évangile; sa forme, c'est la liberté d'examen. De ce double principe, découle nécessairement la diversité des doctrines, diversité voulue de Dieu, puisqu'il nous a donné des aptitudes et des besoins religieux différents. Rechercher l'unité chimérique des dogmes, c'est vouloir enfermer l'esprit divin de Dieu dans des définitions humaines, c'est aboutir

(1) *Parker*, Pensées sur le christianisme. (*Œuvres*, t. IV, pag. 141, 142.)

à l'impuissance et à la persécution... Il y eut diversité de doctrines parmi les chrétiens de l'Église apostolique. Comme eux, nous varions, parce que nous vivons; et il serait bien temps d'accepter avec fierté ces *variations* que Bossuet signalait comme une cause de ruine. Vouloir étouffer ces divergences, en décrétant un nouveau formulaire, serait interposer une autorité arbitraire entre la conscience du chrétien et l'esprit de Dieu, qui sans cesse agit dans les âmes et souffle où il veut. »

La conférence de Nîmes soutient que tel était l'esprit du Christ : « Jésus n'a jamais exigé d'adhésion à des formules dogmatiques, comme condition d'entrée dans le royaume de Dieu. Ce qu'il demande, c'est l'humilité, c'est la repentance, c'est la conversion, c'est la prière, c'est la pureté de cœur, c'est l'esprit de renoncement et de sacrifice, c'est la faim et la soif de la justice et de la vérité, c'est le pardon des offenses, c'est la charité, c'est l'amour de Dieu et du prochain, c'est l'obéissance à la volonté du Père céleste, c'est la confiance absolue et joyeuse en la Providence... Animés de l'esprit de charité qui distingue les disciples du Christ, nous rechercherons avant tout, non ce qui sépare, mais ce qui unit. Nous nous tendrons la main malgré la diversité de nos conceptions théologiques, et cette diversité sera même entre nous un élément d'activité, de progrès et de vie. Nous ne voulons exclure personne; nous sommes heureux de vivre dans la même Église avec tous ceux qui aiment Notre-Seigneur Jésus-Christ d'un cœur pur, et qui acceptent les deux grands principes du protestantisme, l'Évangile et la liberté! »

La conférence de Nîmes ajoute que si des principes contraires venaient à prévaloir, l'Église réformée se fractionnerait à l'infini, et que son existence même serait compromise. Enfin, dit-elle, comprenons les signes du temps où nous vivons. Ne réduisons pas l'Église protestante aux proportions d'une secte; ne repoussons pas ces âmes nombreuses qui ont besoin de l'Évangile et de la liberté, et qui se tournent vers nous avec espoir. N'empêchons pas de s'accomplir les grandes destinées que Dieu prépare au protestantisme dans notre patrie et dans le monde (1). »

(1) Déclaration des membres de la conférence pastorale réunis à Nîmes, du 1er juin 1864. (Le *Disciple de Jésus-Christ*, 1864, pag. 424-426.)

Au point de vue du protestantisme, la conférence de Nîmes a raison; la liberté d'interpréter l'Écriture qui appartient à chaque chrétien, exclut toute confession de foi liant les consciences. Les libres penseurs aussi ne sauraient admettre que l'on impose aux fidèles une profession de foi. On l'a fait dans le christianisme traditionnel; les protestants aussi bien que les catholiques, et qu'en est-il résulté? L'indifférence chez les uns, l'hypocrisie chez les autres. On peut hardiment affirmer qu'aujourd'hui les confessions de foi ne sont plus qu'une fiction, même pour les orthodoxes. La plupart acceptent les dogmes de leur Église, sans réflexion aucune; peut-on dire qu'ils croient, alors qu'ils savent à peine ce qu'il faut croire? Que s'ils réfléchissent aux croyances que le christianisme traditionnel a formulées comme articles de foi, ils cessent de croire, parce que ces dogmes ne disent rien à leur intelligence ni à leur cœur. Ceux qui continuent à les professer de bouche, le font machinalement, ce qui conduit à une espèce de mensonge (1). C'est donc une singulière illusion que celle des orthodoxes qui s'imaginent que la religion naît du dogme, et que plus il y a de dogmes, plus il y a de religion (2). S'il en était ainsi, les protestants devraient retourner au catholicisme; dans l'Église romaine, les dogmes abondent, on en fabrique même de nouveaux. Est-ce à dire que la foi y abonde dans la même mesure? C'est l'indifférence qui y règne avec l'incrédulité.

Faut-il conclure de là que la religion de l'avenir ne doive avoir aucun dogme? Ce serait dire qu'il n'y aura plus d'Église, pas même une association religieuse. Car pourquoi les fidèles se réunissent-ils? pourquoi y a-t-il une église protestante, une église catholique? Autour de quoi se réunit-on, dit Vinet, si ce n'est autour d'une croyance ou d'une idée commune? Une Église qui ne croirait rien serait une chose absurde et contradictoire (3). Il y a plus, la religion, même considérée comme sentiment individuel, abstraction faite de l'Église, implique certaines croyances, certains dogmes. Qu'est-ce en effet que la religion? Depuis que le genre humain existe, il y a des questions qui l'ont préoccupé et le

(1) C'est la remarque de *Schwarz*, au congrès protestant d'Eisenach. (*Der erste deutsche Protestantentag*, pag. 63.)

(2) *Zœllich*, Briefe über Rationalismus und Supranaturalismus, pag. 20.

(3) *Vinet*, Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle, t. II. pag. 225.

préoccupent invinciblement. Ce n'est pas curiosité, ce n'est pas soif de connaître, il y a un mobile bien autrement puissant. La destinée de l'homme est en cause; les problèmes dont il est si avide d'avoir une solution contiennent le secret de ce qu'il est, de ce qu'il sera; il est acteur dans le drame, et il veut connaître son sort. Est-il nécessaire de rappeler les questions, que chacun de nous se pose? « D'où viennent le monde et l'homme? Comment ont-ils commencé? où vont-ils? Il y a des lois qui les gouvernent : y a-t-il un législateur? Sous l'empire de ces lois, l'homme se sent et se dit libre; l'est-il réellement? est-il un instrument fatal ou un agent responsable? Le monde et l'homme offrent un étrange et douloureux spectacle. Le bien et le mal, l'ordre et le désordre, y sont intimement mêlés et en lutte constante. D'où viennent ce mélange et ce combat? Est-ce le bien ou le mal qui est la condition du monde et la loi de l'homme? Si c'est le bien, comment le mal y est-il entré? pourquoi la souffrance et la mort? »

Nous pourrions multiplier ces questions. Il y a là des problèmes naturels, qui, dans tous les temps, chez tous les peuples, sous toutes les formes et à tous les degrés de civilisation se sont élevés, et s'élèvent toujours dans l'âme humaine. De ces problèmes sont nées toutes les religions; elles ont pour objet d'y donner une réponse. Donc ces solutions sont de l'essence de la religion. Le sentiment religieux ne suffit point, ni la notion des devoirs que l'homme a à remplir. Qu'est-ce en effet que le sentiment religieux sinon le besoin même d'une croyance sur les problèmes qui font le tourment éternel de l'homme? Qu'est-ce que les devoirs qui nous lient à nos semblables, sinon la reconnaissance des lois qui nous régissent, lois qui supposent un législateur, et qui impliquent une destinée dont nous cherchons précisément la clef mystérieuse? Il y a d'ailleurs dans l'instinct religieux un besoin qui s'adresse à l'intelligence aussi bien qu'au cœur. M. Guizot, à qui nous empruntons ces pensées, dit très bien : « L'âme humaine ne se laisse pas diviser et réduire à telle ou telle de ses facultés qu'on choisit et qu'on exalte; l'homme n'est pas seulement un être sensible et poétique qui aspire à s'élancer par l'imagination et l'amour au delà du monde actuel; il pense en même temps qu'il sent; il veut connaître et croire aussi bien qu'aimer. C'est là ce

que l'homme cherche dans la religion ; il lui demande autre chose que des émotions, il lui demande la lumière. Si elle ne résout pas les problèmes qui assiégent sa pensée, elle peut être une poésie, elle n'est pas une religion (1). »

Nous croyons qu'en ce point, M. Guizot a raison contre les protestants libéraux. Ce n'est pas une opinion particulière aux orthodoxes ; les philosophes partagent les mêmes idées. « Une véritable religion, dit Jouffroy, un des penseurs les plus distingués de notre temps, n'est autre chose qu'une solution complète des grands problèmes qui intéressent l'humanité, c'est à dire de la destinée de l'homme, de son avenir, de ses rapports avec Dieu et ses semblables (2). » Les protestants libéraux eux-mêmes reconnaissent la légitimité, que dis-je? la nécessité du dogme. M. Réville dit que le dogme est un devoir : « Eh quoi! s'écrie-t-il, l'homme, depuis qu'il est sur la terre, a fatigué son esprit à la recherche des lois secrètes qui dirigent les cieux, la terre, il s'est pris lui-même pour objet d'étude, et malgré ses insuccès sans nombre, il est toujours revenu à la charge pour découvrir le secret de son existence et de sa destinée, et le christianisme ne mériterait pas que la réflexion du chrétien s'attachât avec amour au fait objectif qu'il présente pour dégager les vérités éternelles qui y sont impliquées (3)! » Les protestants suisses, les plus avancés dans la voie de la liberté tiennent le même langage. Ils disent que le dogme est un besoin de l'intelligence, comme la foi est un besoin de l'âme. Donc, il faut le dogme et la foi pour que la religion soit complète. Les croyants disent avec saint Augustin : je crois pour que je comprenne. Cela est vrai, en un certain cas. Mais il est vrai aussi de dire : je veux comprendre pour croire. Il faut du moins que la foi soit acceptée par l'intelligence, et pour cela, elle doit satisfaire la soif de vérité que l'homme éprouve. Les protestants libéraux disent que c'est la foi qui engendre le dogme. On peut dire aussi que le dogme réagit sur la foi. Pour mieux dire, il y a un lien intime, indissolubles entre ces deux manifestations du sentiment religieux, de même que l'âme et l'intelligence ne peuvent pas se

(1) *Guizot*. Méditations sur l'essence de la religion chrétienne, pag. 1-7.
(2) *Jouffroy*, Mélanges philosophiques, pag. 81.
(3) *Réville*, Essais de critique religieuse, pag. 168.

séparer, et ne forment qu'un seul être spirituel. En définitive la religion, pour être complète, doit s'adresser à la raison, aussi bien qu'au cœur; elle doit donc se traduire en un dogme (1).

Si les protestants les plus avancés comprennent si bien la nécessité du dogme, pourquoi répugnent-ils tant à formuler une confession de foi? Ils invoquent l'autorité de Jésus-Christ. Elle ne nous touche guère, parce qu'il n'est pas même démontré que Jésus ait voulu fonder une religion. Et en supposant qu'il ait conçu son rôle de Messie comme celui d'un révélateur, autre était sa mission, autre celle de ses successeurs. C'est à peine s'il prêcha la *bonne nouvelle* pendant trois ans. S'il avait vécu, il aurait senti le besoin de croyances communes pour unir les sectateurs de son Église. Nous croyons que la véritable raison pour laquelle les protestants avancés ne veulent pas de profession de foi, est leur lutte contre l'orthodoxie traditionnelle. Les orthodoxes donnent dans l'excès du catholicisme, ils voudraient imposer aux fidèles, et avant tout aux pasteurs, sinon les confessions du seizième siècle, du moins certains articles fondamentaux empruntés à la tradition. Pour se défendre contre ces exigences, les libéraux repoussent toute confession de foi, comme contraire à la liberté protestante. C'est une arme de guerre.

Si cette arme de guerre leur profite dans la lutte qu'ils ont à soutenir contre le passé, elle leur nuit en face des libres penseurs. Les chrétiens libéraux reprochent amèrement aux orthodoxes leur faiblesse et leur impuissance. Pourquoi l'Église protestante ne gagne-t-elle pas les âmes que le catholicisme perd? Parce qu'elle est elle-même à moitié catholique, parce qu'elle ne donne pas satisfaction au besoin de liberté qui agite le monde. On dirait qu'elle tient à partager la destinée de l'Église romaine. Loin d'étendre ses conquêtes, elle reste stationnaire; au lieu d'attirer à elle les libres penseurs, elle les chasse de son sein (2). Le reproche est fondé. Mais ne peut-on pas le rétorquer contre les libéraux? Si les orthodoxes manquent à la mission du protestantisme, pourquoi les libéraux ne se mettent-ils pas à la tête du mouvement? Si

(1) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*, 1862, pag. 10 et suiv.

(2) Le *Disciple de Jésus-Christ*, revue du protestantisme, 1866, t. I, pag. 277. — *Schenkel*. Allgemeine kirchliche Zeitschrift, 1867, pag. 16.

l'Église officielle se fait catholique, pourquoi y restent-ils? Est-ce que Luther s'obstina à rester dans le sein du catholicisme, quand le pape l'excommunia? Si les protestants avancés de notre temps ne veulent à aucun prix quitter les rangs de l'Église, qui les répudie, n'est-ce pas parce que leur inspiration n'est pas assez puissante? Et la grande cause de leur impuissance, c'est qu'ils n'ont point de convictions arrêtées sur les problèmes dont l'humanité demande une solution. Pour former une Église, il faut avoir un drapeau, un symbole, des croyances; pour attirer les hommes, il faut avoir quelque chose à leur dire; or les protestants avancés n'ont point de drapeau, ils n'ont pas d'idées arrêtées, ils n'ont rien à dire à l'humanité, voilà pourquoi ils restent isolés.

Nous ne disons pas que les libéraux protestants n'ont aucune croyance, mais ils ne s'entendent pas sur ce qu'ils croient; et malheureusement le désaccord porte sur des points essentiels. Ce qui tourmente le plus l'homme, c'est sa destinée, il veut savoir d'où il vient et où il va. Pourquoi les protestants avancés gardent-ils le silence sur la vie future? S'ils n'ont rien à dire sur ce point, ils prêcheront dans le désert; ceux qui éprouvent le besoin de croire préféreront la réponse quelle qu'elle soit que leur donne l'Église, au doute, ou à la négation. Car il y a doute, il y a négation dans les rangs du protestantisme avancé. Ici nous touchons au mal qui ronge le protestantisme tout ensemble et la société moderne. Le panthéisme l'envahit. Il faut que les protestants libéraux se guérissent de cette maladie, s'ils veulent former une religion et fonder une Église. La solution du christianisme traditionnel ne suffit plus, mais elle ne sera abandonnée, que lorsque la religion de l'avenir en aura donné une autre qui satisfasse notre conscience, notre cœur et notre raison. Que les protestants avancés y réfléchissent : les vieux temples resteront debout, tant qu'il n'y aura pas de temples nouveaux prêts à recevoir l'humanité. Et si dans les temples nouveaux on prêchait que l'homme n'a pas d'autre destinée que celle qui s'accomplit dans les quelques heures de son existence terrestre, ces temples seraient bien vite désertés.

§ 3. La religion et le surnaturel

N° 1. *Le surnaturel est-il de l'essence de la religion?*

La religion de l'avenir a bien des adversaires, elle en a jusque dans le camp de ceux-là mêmes qui la professent. Pour le moment nous avons affaire aux orthodoxes, et à des libres penseurs qui, en ce point, partagent les préjugés de l'orthodoxie. M. Guizot dit, et il a raison : « Toutes les attaques dont le christianisme est aujourd'hui l'objet, quelque diverses qu'elles soient, dans leur nature, partent d'un même point, et tendent à un même but, la négation du surnaturel dans les destinées de l'homme et du monde, l'abolition du surnaturel dans la religion chrétienne, comme dans toute religion, dans son histoire comme dans ses dogmes (1). » M. Guizot croit, comme tous les orthodoxes, que ceux qui attaquent le surnaturel, attaquent l'essence même de la religion : « C'est, dit-il, entre la négation absolue des problèmes religieux et la solution chrétienne de ces problèmes qu'est aujourd'hui le débat (2). » L'esprit humain aspire à quelque chose de surnaturel, de surhumain. Il ne faut pas se lasser de le dire. Le monde fini, avec tous ses faits et toutes ses lois, y compris l'homme lui-même, ne suffit point à l'âme de l'homme; elle veut avoir quelque chose de plus grand à contempler et à aimer. C'est de cette ambition suprême et sublime que naît et se nourrit la religion en général, et c'est à cette ambition que répond la religion chrétienne. Que ceux-là donc se désabusent, conclut M. Guizot, qui se flattent de laisser encore des chrétiens, quand ils abolissent la croyance au surnaturel; c'est la religion même en général et la chrétienne en particulier qu'ils abolissent. Ce qui leur fait illusion, c'est qu'eux-mêmes conservent un sincère sentiment religieux, ils se croient encore chrétiens; mais l'erreur, comme la vérité se répand et se poursuit jusque dans ses dernières conséquences, avec plus de rigueur que ne fait celui dans l'esprit duquel elle est née. Les peuples, dit M. Guizot, ne sont ni des savants ni des philosophes,

(1) *Guizot*, l'Eglise et la société chrétienne en 1861, pag. 19.
(2) *Idem*, Méditations sur l'essence de la religion chrétienne, pag. 11.

et si vous parveniez à détruire en eux toute foi au surnaturel, tenez pour certain que la foi chrétienne aurait disparu (1).

Ceux qui ne croient plus tiennent le même langage que les orthodoxes. Les orthodoxes disent que toute religion se fonde sur la foi naturelle au surnaturel, pour en induire qu'il n'y a de salut pour la religion que dans la foi au surnaturel. Ils crient aux hommes : croyez au surnaturel, sinon toute religion sera détruite dans vos âmes (2). De leur côté, les libres penseurs disent que toute religion se considère comme une révélation d'en haut, communiquée aux hommes par des voies surnaturelles (3). C'est dire que toute religion est synonyme d'erreur et de mensonge; dès lors la religion doit disparaître, ou du moins rester le partage des classes ignorantes et superstitieuses. Une appréciation de la religion qui conduit à de pareilles conséquences, ne saurait être l'expression de la vérité. Les orthodoxes parlent d'illusion, ils ne voient point qu'eux aussi sont sous l'influence d'une illusion étrange, ils confondent la religion avec le christianisme traditionnel. Il est certain que les religions du passé reposent sur une révélation plus ou moins miraculeuse, surnaturelle. En faut-il conclure que la religion est dans son essence la foi au surnaturel? Les législateurs de l'antiquité prétendaient aussi recevoir une inspiration du ciel. De ce que Numa a eu sa nymphe Égérie, est-ce à dire qu'il ne puisse y avoir de lois que par une inspiration surhumaine? Pourquoi faire du passé la règle de l'avenir?

Il ne s'agit pas de passé, disent les orthodoxes, le surnaturel est de l'essence de la religion. Nous répondons que cela est vrai ou faux suivant ce que l'on entend par surnaturel. Écoutons M. Guizot. Il commence par dire que Dieu est le surnaturel en personne. Et qu'est-ce qu'il entend par Dieu? « Dans tous les lieux, à toutes les époques de l'histoire, à tous les degrés de la civilisation, l'homme porte en lui ce pressentiment que le monde qu'il voit, l'ordre au sein duquel il vit, les faits qui se succèdent régulièrement et constamment autour de lui ne sont pas tout, sa pensée ne

(1) *Guizot*, Méditations sur l'essence de la religion chrétienne, pag. 102-104.
(2) *Idem*, l'Eglise et la société chrétienne en 1861, pag. 20, 21.
(3) *Franck*, Philosophie du droit ecclésiastique, pag. 171.

s'enferme pas dans cet univers livré à sa science; elle s'élance ailleurs :

Par delà tous ces cieux, le Dieu des cieux réside,

a dit Voltaire, et le Dieu qui est par delà tous les cieux, ce n'est pas la nature personnifiée, c'est le surnaturel en personne. » Si l'on définit ainsi le surnaturel, nous sommes d'accord. Il est évident qu'il n'y a point de religion, sans croyance en Dieu; c'est à lui qu'elles s'adressent, c'est pour mettre l'homme en rapport avec lui qu'elles se fondent. Mais la conception de Dieu, tout essentielle qu'elle soit, ne varie-t-elle point suivant les temps et les lieux, suivant les degrés de civilisation? Est-ce que le dieu des peuples sauvages et barbares est encore le nôtre? Est-ce que nous adorons encore Jupiter? M. Guizot dit que son Dieu est celui des Hébreux et des chrétiens. Croit-il donc à un Dieu qui se promène dans un jardin, qui cause avec Adam, se venge de lui d'une façon cruelle, en joignant l'insulte à la vengeance? Croit-il au Dieu de saint Augustin et de Calvin qui prédestine l'immense majorité des hommes à la mort éternelle? Il y a donc un Dieu des Hébreux et des chrétiens qui n'est pas le sien, partant la notion de Dieu se transforme; elle a son passé et son avenir. Après cela, nous admettons, sauf quelques réserves, tout ce que M. Guizot dit de Dieu; il a créé le genre humain et la nature, il leur préexiste et en demeure essentiellement distinct et indépendant, il est le Dieu actif, partout présent, et gouverne tout ce qu'il a créé (1). Nous croyons tout cela, mais nous ne croyons pas à un Dieu qui s'incarne dans le sein d'une vierge, à un Dieu qui se fait homme, qui meurt et qui ressuscite. Voilà le miraculeux que la conscience moderne repousse, tout en croyant toujours au Dieu chanté par Voltaire.

Il y a un autre surnaturel encore selon M. Guizot. Seul entre tous les êtres ici-bas, l'homme prie. Parmi ses instincts moraux, il n'y en a pas de plus naturel, de plus universel, de plus invincible que la prière. L'enfant s'y porte avec une docilité empressée. Le vieillard s'y replie comme dans un refuge contre la décadence

(1) *Guizot*, l'Eglise et la société chrétienne en 1861 pag. 20 suiv., 32. suiv

et l'isolement. Nous citons avec plaisir les paroles de M. Guizot, et nous y souscrivons de tout cœur : « Partout où vivent des hommes, dans certaines circonstances, à certaines heures, sous l'empire de certaines impressions de l'âme, les yeux s'élèvent, les mains se joignent, les genoux fléchissent, pour implorer ou pour rendre grâces, pour adorer ou pour apaiser. C'est à la prière que l'homme s'adresse pour combler les vides de son âme, ou porter les fardeaux de sa destinée ; c'est dans la prière qu'il cherche, quand tout lui manque, de l'appui pour sa faiblesse, de la consolation dans ses douleurs. » Cela est aussi vrai que bien dit. Mais nous demanderons si la notion de la prière n'a point varié comme celle de Dieu. M. Guizot ajoute que l'homme cherche dans la prière l'espérance pour sa vertu. Est-ce ainsi que priaient les Hébreux, qui ne croyaient à d'autres récompenses ni à d'autres peines qu'à celles de ce monde? Et les chrétiens ont-ils toujours prié comme prie M. Guizot? Par cela seul qu'elle prie, dit-il, l'âme se soulage, se relève, s'apaise, se fortifie. Oui, une parole adressée à Dieu est une parole venant de Dieu. Est-ce ainsi que les catholiques prient les saints? Ils croient fermement que Dieu, sur l'intercession de leurs patrons célestes, exaucera leurs prières, à peu près comme un prince écoute une supplique, quand c'est un favori qui la lui présente. Est-ce aussi l'avis de M. Guizot? Il demande quelle est l'efficacité extérieure et définitive de la prière? Il répond : mystère (1). La réponse implique un doute. Elle implique encore qu'il peut y avoir prière sans qu'on sollicite quoi que ce soit. Y a-t-il une plus belle prière que celle du Christ : Que ta volonté soit faite, ô mon Dieu, et non la mienne ! On peut donc prier, sans attendre que Dieu fasse un miracle pour nous. Cela n'empêche pas que Dieu n'intervienne dans notre destinée; cela n'empêche pas de croire qu'il ne tombe pas un cheveu de nos têtes sans la volonté de notre Père. Mais de là au fétichisme catholique il y a un abîme.

Non, le surnaturel, ce n'est pas la prière, c'est le miracle, c'est le mystère , c'est la révélation de la vérité absolue par Dieu incarné dans le sein d'une Vierge. Voilà ce que disent des orthodoxes plus conséquents que M. Guizot. « Je ne conçois pas, dit

(1) *Guizot*, l'Eglise et la société chrétienne en 1861, pag. 22-24.

M. de Sacy, une religion sans mystères et sans miracles. Le sentiment religieux de l'homme s'éveille par le merveilleux, comme la corde d'une lyre sous le doigt qui la touche. Sans mystères, la religion ne serait qu'un système de philosophie, et sans miracles, où prendrait-elle l'autorité qu'il lui faut pour enchaîner l'esprit et le cœur des hommes (1)? » « Nulle part, ajoute le père Dechamps, ni jamais l'humanité n'a admis de religion appuyée uniquement sur le témoignage de l'homme, parce que pour croire elle a demandé partout et toujours le témoignage de la Divinité ou la révélation (2). » Cela est clair et net. Mais quelle imprudence que d'attacher l'essence de la religion à une révélation miraculeuse? Est-ce que les orthodoxes sont seuls à ignorer que les miracles s'en vont?

Un écrivain de génie, qui a été longtemps une colonne de l'Église, Lamennais dit : « Il y a des miracles, quand on y croit; ils disparaissent, quand on n'y croit plus. » Comment y croirait-on, quand l'étude des faits nous montre toujours et partout des lois constantes, invariables? Voilà des siècles que la science observe les faits : où est le physicien, où est l'astronome, où est le chimiste qui ait constaté un miracle? On ne rencontre de ces prétendues exceptions que dans l'histoire des religions. Les miracles y ont longtemps régné, au point qu'on les déclarait fondement du christianisme. Que devient ce fondement quand la conscience repousse le surnaturel? Le surnaturel est aujourd'hui un embarras et un danger. Un écrivain protestant dit que les prédicateurs mêmes ne savent qu'en faire; plus ils sont religieux, plus leur christianisme a d'intimité et de vie, et plus le miracle disparaît de leur enseignement. En vain le trouvent-ils dans l'Écriture; ils sentent que ces récits merveilleux ressemblent aux légendes des saints. Cela convenait à l'ignorante crédulité du moyen âge; aujourd'hui les enfants sourient quand le prêtre vient leur parler de miracles. Qui se prévaut des miracles? qui en profite? C'est l'incrédulité (3).

Les hommes auxquels la religion est chère, doivent abandonner le surnaturel, non seulement parce qu'il est devenu un danger

(1) *De Sacy*, Variétés littéraires et religieuses, t. II, pag. 89
(2) *Dechamps*, le Christ, et les Antechrists, pag. 15.
(3) *Scherer*, Mélanges de critique religieuse, pag. 180.

pour la religion, mais avant tout parce que c'est une illusion de la foi, une erreur, quand ce n'est pas un mensonge et une tromperie. Un libre penseur dit que le surnaturel, c'est l'imaginaire (1). Voilà une parole franche qui peut offenser les oreilles pieuses. Mais que les esprits religieux veuillent bien quitter les hauteurs de la spéculation, et considérer ce qu'est le surnaturel dans la réalité des choses. Tant que l'on reste dans les vagues généralités, comme M. Guizot, on peut parler en bons termes du surnaturel, que l'on évite même d'appeler miracle. Ouvrons les livres sacrés où les miracles abondent et demandons aux plus orthodoxes s'ils croient à ces récits merveilleux. Nous avons d'avance répondu à la question ; les plus croyants reculent devant l'ânesse de Balaam qui converse avec son maître; les plus pieux glissent sur les exorcismes de l'Évangile : comment croire aux démons qui entrent dans un troupeau de porcs? Cependant la démonologie est le vrai surnaturel, le règne des esprits. Que de folies, que de crimes a engendrés cette funeste croyance! Faut-il rappeler, à la honte du christianisme, des protestants aussi bien que des catholiques, les bûchers des sorcières? Pourquoi n'y a-t-il plus de sorcières? pourquoi le démon a-t-il perdu tout crédit, à ce point qu'on l'appelle le pauvre diable? Si le Christ et ses apôtres pouvaient renaître, passeraient-ils encore leur vie à chasser les démons? et s'ils le faisaient, ne crierait-on pas à la folie?

N° 2. *La prétendue destination surnaturelle de l'homme*

I

Les orthodoxes, à leur tour, disent que la négation de l'ordre surnaturel est une *vraie folie* (2). Il nous faut donc voir de quel côté est la déraison. Laissons de côté la démonologie, et prenons le surnaturel que les apologistes modernes aiment à défendre. Le père Chastel, jésuite d'esprit, a cherché à donner une couleur raisonnable à la croyance du surnaturel. Nous allons lui laisser la

(1) *Havet*, l'Evangile et l'histoire. (*Revue des Deux Mondes*, 1865, t. IV, pag. 369.)
(2) *Laforêt*, le Dogme catholique, t. III, pag. 12.

parole (1). Quelle est la destinée de l'homme? Voilà l'éternelle question que la philosophie se pose aussi bien que la religion. Mais la réponse est différente, suivant que l'on se place dans l'ordre naturel ou dans l'ordre surnaturel. Les philosophes, nous parlons de ceux qui croient à une destinée de l'homme autre que celle qui s'accomplit sur cette terre, les philosophes disent que le bonheur de l'homme consiste dans l'inaltérable possession de la vérité, dans la pleine connaissance de Dieu : c'est là le terme idéal de notre destinée. Il faut l'entendre en ce sens que l'homme y aspire sans cesse, mais qu'il ne peut l'atteindre que dans les limites de sa nature imparfaite. D'où suit que notre connaissance de Dieu, du vrai, du beau et du bien, si elle augmente, s'étend sans fin, ne diffère cependant pas en essence de celle que nous avons maintenant. Ce sera la même manière de comprendre, de voir et d'aimer ; mais supérieure en degré, merveilleusement développée et perfectionnée. Cette destinée naturelle qui nous donne la possession de la vérité, autant que la créature peut la posséder, qui nous permet de la pratiquer, en étendant sans cesse notre amour, ne suffit point aux orthodoxes; il leur faut une destinée surnaturelle.

« La révélation divine, dit le père Chastel, propose pour terme à l'humanité, un bonheur nouveau, une vie éternelle, non plus seulement supérieure en degré, mais supérieure en essence; une vie qui ne développe plus seulement la nature, mais une vie qui est au dessus de toute nature créée, une vie surnaturelle. Ce n'est plus une vie humaine, c'est une vie divine, puisque c'est une participation à la vie de Dieu. » Cela est magnifique ; nous voilà au septième ciel. Le père Chastel va-t-il nous apprendre ce qui s'y passe? Qu'est-ce que cette vie divine à laquelle il nous convie? Elle est *surnaturelle*, dit-il ; donc, *imaginaire*, disons-nous. Le révérend père avoue qu'aucun docteur ne pourra jamais dire au juste en quoi consiste cette vie du ciel. « Aucun œil n'a vu, aucune oreille n'a entendu, aucun esprit n'a compris quelle est cette connaissance et cet amour dont Dieu comblera l'âme de ses élus. » Ne dirait-on pas une définition de l'*imaginaire?* Une chose que nous ne pouvons pas voir, ni entendre, ni concevoir! Tout ce que

(1) *Chastel*, la Religion naturelle et la religion surnaturelle. (Le *Correspondant*, revue mensuelle, 1859, t. XLVIII, pag. 610 et suiv.)

nous en savons, continue le père Chastel, c'est ce qu'a daigné nous en apprendre la bonté divine elle-même : nous verrons Dieu *face à face*. Si Voltaire pouvait revivre, lui qui aimait tant à rire des sottises humaines! Dieu a donc une *face*, et nous la verrons, ce qui s'appelle voir. Nous le connaîtrons *comme il est*. Le fini verra l'infini, et le verra dans son essence. N'est-ce pas dire que le fini se confondra avec l'infini, le Créateur avec la créature? Si un libre penseur disait une énormité pareille, on crierait au panthéisme. Mais c'est saint Thomas; à lui il est permis de dire que la connaissance de Dieu, que nous aurons au ciel, les élus bien entendu, nous transformera en Dieu, nous rendra *participants à sa nature*, en un mot nous *déifiera*. L'expression est de l'Ange de l'école. Elle montre jusqu'où peut s'égarer l'imagination quand elle habite un monde imaginaire.

L'imaginaire cache un immense orgueil. Qui aura part à ce bonheur surnaturel. Il va sans dire que les élus seuls seront *déifiés*. Comparons donc la destinée de Socrate et de Spinoza à celle d'un simple fidèle. Nous supposons qu'ils ne soient pas en enfer, nous verrons bientôt qu'ils y seront; supposons pour le moment qu'ils se trouvent dans le ciel philosophique. Ils ont atteint toute la perfection que l'homme peut atteindre, en intelligence et en amour. Eh bien, notre révérend père déclare qu'ils seront *bien inférieurs* au *moindre fidèle* qui aura reçu quelque degré de gloire surnaturelle; ce sont deux grandeurs que l'on ne peut pas comparer, parce qu'elles sont de nature différente. En effet, le *moindre fidèle* sera *déifié*, tandis que Spinoza et Socrate resteront ce que Dieu les a faits, des hommes. Nous ne sommes ni un fidèle, ni un Spinoza, bien moins encore un Socrate; toutefois nous n'envions nullement cette incommensurable félicité; nous nous contentons de notre condition d'homme.

La destinée surnaturelle différant en essence de la destinée naturelle que la philosophie assigne à l'homme, il va sans dire que les moyens d'atteindre un but aussi différent, doivent également différer. S'agit-il de la destinée naturelle, l'homme doit se perfectionner sans cesse, c'est à dire qu'il est appelé à travailler, à faire des efforts incessants, pour développer ses facultés intellectuelles et morales. Que ces moyens sont mesquins, en comparaison des voies surnaturelles qui conduisent le fidèle à sa fin

surnaturelle! Quel est donc le moyen de nous déifier! La grâce. C'est une chose merveilleuse que la grâce, elle fait plus que nous préparer à la vie divine, elle est déjà la vie divine, commencée sur cette terre; la vie du fidèle ici-bas est de la même essence que la vie des bienheureux au ciel. Sans doute sa vie céleste sera plus parfaite que n'est sa vie terrestre, mais elle est de la même nature. La vie de la grâce conduit à la vie de la gloire, qui en est l'épanouissement final.

Une vie qui s'accomplit sur cette terre, doit être une vie réelle, le bonheur des élus doit être un bonheur visible. Ils doivent devenir des dieux; ils sont donc déjà des dieux en germe, car, dit le père Chastel, la vie du germe est la même que celle de l'arbre. Le plus simple fidèle, dès cette vie, est donc déjà infiniment supérieur à Spinoza et à Socrate. Vainement Spinoza dévoue-t-il sa vie à la recherche de la vérité, vainement Socrate consacre-t-il la sienne à se perfectionner soi et les autres, ils n'ont pas la grâce! Qu'est-ce donc que ce don divin qui transforme les plus simples fidèles en dieux? Autre mystère impénétrable à notre seule raison. C'est la réponse de notre révérend père. Chose plus mystérieuse encore! Cette vie nouvelle que la grâce engendre, nous ne la sentons pas. Pour le coup, l'imaginaire est tellement palpable, que le jésuite lui-même se demande si ce n'est pas une hallucination, si ce n'est pas l'illusion d'un homme qui croit apercevoir existant au fond de lui-même, l'objet fictif de sa pensée?

Que les fidèles se rassurent! La grâce, la vie de la grâce n'est point une fiction ni une illusion; c'est un dogme capital du christianisme, soit. Mais qui nous assure à nous, libres penseurs, que ce dogme ne soit une illusion? Singulier témoignage que celui d'un témoin identique avec celui pour lequel il témoigne! Qu'est-ce que cette grâce qui est une réalité existante, et qui a pour garantie, quoi? Les garanties de la foi! C'est à dire que l'imaginaire est hypothéqué sur l'imaginaire! Une *réalité existante* est une chose palpable. Et cependant, cette *réalité existante*, qui s'appelle *la grâce*, nous ne la sentons pas en nous! Se manifeste-t-elle au moins par notre vie extérieure? Pour toute réponse nous avons encore de l'imaginaire, nous allions dire du galimatias. C'est un *fait*, que le chrétien, rempli de l'esprit de Dieu, vit par sa grâce d'une vie divine. Un *fait!* Y songez-vous, mon père! Est-ce qu'à

force de vivre dans un monde imaginaire, vous avez oublié ce que c'est qu'un *fait!* Vous vous reprenez et vous dites : non ce n'est pas le chrétien qui vit de cette vie, c'est Dieu qui vit en lui. Donc c'est la vie de Dieu dans le chrétien qui est ce *fait*. Dieu vivrait donc en nous, sans que nous nous en doutions! Et cependant cette vie est si puissante, qu'on la déclare supérieure à la vie naturelle, humaine, autant que celle-ci est supérieure à la vie animale, autant que la vie animale est supérieure à la vie de la plante! Il y a quelque chose de supérieur encore à cette vie imaginaire, c'est la puissance d'illusion qu'il faut pour y croire.

A entendre le père Chastel, cet *imaginaire* serait plus certain, plus évident que les axiomes des sciences exactes. C'est l'essence de l'enseignement révélé. Fort bien, pour ceux qui croient à la révélation. Resterait à prouver ladite révélation; et il y a bientôt deux mille ans que l'humanité attend cette preuve, et plus on la prétend certaine, moins elle y croit. Non, dit le révérend père : « les philosophes spiritualistes n'osent plus nier l'existence de la révélation. » Nous ne savons quels sont ces philosophes si peu osés; ce sont sans doute ceux qui portent des cierges dans les processions et qui sont chapeau bas devant l'Église. Quant aux philosophes qui osent penser, ils osent plus que nier l'existence de la révélation, ils en nient même la possibilité. Et ce ne sont plus les seuls philosophes qui osent cela : on prêche dans des chaires chrétiennes que la révélation miraculeuse est une illusion de la foi : on y prêche que la grâce et la vie divine de la grâce sont une fiction, une hallucination : on y prêche que les actes surnaturels par lesquels le chrétien acquiert, conserve et augmente en lui la vie de la grâce, sont des inventions sacerdotales qui n'ont rien que de très naturel pour objet, la domination de l'Église, et pour effet une chose tout aussi naturelle, la superstition la plus niaise qui ait jamais été imaginée, à savoir que le sacrement du baptême assure à l'enfant qui meurt la béatitude surnaturelle qu'une vie entière de piété et de charité ne procure pas à Spinoza et à Socrate.

Nous ne sommes pas au bout de l'imaginaire. L'ordre surnaturel n'est pas seulement un fait, un dogme, c'est encore une nécessité; c'est à dire qu'il y a obligation pour tous les hommes d'y entrer. Si le terme est obligatoire, les moyens aussi le sont,

car ils sont seuls en rapport avec le but à atteindre, et de plus, ils sont divinement établis pour nous y conduire. Si, au contraire, le but était facultatif, on pourrait dire que les moyens qui y conduisent cesseraient par cela même d'obliger. Il faut donc montrer que la béatitude surnaturelle étant établie de Dieu, l'homme est tenu d'y aspirer. Ceci est à l'adresse des libres penseurs, qui croient que la religion naturelle suffit à l'homme. Chimère et illusion qui leur préparent le plus terrible des mécomptes. Notre révérend père va prouver qu'en travaillant sans cesse à leur perfectionnement, les hommes vont tout droit en enfer, à moins qu'ils ne soient baptisés, qu'ils n'aillent à confesse et à communion, que de plus ils fassent maigre le vendredi et qu'ils aillent à l'église le dimanche.

Rien n'est plus facile, dit le père Chastel. Les témoignages abondent pour prouver que Dieu nous oblige à tendre à la destinée surnaturelle qu'il nous propose, sous peine de damnation. Ces témoignages sont ceux de la révélation. Le spirituel jésuite n'oublie qu'une chose, c'est que, pour les libres penseurs auxquels il s'adresse, la révélation est l'*imaginaire*, de sorte que sa démonstration revient à prouver des rêves par des songes creux. Écoutons néanmoins ; il s'agit de notre salut éternel : « L'Homme-Dieu a prononcé cette sentence : « Prêchez l'Évangile à toute créature ; celui qui ne croira pas, sera condamné. » Notez bien, dit le révérend père, que les philosophes, fussent-ils spiritualistes, ne sont pas exceptés. Comme nous sommes spiritualiste, sinon philosophe, on nous permettra de réclamer. D'abord, qu'est-ce que l'Homme-Dieu? La chimère en personne, donc l'imaginaire. Puis est-il bien vrai que Jésus-Christ ait prêché qu'il faut croire à l'immaculée conception pour être sauvé ? Nous avons lu et relu les Évangiles, et nous n'y avons trouvé d'autre obligation que celle du spiritualisme, c'est à dire la religion de l'esprit. Il est vrai qu'on lit dans l'épître aux Hébreux, que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. Mais le savant jésuite ignorerait-il que cette épître n'est pas de saint Paul, et fût-elle de l'apôtre, il resterait à prouver que l'apôtre nous oblige à faire maigre le vendredi, alors qu'il s'élève contre ces mesquines observances d'une foi superstitieuse. Saint Jean figure aussi dans les nombreux témoignages que le père Chastel invoque contre

les philosophes spiritualistes, pour les convaincre qu'ils doivent aller à confesse, s'ils tiennent au salut de leur âme. Et si ce saint Jean était un apôtre imaginaire? Tout l'édifice divin bâti sur des fondements imaginaires ne deviendrait-il pas imaginaire, but surnaturel et moyens surnaturels?

Nous arrivons au terrible mécompte « des philosophes spiritualistes ». Ils se passeraient volontiers de la béatitude surnaturelle ; les plus francs avouent même qu'ils ne voudraient point du ciel des chrétiens, parce qu'ils y mourraient d'ennui ; ils se contentent, comme disait Lessing, de la recherche éternelle du vrai ; il y en a même qui prétendent que c'est là ce que le Christ a prêché en disant : « Soyez parfaits comme votre Père dans les cieux. » Notre jésuite va enlever cette funeste illusion aux libres penseurs. Est-ce qu'un membre du corps humain que l'on séparerait du corps auquel il est uni conserverait, je ne dis pas la vie de l'âme, mais la vie inférieure, la vie organique? C'est cependant là la prétention des philosophes spiritualistes : ils renoncent à la vie surnaturelle et ils voudraient conserver la plénitude de leur vie naturelle. Quelle absurdité! En effet, c'est vouloir conserver le *réel*, en renonçant à l'*imaginaire*. Erreur! Les philosophes ne veulent pas d'une vie *imaginaire*, par cela *seul* ils perdent la vie naturelle, ils sont morts, et cette mort est celle de l'âme. Donc, les philosophes spiritualistes sont damnés, Socrate et Platon, Cicéron et Sénèque, Marc-Aurèle et Épictète. C'est ce qu'il fallait démontrer. Reste à convaincre les libres penseurs d'inintelligence : nous parlons des spiritualistes modernes, lesquels, selon le père Chastel, ne peuvent plus s'empêcher de rendre hommage à la révélation ; ils lisent leur damnation dans les Écritures saintes dictées, comme ils doivent le savoir, par le Saint-Esprit, et ils s'obstinent à vouloir être damnés!

Voilà, poursuit notre révérend père, ce que nous enseigne la révélation divine. Il est donc certain que Dieu, en nous appelant au bonheur surnaturel de l'éternité, nous y oblige rigoureusement, sous peine, non seulement de ce bonheur surnaturel, mais de la perte de tout bonheur, sous peine de la damnation et du supplice éternel. Cela est dur, répondent les spiritualistes, que le père Chastel qualifie de naturalistes, parce qu'ils se font un

devoir d'observer la religion naturelle. Nous punir de la mort éternelle, parce que nous croyons que la béatitude surnaturelle est imaginaire, et que nous nous contentons des facultés que Dieu nous a données! Pourquoi Dieu nous impose-t-il, je ne dis pas un bonheur imaginaire, mais la foi à un bonheur imaginaire? Pourquoi? réplique le père Chastel. Adam et Ève demandèrent aussi pourquoi Dieu les chassait du paradis, et les soumettait à la mort pour avoir mangé une pomme. Dieu n'est-il pas le maître? S'il lui plaît de vous faire un commandement ou une défense que vous ne comprenez pas, qu'est-ce que cela vous regarde? Dieu n'a-t-il pas le droit de vous dicter des lois? Et n'êtes-vous pas sa créature pour vous soumettre à sa volonté? Digne conclusion de l'*imaginaire*. Un Dieu imaginaire, faisant d'une vie imaginaire la condition du salut! Il est heureux que le Dieu des orthodoxes soit imaginaire. Car si ce Dieu, qui se plaît à des lois arbitraires, du moins à des lois que les hommes ne peuvent pas comprendre, si ce Dieu était le seul Dieu, les hommes se diraient : mieux vaut qu'il n'y en ait point. Ils diraient : il est impossible que ce Dieu soit le vrai Dieu, et puisqu'on nous dit qu'il n'y en a point d'autre, soit, vivons alors comme s'il n'y avait point de Dieu!

Le père Chastel, parlant à des naturalistes qui sont aussi rationalistes, s'efforce de convaincre ses adversaires par des raisons. Elles aboutissent à ceci. Dieu a élevé l'homme au dessus des autres êtres créés, en lui donnant la vie de l'intelligence. Serait-il excusable, s'il disait qu'il préfère rester parmi ces êtres inférieurs, qu'il aime mieux une existence animale qu'une existence raisonnable? Eh bien, telle est la déraison des naturalistes appelés à la vie surnaturelle de la grâce et de la gloire; au lieu de se montrer reconnaissants de ce haut privilége, ils s'obstinent, par une inconcevable lâcheté, à rester dans la sphère inférieure de la raison naturelle. N'est-ce pas offenser et outrager Dieu? et ne provoquent-ils pas les châtiments qui les frapperont? Rien donc de plus juste que la sanction de l'ordre surnaturel. Les rationalistes qui meurent en dehors de cet ordre, seront punis d'éternels châtiments. En vain, ils se flattent, par l'exercice de toutes les vertus religieusement pratiquées, d'arriver au terme de leur destinée naturelle; en vain espèrent-ils obtenir, en récompense

d'une conduite invariablement honnête, le bonheur qu'elle mérite; en vain se contenteraient-ils d'un bonheur naturel; ce bonheur, ils ne l'auront pas. Si la damnation qui les attend est imaginaire, on voit que ce n'est pas la faute des orthodoxes; il leur faut, à tout prix, des tortures éternelles, pour punir les libres penseurs de ce qu'ils ne veulent pas croire à l'imaginaire. Mais qui leur dit que nous ne voulons pas? Nous le voudrions que nous ne le pourrions pas. C'est donc parce que la raison, que Dieu nous donne, ne nous permet pas de croire à l'imaginaire, que ce même Dieu nous infligera les tortures éternelles de l'enfer? Si les orthodoxes voulaient prêcher l'athéisme, pourraient-ils s'y prendre mieux?

Nous ne sommes pas au bout de l'*imaginaire*. Dans la voie de la fiction, il n'y a que le premier pas qui coûte. Le père Chastel ne veut laisser aucune illusion à la raison (1). Il la croit guérie du vieux préjugé rationaliste, que l'on peut être honnête homme sans la religion. Mais cela ne suffit point. En effet qu'arrive-t-il? Tout le monde se met en devoir d'être religieux; si nous en croyions ces prétentions, il n'y aurait plus personne qui n'eût de la religion. Les panthéistes eux-mêmes parlent de leur religion, et ils proclament Spinoza profondément religieux. Cela ne fait pas le compte du père jésuite ni de son ordre. S'il suffisait de parler de Dieu avec respect, et de montrer pour lui des sentiments louables de crainte ou de vénération, pour être un homme religieux, que deviendrait le confessionnal? et à quoi bon la compagnie de Jésus? Il y a une première réponse à faire à tous ces gens prétendûment religieux et elle est péremptoire. Ils ne pratiquent pas la religion catholique, ils n'honorent pas Dieu, comme il doit et comme il veut être honoré, d'où suit qu'ils n'ont pas de religion. Il y a plus. Ils se flattent de rendre à Dieu le culte que la raison commande; sur ce point même ils sont dans l'erreur. Sans le secours du christianisme, sans la confession, le jeûne et le reste, l'homme est incapable d'observer la religion naturelle, incapable de pratiquer la loi morale. On voit de suite la conséquence. Spinoza, Socrate n'étaient pas catholiques, donc ils n'avaient ni morale ni religion.

(1) *Chastel*, la Religion naturelle et la religion surnaturelle, 2e article. (Le *Correspondant*. 1860. t. XLIX, pag. 82 et suiv.)

Et il en est de même de leurs disciples, fussent-ils spiritualistes; tous brûleront dans le feu de l'enfer. Pourquoi? parce qu'ils n'ont pas cru à l'imaginaire. Voici en effet leur crime : ils croient « que les forces naturelles de l'homme lui suffisent pour accomplir la loi de sa nature. »

Le père Chastel, en formulant ce crime étrange, pour lequel tout libre penseur brûlera éternellement en enfer, éprouve un scrupule; une lueur de raison perce à travers l'atmosphère imaginaire au milieu de laquelle il vit. Il se demande : d'où vient que l'homme ne trouve pas dans sa nature les moyens d'accomplir le devoir que lui impose la nature? Cela est étrange, dit-il, mais cela est. C'est que la nature humaine est faible, vicieuse et corrompue. Faut-il être philosophe pour le voir? ou est-ce que les philosophes seraient seuls à ne pas voir ce que tout le monde sent et éprouve par sa propre expérience? On prétend, dit le père Chastel, que les philosophes spiritualistes réalisent toutes les vertus propres à l'humanité. Nous demanderons au révérend père qui prétend cela? Certes ce ne sont pas les philosophes. Nous n'avons pas l'honneur d'être philosophe, nous nous contentons du glorieux titre de libre penseur. Mais Dieu nous garde de croire que nous réalisons la perfection humaine! Nous ne croyons pas même que Jésus-Christ l'ait réalisée. Peut-il être question de perfection pour un être imparfait? Est-ce que par hasard les chrétiens feraient exception?

Oui, répond le père Chastel. Le christianisme a ses saints. Une enquête complète, consciencieuse, se fait sur leurs vertus et sur leurs moindres défauts, sur leurs actions, sur leurs paroles, sur le fond de leur cœur. Par un jugement motivé on définit la plénitude, l'héroïcité de leur vertu. Est-ce que les philosophes spiritualistes se soumettraient à cette enquête et à ce jugement? demande d'un ton de triomphe notre révérend père. Nous répondons oui, sans hésiter. Il est vrai que les philosophes ne seraient pas béatifiés, pas même Socrate. Mais à notre tour, nous trouvons les saints tout aussi imparfaits que les philosophes. Qui leur délivre le brevet de sainteté? Des hommes, imparfaits eux-mêmes, jugent que d'autres hommes ont atteint la perfection. Nouvelle manifestation de l'imaginaire. La perfection est certes de toutes les choses imaginaires la plus imaginaire. Il ne peut être question

pour l'homme que de ses efforts pour y atteindre. Encore faut-il savoir ce que c'est que cette perfection. Il y a tel saint dont la perfection rappelle les maisons d'aliénés. Développer toutes ses facultés dans leur plus riche harmonie, voilà la perfection ; est-ce que Socrate, à ce titre, n'est pas plus saint que les Cupertin et les Labre?

Le père Chastel veut bien croire aux vertus civiles et extérieures des philosophes, mais il a des doutes sur leurs vertus intérieures, celles qui se dérobent aux regards des hommes. On les dit chastes, bienfaisants, modestes, généreux, sobres, justes. S'ils étaient ce que l'on dit qu'ils sont, on ne voit pas pourquoi ils ne seraient pas chrétiens. Quoi! ils observent presque tous les devoirs que la religion commande, les devoirs naturels que le christianisme énonce dans le Décalogue. S'ils remplissent tous ces devoirs, comme on le dit, on se demande ce qu'ils peuvent apercevoir de si difficile et de si effrayant dans l'obligation de faire maigre le vendredi, d'entendre une messe le dimanche, de participer à quelques sacrements de l'Église. Si réellement ils réussissent à dompter leurs passions les plus fougueuses, à pratiquer les vertus les plus délicates et les plus laborieuses, pourquoi craindraient-ils de s'astreindre à ces pratiques faciles de la religion? Pourquoi? C'est toujours la querelle entre le *réel* et l'*imaginaire*. Les devoirs que la religion naturelle nous impose sont les vrais et les seuls devoirs, le père Chastel avoue que ce sont les plus difficiles ; et qui osera dire que Socrate ne les a pas remplis dans les limites de l'imperfection humaine? Quant aux devoirs si faciles que la religion commande, pour mieux dire, que l'Église a trouvé bon d'imposer, faut-il apprendre aux orthodoxes pourquoi les libres penseurs ne les remplissent pas? Le révérend père est si absorbé par l'imaginaire qu'il s'imagine que ces devoirs fictifs sont reconnus par les philosophes; voilà pourquoi il a tant de peine à comprendre pourquoi ils ne les observent point. Illusion d'un esprit qui se nourrit d'imaginaire! Loin d'admettre que c'est un devoir pour tous d'obéir aux lois de l'Église, nous nions que l'Église ait le droit d'imposer des lois aux hommes; nous soutenons qu'elle le fait, non pour leur salut, mais pour assurer et perpétuer sa domination. Se soumettre à une autorité imaginaire, qui domine par la crainte de châtiments imaginaires, voilà ce que nous appelons lâcheté tout ensemble et déraison.

Il y a une puissance d'illusion, disons mieux, d'aveuglement chez les orthodoxes qui ne s'explique que par le monde imaginaire où ils vivent. Le père Chastel veut à toute force que les rationalistes conviennent que la nature humaine est viciée par le péché originel, et que ce péché les oblige à entrer dans l'ordre surnaturel. Ils y sont déjà puisque la plupart ont reçu le baptême. En vain le nieraient-ils, c'est un *fait* que dans toute âme non baptisée il y a une tache, et que cette tache l'empêche d'être agréable à Dieu. Le péché originel un *fait!* Le plus incroyable des mystères, l'imaginaire en essence, un *fait!* Et ce péché lavé par quelques gouttes d'eau versées sur la tête d'un enfant qui vient de naître! Cela aussi est un *fait!* Et si l'enfant meurt sans être baptisé, il est damné, en ce sens du moins qu'il n'entrera pas dans le royaume des cieux. L'innocence qui est damnée! Encore un *fait!* Et si l'enfant non baptisé devient un homme, s'il pratique toutes les vertus comme peut le faire un être imparfait, il sera également damné. Tout cet imaginaire est un *fait*. Si la déraison qui trône dans les maisons d'aliénés, se mettait à raisonner sur le salut des hommes, tiendrait-elle un autre langage?

Un dernier trait du surnaturel. Il n'égaie pas toujours, le plus souvent il révolte. L'homme naît pécheur, nous le croyons, en ce sens qu'il naît faillible et imparfait. Mais n'a-t-il pas un père dans les cieux qui le relève de ses chutes, un père qui pardonne, et qui alors même qu'il punit, le fait par amour? Illusion, dit le père Chastel. Il ne suffit point, pour effacer une faute et la faire pardonner, d'en offrir à Dieu le regret sincère. Les hommes ne sont pas toujours obligés de remettre l'offense et le châtiment; pourquoi Dieu y serait-il obligé? Sa bonté l'y porte; mais sa justice l'en détourne. Ainsi Dieu peut refuser le pardon au repentir! Voilà l'horrible. Heureusement que c'est de l'imaginaire. Chose triste à dire! Le dogme chrétien aveugle tellement les orthodoxes qu'ils ne comprennent même plus leurs livres sacrés; ils produisent des témoins qui témoignent contre eux. Nous lisons dans l'Ecriture : « Si l'impie abandonne sa voie, et le pécheur ses desseins d'iniquité, et qu'il retourne au Seigneur, le Seigneur lui fera miséricorde; car Dieu est tout porté au pardon. » Veut-on que le Dieu de l'Évangile soit moins compatissant que celui de la Bible? Ce n'est pas l'âme douce et aimante du Christ qui a imaginé l'affreuse

doctrine, que l'homme en péchant offense Dieu, que cette offense est infinie, comme s'adressant à un Être infini, que partant l'homme ne mérite jamais son pardon. Il faut l'âme sèche et impitoyable d'un théologien, pour concevoir de pareilles énormités.

Il n'y a que la funeste influence d'une théologie barbare qui explique ces paroles d'un disciple du Christ, plus dignes d'un Dieu de sang que d'un Dieu de charité : « Dieu, dit le père Chastel, peut refuser une satisfaction égale, supérieure même à notre faute! » Par contre, le baptême efface le péché originel dans les enfants sans leur volonté. Quoi de plus logique! Le péché originel est imprimé en nous sans notre volonté; pourquoi faudrait-il notre volonté pour l'effacer? Nous sommes appelés à la vie divine, sans le savoir et sans le vouloir. Par cette vie de grâce, principe de la vie de gloire, nous sommes élevés au dessus de la nature humaine et de sa destinée. Une goutte d'eau versée sur notre tête, et accompagnée d'une formule magique, nous ouvre le royaume des cieux. Mais la porte reste fermée à ceux qui consacrent une vie entière à perfectionner leur intelligence et leur âme. Aux uns le paradis, aux autres l'enfer. Voilà à quoi conduit le surnaturel dans la conception de notre destinée, c'est à dire dans l'essence de la religion.

III

Nous avons hâte de quitter l'*imaginaire*. Si nous y avons tant insisté, malgré l'ennui et le dégoût, c'est pour faire toucher du doigt ce que c'est que le surnaturel que l'on prétend identifier avec la religion. Tant que l'on reste dans de vagues généralités, le surnaturel a un air respectable, par cela même qu'il s'enveloppe de mystères; mais quand on voit à quoi il aboutit en réalité on se demande comment les défenseurs du christianisme peuvent confondre la cause de la religion avec celle du surnaturel. Si cette funeste confusion l'emportait, c'en serait fait du christianisme et de toute religion. Le surnaturel des dogmes et des mystères est assez indifférent aux hommes, ils n'y pensent point, les fidèles guère plus que les libres penseurs. Mais quand on vient leur dire qu'il ne suffit pas d'être honnête homme pour être sauvé, qu'il faut encore avoir la grâce; quand on veut les persuader que le

baptême est indispensable au salut, de sorte que Socrate le païen serait voué aux feux éternels de l'enfer, leur conscience se révolte et ils se disent que décidément le surnaturel est l'imaginaire, pis que cela, l'horrible, et que si la religion s'identifie avec cette affreuse chimère, elle est elle-même une mauvaise superstition.

Heureusement qu'il y a une autre conception de la religion. Les protestants avancés font plus que se dire des hommes religieux, ils pratiquent une religion, et ils prétendent que c'est celle du Christ. Une autre chose est certaine. Il y a un révélateur que tous les partis, toutes les écoles, libéraux et orthodoxes, libres penseurs et croyants, célèbrent comme le type du sentiment religieux. Consultons Jésus-Christ; demandons-lui s'il attachait l'essence de la religion au surnaturel. Il y avait de son temps, comme il y a encore aujourd'hui, des esprits attachés au passé, et qui pour suivre le Messie, lui demandaient un signe, c'est à dire un miracle. Et il faut avouer que les pharisiens avaient quelque raison pour vouloir que Jésus légitimât sa mission par un signe du ciel. En effet, un charpentier de Nazareth se faisait passer pour le Messie, disant qu'il avait une autorité supérieure à celle de la loi : c'était difficile à croire pour ceux qui étaient les gardiens sévères de la loi. Les pharisiens n'étaient-ils pas en droit de dire au Christ : Faites voir par un signe que vous avez une mission divine, et nous croirons en vous? Voilà donc Jésus mis en demeure de s'expliquer sur l'importance qu'il convient d'attacher aux faits miraculeux, dans le domaine de la religion. S'il avait cru, comme les Juifs, comme nos orthodoxes, qu'un miracle fût le témoignage le plus convainquant de sa mission et de la vérité de son enseignement, n'aurait-il pas fait ce signe qu'on lui demandait? Bien mieux, d'après les orthodoxes, il avait déjà fait plus d'un miracle, quand les pharisiens le sommèrent en quelque sorte de se légitimer par un prodige : il avait chassé les démons, marché sur la mer, multiplié des pains. Jésus ne pouvait-il pas, ne devait-il pas dire aux pharisiens que sa vie entière était un prodige, qu'ils n'avaient qu'à ouvrir les yeux pour voir du surnaturel en plein?

Eh bien, ce n'est point là la réponse que fit Jésus. L'évangéliste, dit que la demande des Juifs l'attrista fort, et qu'il déclara sous forme de serment qu'il ne leur serait pas donné de signe. « Pourquoi, s'écria-t-il, cette génération demande-t-elle un signe? Je

vous le dis en vérité, il ne sera pas accordé de signe à cette génération (1). » Quel motif Jésus avait-il de refuser aux Juifs le miracle qu'ils lui demandaient avec tant d'instance? S'ils ne voient un signe du ciel, ils le regarderont comme un faux prophète, et néanmoins il déclare que ce signe ne leur sera pas accordé. N'est-ce pas dire bien clairement qu'à ses yeux le miracle est incapable de porter la conviction dans les esprits, de dissiper leurs doutes? N'est-ce pas dire que le prodige ne peut fournir une preuve de la vérité de sa prédication, ni rendre témoignage de sa mission divine? Où faut-il donc chercher ce témoignage? C'est ce que lui-même dit aux Juifs qui revinrent à la charge pour lui demander un miracle ; Jésus leur répondit : « Cette génération est mauvaise, elle demande un signe, et il ne lui sera pas donné de signe, si ce n'est le signe de Jonas. Car comme Jonas fut un signe aux Ninivites, ainsi le fils de l'Homme sera un signe à cette génération. Des hommes de Ninive se lèveront lors du jugement contre cette génération et la condamneront, car ils se convertirent à la prédication de Jonas, et voici plus que Jonas est ici. Une reine du Midi se lèvera lors du jugement contre cette génération, et la condamnera, car elle vint des extrémités de la terre pour entendre la sagesse de Salomon, et voici plus que Salomon est ici (2). »

Ces paroles sont considérables, et il faut nous y arrêter. Qu'est-ce que ce signe de Jonas? à quel titre Jésus est-il un signe, comme Jonas l'a été pour les habitants de Ninive, et Salomon pour la reine de Saba? Ce n'est pas par des prodiges que Jonas se fit écouter des Ninivites comme un envoyé divin, ce n'est pas par des miracles que Salomon charma la reine du Midi. Jésus nous le dit : les Ninivites se convertirent à la prédication du prophète, et c'est la sagesse de Salomon qui attira la reine de Saba. C'est aussi ce signe que Jésus offre aux Juifs, et ils n'en auront pas d'autre. La conversion des cœurs, la vie nouvelle, provoquée par son enseignement et par l'influence irrésistible de sa vie ; telle est la seule preuve que Jésus invoque de sa mission. Il déclare que la révélation qu'il apporte aux hommes n'a pas besoin d'un signe

(1) *Marc*, VIII, 11 et suiv. — *Matthieu*, XVI, 1 et suiv.
(2) *Marc*, VIII, 31-33. — *Matthieu*, XII, 41, 42.

miraculeux, que sa vérité se manifeste directement à l'âme humaine. Voilà pourquoi Jésus adresse un reproche amer aux Juifs qui ne veulent pas se contenter de ce signe, et à qui il faut un miracle : « Cette génération, dit-il, est une génération mauvaise, adultère. » Le reproche va à l'adresse des orthodoxes qui proclament la religion impossible, si elle n'est révélée miraculeusement (1). Qu'ils profitent de la leçon; que du moins les esprits libres de préjugés en fassent leur profit, et qu'ils ne repètent pas avec les orthodoxes que le surnaturel est de l'essence de la religion.

Pour peu qu'on y réfléchisse, on se convaincra que la croyance aux miracles dérive d'une fausse conception de Dieu. Il crée le monde, puis il se repose de son œuvre, et n'y intervient que lorsqu'il faut suspendre les lois qu'il a données à la nature. C'est dans cette révélation brusque, inattendue, sans lien avec la chaîne ordinaire des faits, que l'on prétend voir un témoignage de l'action personnelle et libre que Dieu exerce sur le monde, et une preuve de la vérité qu'il révèle aux hommes. Cette conception est celle de l'humanité dans son enfance. Sans doute, Dieu est un être personnel, conscient, vivant; mais il n'est point séparé du monde, il lui est immanent, comme saint Paul l'entendait, c'est à dire que le monde et nous, nous ne vivons pas hors de Dieu, mais en Dieu. Dieu est la source de la vie; tout ce qui ne plongerait pas dans cet océan de vie serait dans la mort, de même que tout ce qui n'éclaire pas le soleil, source de la lumière, est dans les ténèbres. A ce point de vue, on ne conçoit plus les miracles. Les lois qui régissent la création, sont la volonté de Dieu, mais volonté constante, toujours identique à elle-même. Où y aurait-il place pour le surnaturel? Cela est si impossible que les partisans du miracle sont obligés de le faire rentrer dans les lois générales comme une exception voulue et prévue de toute éternité. Ils ne voient pas qu'ainsi généralisé, le miracle perd son caractère merveilleux, pour devenir une variété dans l'ordre des faits naturels; et tout en altérant le miracle, ils le rendent encore moins croyable. Comment supposer qu'en créant le monde, dont il a vu les destinées

(1) *Matthieu*, XII, 39. — Le *Disciple de Jesus-Christ*, revue du protestantisme au dix-neuvième siècle, 1865, t. I, pag. 576-581.

entière se dérouler devant lui, Dieu ait renfermé son action en des cadres si étroits qu'à un moment donné il faille les rompre pour faire place à une activité plus efficace (1)?

Est-ce que du moins le miracle, comme on le prétend, engendre la vraie foi, et sans surnaturel, n'y aura-t-il plus de christianisme? Cela supposerait que Jésus agit sur les âmes par une force extérieure et mécanique. En est-il ainsi? Les orthodoxes appellent le Christ leur sauveur. Eh bien, sommes-nous sauvés parce qu'un être surnaturel apparut il y a dix-huit siècles, parce que conçu par le Saint-Esprit et né d'une Vierge, il fit des prodiges inouïs, et qu'après sa mort il ressuscita pour monter au ciel? Jésus-Christ ne dit point cela. Il dit que le royaume de Dieu est en dedans de nous, que les cœurs purs sont seuls appelés à voir Dieu. Il ne s'agit plus ici d'un fait extérieur, mécanique, la religion devient un fait moral, destinée à accomplir non plus une œuvre magique et inconsciente, mais la plus consciente de toutes les œuvres, la régénération de l'individu. Cela exclut le miracle. Le miracle est un fait du dehors; la foi est un fait intérieur. Quelle relation peut-il y avoir entre deux ordres d'idées aussi étrangers l'un à l'autre (2)?

Le miracle, dit très bien une organe du protestantisme libéral, est un aliment pour la curiosité, non pour la foi. Il n'ajoute rien à la vérité ni à la beauté des doctrines. Otez-le, la religion, si elle est sérieuse, si elle s'adresse à l'âme, n'aura absolument rien perdu. Ce n'est pas assez dire : le miracle est plus qu'inutile, il est fatal à la religion qui s'y appuie. Le fait surnaturel n'a point de relation avec l'âme humaine, et par suite il n'a pas de rapport intelligible avec l'amour de Dieu, il reste en dehors de nous, nous ne pouvons jamais nous l'assimiler. En effet, notre intelligence n'y comprend rien; aux yeux de notre raison, c'est l'incroyable, l'irrationnel, l'absurde. Il ne faut pas dire que le surnaturel est l'essence de la religion, il faut dire que c'est l'élément propre de la superstition. Rien ne le prouve mieux que l'apologie de ses défenseurs; ils l'exaltent comme l'acte libre et inexplicable de la Divinité. N'est-ce point là la définition de l'arbitraire? Et l'arbitraire est-il la religion, ou n'en est-ce pas plutôt la mythologie,

(1) *Revue de théologie*, 1865, pag. 208, 209. (3e série, t. III.)
(2) *Ibid.*, 1865, pag. 212, 215.

c'est à dire ce qu'il y a de faux dans la religion? Si donc le christianisme se confondait avec le surnaturel, il faudrait le déclarer faux. Il faut ajouter que le miracle est contradictoire en ce sens que, loin de fortifier le dogme ou de le prouver, il le dissout. comme une contradiction interne. Les orthodoxes invoquent le miracle pour donner à la rédemption la puissance de sauver, et il se trouve qu'il détruit la rédemption, en la réduisant à un acte extérieur, magique, sans rapport avec le salut de l'âme (1).

Les orthodoxes s'imaginent que la religion sera d'autant plus vraie, plus efficace, plus religieuse, qu'elle sera plus surnaturelle. Il faut dire, au contraire, qu'elle sera d'autant moins religieuse, et par conséquent d'autant moins puissante, qu'elle sera plus surnaturelle, c'est à dire moins faite pour la raison et la conscience de l'humanité. Ce qui trompe les orthodoxes, c'est la puissance des faits. Hommes du passé, ils ne comprennent la religion que telle qu'elle s'est manifestée dans le passé; ils sont conduits ainsi à transformer un fait passager, en l'essence de la religion. Ils ne voient pas que les formes religieuses se modifient sans cesse. Qu'ils y prennent garde! Il n'y a qu'un moyen de sauver la religion, c'est de la déclarer progressive. C'est parce que le christianisme de Jésus-Christ a en lui cette puissance de transformation qu'il est impérissable. Nous disons, le christianisme de Jésus-Christ; car le christianisme traditionnel est incompatible avec le progrès qui s'est accompli dans les sentiments et dans les idées. De là l'antagonisme qui existe aujourd'hui entre la foi et la science, antagonisme qui conduira à la ruine certaine de la foi, si l'on s'obstine à l'identifier avec le surnaturel. La science ne connaît pas de surnaturel, et c'est la science, ou la pensée qui gouverne le monde.

Nous trouvons sur ce point un aveu remarquable chez un écrivain à moitié orthodoxe, que nous avons cité souvent dans le cours de cette *Étude*. Rothe n'est pas un libre penseur, il a fait sa profession de foi, et en quelque sorte sa confession. « Je n'ai pas découvert en moi, dit-il, une veine de rationalisme, rien qui me pousse à douter du surnaturel; tous mes instincts me portent vers

(1) *Scherer*, Mélanges de critique religieuse, pag. 179-180

le supranaturalisme (1). » Voilà donc un homme né orthodoxe. Que pense-t-il de la doctrine qui identifie le surnaturel et la religion? Il commence par en signaler le danger, disons mieux, l'impossibilité. N'est-il pas de toute évidence que l'esprit du siècle est hostile au surnaturel? Rothe est convaincu comme nous que c'est la pensée qui gouverne le monde. Or la pensée procède du mouvement philosophique. Et quelle est la tendance de la philosophie moderne? Elle est rationaliste jusque dans la moelle des os. Le même esprit domine dans les sciences exactes, et règne dans le monde. Et l'on veut que dans un seul domaine, celui de la religion, la raison abdique, pour plier devant le miracle qu'elle ne comprend point, dont elle ne veut pas même admettre la réalité! Rothe n'entend certes pas plaider la cause du rationalisme, mais il s'élève avec force contre l'aveugle orthodoxie qui repousse comme ennemis du Christ, comme ennemis de toute religion, ceux qui ne veulent plus, qui ne peuvent plus croire aux miracles. Il déclare que tout en niant le surnaturel, on peut être religieux, chrétien même. Voilà une déclaration précieuse, venant d'un homme qui est beaucoup plus près de l'orthodoxie que de la libre pensée.

Il est donc reconnu par les orthodoxes eux-mêmes, par ceux-là du moins qui ne ferment pas les yeux à la lumière du soleil, que le surnaturel n'est pas de l'essence de la religion; ils avouent, autant que des croyants peuvent faire cet aveu, que le miracle s'en va, que tous les instincts, tous les sentiments, toutes les idées de l'humanité moderne lui sont contraires. C'est dire qu'il disparaîtra de la religion. Nous comprenons que cette rupture avec le passé soit pleine d'angoisses pour les hommes qui tiennent au passé; c'est comme un déchirement de l'âme. Mais ces souffrances sont nécessaires et elles sont bienfaisantes : le progrès ne s'accomplit pas autrement. Ce qui préoccupe le plus les esprits religieux, c'est la crainte que la religion ne périsse avec la foi au surnaturel. Elle ne périra pas, elle se transformera. Rothe que nous aimons à citer, parce que c'est une âme religieuse, dit que le christianisme cessera d'être ecclésiastique pour devenir civil et social. Cela veut dire que la destinée de l'homme n'est pas surnaturelle, surhumaine, mais qu'elle est humaine, que partant elle doit s'accomplir

(1) *Rothe*, dans la *Allgemeine kirchliche Zeitschrift*, 1864, pag. 384, 385, 389.

par des moyens humains, et non par des moyens surnaturels. En un mot le réel prendra la place de l'imaginaire. Ce n'est pas que la destinée de l'homme s'accomplisse sur cette terre; l'homme vivra encore quand il n'y aura plus de terre, quand dissoute elle servira à former un autre corps céleste, mais il sera toujours le même être en essence, son existence future ne fera que continuer son existence présente. Dès lors le meilleur, le seul moyen de se préparer à sa destinée future, c'est d'accomplir tous les devoirs civils, sociaux, politiques, dans le cercle où Dieu l'a placé.

L'accomplissement de cette mission sera-t-il une religion? Si par religion on entend le baptême et l'eucharistie, le maigre et la confession, il faut dire, non. Il faut encore dire non, si par religion on entend des dogmes mystérieux, tels que la Trinité, la rédemption, la grâce. Mais est-il bien vrai que ce soit là l'essence de la religion? Nous avons répondu à la question d'avance. Non, ce n'est pas là la religion, car si la religion n'est pas autre chose, il faut dire que l'homme le plus religieux qui ait paru dans le monde, n'avait point de religion. Si Jésus est le type de l'homme religieux, bien qu'il n'ait pas su ce que c'est que la Trinité, bien qu'il n'ait pas fait maigre le vendredi, il faut dire que nous aussi nous pouvons être religieux sans aller à la messe, et sans croire à l'immaculée conception. Qu'est-ce que le Christ entendait par religion? Il ne l'a jamais défini, mais il parlait toujours de son Père qui est dans les cieux, de l'amour que nous devons avoir pour lui et pour nos semblables. Ne serait-ce point là l'essence de la religion? Le mot ne se trouve pas dans l'Évangile, il est latin. Quelle est sa signification propre? Celle de *relier*, de *lien*. Lien entre qui? Le lien implique deux termes, qui ne peuvent être que deux personnes, quand il s'agit de religion. D'après cela, la religion serait donc le rapport entre l'homme et Dieu, et le rapport des hommes entre eux. Le rapport de l'homme à Dieu, Jésus l'a révélé mieux que tout autre révélateur : Dieu est notre père, nous sommes ses enfants. Qu'est-ce à dire? S'agit-il d'un simple rapport de filiation, d'origine? Non certes. Il faut encore que nous sachions ce que c'est que Dieu. Jésus-Christ nous le dit : Dieu est amour. Quel est donc le rapport qui nous lie à Dieu? Nous devons l'aimer de toutes les forces de notre âme, comme lui nous aime de sa charité infinie. Qu'est-ce que cela veut dire? Aimerons-nous Dieu, en

l'adorant, en le priant? Oui, mais ce n'est pas là un but. La religion est aussi un lien qui nous unit aux autres hommes. Ne serait-ce pas en les aimant, que nous aimerons Dieu? C'est encore Jésus qui le dit, puisqu'il déclare que l'amour de Dieu et l'amour des hommes ne font qu'une seule et même loi. Voilà notre destinée tracée par celui qui, de tous les hommes qui ont paru sur cette terre, a eu au plus haut degré le sentiment de la religion. Il y manque encore un élément, le progrès. Il se trouve en germe dans cette parole que l'on ne saurait assez répéter : « Soyez parfaits comme votre Père dans les cieux. » Faut-il demander maintenant s'il peut y avoir une religion sans surnaturel? Où est le miraculeux dans la loi d'amour formulée par le Christ?

§ 4. La rénovation religieuse et les préjugés catholiques

N° 1. *Préjugés catholiques contre le protestantisme*

I

Nous écrivons dans un pays catholique, pour des lecteurs dont la grande majorité sont nés catholiques, bien qu'ils aient déserté l'Église. C'est aux libres penseurs de préférence que s'adressent ces Études. Nous ne savons s'ils auront eu la patience de nous suivre jusqu'ici. Il y a chez eux un préjugé enraciné contre le christianisme, et surtout contre le christianisme protestant. Ils comprennent à la rigueur la religion catholique, ils sont même disposés à reconnaître ses bienfaits, au moins dans le passé; mais ils ne comprennent point le protestantisme, qu'ils confondent avec la réforme de Luther et de Calvin : il leur est plus antipathique que la religion de Rome. Cependant c'est à ces hommes prévenus que nous venons dire que le protestantisme avancé est la religion de l'avenir, en tant qu'il est ou qu'il tend à devenir le christianisme de Jésus-Christ. Nous leur disons plus ; c'est que le protestantisme libéral est la condition de salut non seulement pour la religion, mais aussi pour la liberté. Notre conviction est profonde; nous essaierons de la communiquer à nos lecteurs.

Un protestant libéral dit que la France, désabusée en majorité

du catholicisme, est négativement protestante (1), c'est à dire qu'elle nie tout ce que nie le protestantisme avancé. Cela est vrai ; il faut ajouter qu'elle nie plus. Nous doutons fort que Voltaire, s'il lui était donné de revivre, embrassât la réforme quelque avancée qu'on la suppose. Or la France libérale, et c'est de celle-là qu'il s'agit, est toujours de la religion de Voltaire. Tout ce que Voltaire retenait du christianisme, c'est l'idée de Dieu et de la justice divine. Il se représentait cette justice, comme un jugement futur, suivi de peines et de récompenses ; dans ce monde-ci, il n'y croyait guère, et pas davantage à un lien permanent de l'homme avec Dieu. De plus, il faisait complétement abstraction de Jésus-Christ ; il se moquait de Rousseau disant que la mort de Socrate était celle d'un homme, tandis que la mort de Jésus était celle d'un Dieu. Rousseau, élevé dans le protestantisme, était resté chrétien de sentiment, tandis que Voltaire, né catholique, déserta le christianisme en même temps que l'Église. La France libérale fait de même. Il y a plus. Nous avons dit ailleurs que Voltaire parle de la réforme avec une espèce de dédain, mêlé d'antipathie (2). Cela tient à un préjugé de la race latine ; elle préfère une religion universelle à une religion individuelle. C'est surtout un préjugé puisé dans l'éducation catholique Ces préjugés subsistent jusqu'à nos jours ; ils ont pris une nouvelle force dans la réaction dont l'ignorance égale l'aveuglement et la haine.

Écoutons les réactionnaires. Voici monseigneur de Ségur qui nous apprend que le protestantisme n'est pas une religion. Qu'est-ce en effet qu'une religion ? « C'est un lien de *doctrine* et de *culte* qui réunit un certain nombre d'hommes dans la même croyance religieuse et dans une manière uniforme de servir Dieu. Or, le protestantisme a pour principe fondamental que chaque homme est libre de croire tout ce qu'il veut et de servir Dieu à sa guise. Il détruit donc l'idée même de religion, c'est à dire de lien, d'union, d'unité. Le protestantisme est à la religion ce que *non* est à *oui*. » Parfaitement raisonné ! Monseigneur dit que sa réponse étonnera peut-être quelque bonne âme. L'étonnement de ces bonnes âmes sera encore bien plus grand quand on leur prouvera que, d'après

(1) *Coquerel*, l'Orthodoxie moderne, pag. 70.
(2) Voyez mon *Étude sur la réforme*.

ce docteur en réaction, Jésus-Christ et ses apôtres n'avaient point de religion. En effet, ils ne croyaient pas à l'immaculée conception, et ils n'allaient pas à confesse. Il est vrai que par contre ils débordaient de charité, au point que saint Paul aurait donné son salut pour sauver ses frères. Si la charité suffisait à Jésus et à ses disciples, pourquoi ne suffirait-elle pas aux protestants? On pourrait plutôt leur faire le reproche de ne s'en être pas contentés. Tel n'est pas l'avis de monseigneur de Ségur. Moins il y a de dogmes, moins il y a de religion, voilà son Évangile. Donc les protestants avancés, qui répudient tout dogme, doivent être des athées. C'est à l'athéisme que la réforme aboutit. Elle n'a de raison d'être qu'à la condition de donner à la pensée humaine une complète liberté : voilà l'athéisme en essence (1).

On trouve ces aveugles préventions chez les esprits les plus élevés, même chez les catholiques libéraux. Lacordaire dit que c'est l'esprit des ténèbres, le démon qui suscita Luther (2). Ne dirait-on pas que sans Luther, il n'y aurait pas eu de protestantisme? Qu'est-ce donc que les précurseurs de la réforme? qu'est-ce que les sectes du moyen âge? qu'est-ce que le hardi Wycliffe, et l'évangélique Hus? Tous sont-il des organes du démon? La réforme était dans les esprits, avant qu'elle fût proclamée par Luther. Donc la moitié de la chrétienté était en proie à l'esprit des ténèbres. Demanderons-nous à Lacordaire pourquoi il rapporte le protestantisme à l'inspiration de Satan? Il nous répondra : « Le *protestantisme* est la grande route de la *superstition*, tandis que le *catholicisme* demeure la grande voie d'une foi aussi *raisonnable* que *profonde* (3). » O rhéteur! voilà donc à quoi sert l'éloquence de la chaire! Quelques années plus tard, le pape promulgua un nouveau dogme. Augmentation de religion, cela va sans dire, aussi le monde catholique applaudit à l'immaculée conception. Triomphe de la foi *raisonnable* et *profonde!* Quant aux protestants, la voie de superstition où ils sont entrés, les a conduits à nier toutes les superstitions catholiques, et ils ont abouti au christianisme de

(1) *Monseigneur de Ségur*, Causerie sur le protestantisme d'aujourdhui, pag. 45, 24, 52.

(2) *Lacordaire*. Discours sur la vocation de la nation française. (*Conférences*. t. I, pag. 301, 303.)

(3) *Lacordaire*, Conférences, t. II, pag. 119.

Jésus-Christ. Preuve que le protestantisme est la *grande route de la superstition!*

Balmès a écrit deux volumes sur le protestantisme et le catholicisme. Qui ne s'attendrait, dans un ouvrage de science, à un peu d'équité, à un peu de vérité ? Eh bien, l'abbé espagnol est de la force du dominicain français. Il traite Luther de fou; le moine saxon lui fait pitié. Il ne veut pas que l'on donne le nom de chrétiennes aux sectes protestantes. Pour lui le protestantisme est une répétition de ce qui se produit chaque siècle; l'esprit de révolte, d'erreur, séduit l'homme et agite l'humanité (1). C'est toujours Satan qui explique tout. Cependant, chose singulière! le protestantisme ranima la foi, jusque dans le sein de l'Église romaine. Voilà donc le Père du mensonge, le Fils de la révolte, qui prête la main au Christ pour relever la religion d'une mort qui paraissait imminente!

Jadis les catholiques avouaient que l'Église s'était régénérée sous le contre-coup de la réforme. La réaction catholique a répandu de nouvelles lumières sur l'histoire. Aujourd'hui l'on affirme qu'avant Luther, l'Europe était croyante, pieuse. — C'était une magnifique harmonie de foi et de vertu (2). Qui, et Alexandre VI, le fameux Borgia, dirigeait le concert! Ce sont de savants jésuites qui écrivent l'histoire dans cet esprit de vérité. Le grand crime de Luther fut de détruire l'autorité de l'Église, disent les révérends pères de la *Civilta cattolica* (3). Soit. Mais qu'est-ce que l'Église a de commun avec la religion? Voici encore un préjugé catholique, et un des plus funestes. Pas d'Église, pas de religion. Il est vrai que les protestants ont des temples et des pasteurs, il y en a même qui ont des évêques et des archevêques; mais ils n'ont point de pape. Et comment y aurait il une religion sans des hommes qui s'appellent Borgia? Le protestantisme conduit fatalement à l'indifférence et à l'incrédulité. Preuve Voltaire, élevé par les jésuites, preuve l'athéisme qui fleurit dans la terre du pape et dans tous les pays catholiques. Il n'y a qu'une légère difficulté dans cette histoire jésuitique : où était le pape, quand Jésus prêchait la *bonne*

(1) *Balmes*, le Protestantisme et le Catholicisme, t. I, pag. 18, 15, 24.
(2) *Civilta cattolica*, 5e série, t. IV, pag. 567.
(3) *Ibid.*, 5e série, t. IV, pag. 568, 565, 566.

nouvelle et quand saint Paul l'annonçait aux Gentils? Il faut donc dire que le Christ et ses apôtres n'avaient pas de religion!

Ces mêmes hommes qui altèrent, qui falsifient l'histoire avec une impudence sans égale, osent accuser les libres penseurs de mensonge. Travestissant une parole célèbre, ils font dire aux philosophes : « Mentons, mentons ferme, il en restera toujours quelque chose. » Le *mensonge historique*, dit monseigneur de Ségur, est la grande arme des *impies*. « Oui, s'écrie-t-il, je l'affirme devant Dieu et devant la science (1). » Nous devons croire à la sincérité d'une affirmation aussi solennelle. Mais alors que faut-il penser de l'aveuglement incroyable des écrivains catholiques? Et nous n'avons pas cité les pamphlétaires de bas étage! Ce sont des orateurs illustres, des hommes qu'on appelle monseigneur, qui débitent sur le protestantisme des contre-vérités, que l'on devrait qualifier de calomnies, si l'on ne tenait compte de l'ignorance catholique. Ils n'ont raison qu'en une chose ; c'est que, quelque grossier que soit le mensonge, il en reste toujours quelque chose. Parmi les hommes qui défigurent ainsi le protestantisme, il y a des catholiques libéraux, de beaux parleurs. Les libres penseurs allaient aux conférences du père Lacordaire; ils n'en revenaient pas croyants, mais ils en revenaient persuadés que le protestantisme était encore plus mauvais que le catholicisme.

II

Voilà comment il se fait que ceux qui quittent le catholicisme sont bien convaincus qu'il n'y a pas d'autre christianisme que le catholicisme de Rome, que le protestantisme n'est qu'un système bâtard, ni chrétien, ni philosophique. On conçoit donc qu'ils prennent en pitié le protestantisme des libéraux ; ils disent que ne plus croire à la divinité du Christ, c'est déserter le christianisme ; eux-mêmes ils ont cessé de croire, mais ils parlent toujours comme les orthodoxes. Cependant il s'est trouvé un homme de lettres, romancier célèbre, qui a convié la France à embrasser le protestantisme unitairien. L'appel d'Eugène Sue témoigne combien les libéraux

(1) *Monseigneur de Ségur*, l'Église, pag. 28, 29.

sont loin de comprendre le protestantisme et le mouvement de réforme qui se fait dans son sein. Si nous nous y arrêtons un instant, c'est pour constater les préjugés du libéralisme politique, et aussi pour indiquer quelle est la vraie voie qui, selon nous, conduit au but que les libéraux veulent atteindre, la liberté affranchie de toutes les chaînes du passé, et mise à l'abri des dangers qui la menacent dans l'avenir.

Eugène Sue a signalé le danger dans une lettre adressée au *National*. Il appelle l'attention sérieuse des libéraux, des démocrates, sur la croisade entreprise, dans le monde entier, par le parti catholique contre les droits légitimes de la raison et contre la liberté des peuples. C'est un grand péril pour l'humanité. Non pas que les efforts des hommes du passé parviennent à la détourner pour toujours de l'avenir qui lui est réservé; mais sa marche peut être entravée, et la partie catholique de l'Europe condamnée à passer par les plus rudes épreuves. Rien de plus fondé que ces appréhensions. L'histoire est là pour attester la puissance du catholicisme et la funeste influence qu'il exerce. Au seizième siècle, les germes de la réforme étaient répandus dans toute l'Europe ; aussi la révolution religieuse pénétra partout, en France, en Italie, en Espagne même; l'Allemagne tout entière fut envahie. On pouvait croire que le monde catholique deviendrait protestant. Cependant un demi-siècle se passe, et la réforme est anéantie en Italie, en Espagne, dans le midi de l'Allemagne, et elle est réduite à végéter en France. Contre-révolution immense qui a décidé pour des siècles des destinées de l'Europe. Que l'on suppose l'Europe protestante au lieu d'être catholique! A qui est due la victoire de l'Eglise sur la réforme? A la faiblesse, à l'inconséquence des protestants, et à l'action toute-puissante que les jésuites exercèrent sur les esprits par l'éducation. Au lieu de s'unir, les protestants se divisèrent. Ils poussèrent l'imprévoyance jusqu'à confier leurs enfants aux jésuites. Il en résulta que des pères protestants eurent des descendants catholiques fanatiques. Eh bien, que se passe-t-il sous nos yeux? Le même spectacle.

Le catholicisme s'empare partout de l'enseignement, ici à titre de monopole, là sous le masque de la liberté. Et qui prête la main aux jésuites? Les libéraux. Que ce soit bonne foi, simplicité ou aveuglement, peu importe, le résultat est le même, c'est que le

catholicisme a en main les générations naissantes. N'est-ce pas lui assurer la domination de la société? Faut-il rappeler aux libéraux les paroles de Leibniz? N'est-il pas de toute évidence que ceux qui forment les générations naissantes, disposent de l'avenir de l'humanité? Qu'importent, en présence de ce fait, nos victoires électorales? Les pères votent pour la cause libérale; leurs fils en deviennent les ennemis acharnés. La liberté est en cause, et avec elle toute notre civilisation. C'est ce que dit très bien Eugène Sue dans sa lettre au *National*. Le catholicisme affaiblit la raison, quand il ne l'aveugle pas complétement; et comment l'homme dont la pensée est esclave, serait-il libre?

On dira que la plupart de ceux qui passent par les mains des jésuites, deviennent indifférents, ou incrédules, ennemis par conséquent de l'Église qui les a élevés. Oui, cela s'est vu au dix-huitième siècle, cela se voit encore par-ci par-là, au dix-neuvième. Mais qu'on se garde de croire que c'est là un fait général. Au siècle dernier, l'Église n'avait pas conscience du danger qui menaçait son existence; le pape alla jusqu'à licencier sa milice fidèle, les jésuites. De nos jours on les a rétablis, et ils se sont mis à l'œuvre avec une ardeur nouvelle; ils veulent détruire le libéralisme, comme au seizième et au dix-septième siècle, ils ont détruit la réforme dans une grande partie de l'Europe. Que les libéraux ouvrent les yeux! Que ceux qui aiment la liberté, voient ce que deviennent leurs fils quand ils sortent d'un collége de jésuites, ou ce qui revient au même, d'un établissement clérical quelconque! La plupart sont aveuglés à jamais, comme si une main criminelle les avait privés de l'organe de l'intelligence. Celui qui écrit ces lignes, a vu des jeunes gens par centaine, élevés par les jésuites; pas un sur cent ne revient à la raison libre; dressés par des hommes dont la pensée est esclave, ils restent à jamais esclaves de l'Église.

Que deviennent ceux qui résistent à la funeste influence de l'éducation cléricale? Eugène Sue nous dira si la liberté peut compter sur ces affranchis. A Rome, ceux qui sortaient de la condition des esclaves, formaient la pire espèce des hommes libres. Il y a parmi ceux qui brisent les fers de l'Église, de fortes et généreuses natures, mais ces caractères énergiques font toujours l'exception. La masse de ceux que le clergé élève, de ceux

auxquels il communique la vérité, dite révélée, sont perdus pour la liberté : « Devenus adolescents, hommes, dit Eugène Sue, ils cessent de pratiquer leurs devoirs religieux, souvent même ils se posent en esprits forts, ils rient des miracles et des saints, du diable et de ses cornes ; ils s'adonnent à leurs passions. Mais ne vous y trompez pas, ils gardent à jamais l'empreinte catholique. Oui, reçue dès l'enfance, cette empreinte devient indélébile, fatale. » Quelle est cette marque de servitude que l'affranchi garde jusque dans le sein de la liberté ? Ses premiers maîtres lui ont imprimé l'habitude de la soumission sans examen ; ils lui ont donné le besoin d'être commandé, ils lui ont enlevé la force de penser par lui-même et d'agir selon ses convictions. Nos prétendus esprits forts sont des hommes qui ne pensent pas, des hommes qui demandent à être commandés, des hommes qui aiment la soumission. Voilà pourquoi les peuples catholiques ont si peu le sentiment de la vraie liberté, la conscience de leurs droits, de leur dignité. Voilà pourquoi le despotisme s'implante et s'enracine si facilement là où règne le catholicisme. Il est vrai que quand le joug devient intolérable, les esclaves se révoltent, mais la révolte des esclaves n'a jamais conduit à la liberté. On voit les peuples briser leurs chaînes dans un accès d'admirable héroïsme, puis, effrayés d'une liberté qu'ils ne peuvent pas supporter, ils se la laissent ravir, que dis-je ? ils l'abdiquent, ils se font esclaves volontaires.

Personne ne niera qu'il y a une triste vérité dans ce tableau. Il y a plus que péril pour les peuples catholiques ; le mal est là, flagrant. Comment y remédier ? Eugène Sue répond que les libéraux portent une grande partie de la responsabilité. On les voit, dit-il, contracter alliance avec l'Église ; leurs intentions sont excellentes, mais leur naïveté est encore plus admirable. Ils se laissent prendre au doux, au beau nom de liberté, sans réfléchir que sous le nom de liberté, les catholiques ont toujours réclamé la domination. Aider les catholiques à conquérir la liberté d'enseignement dans un pays où les populations sont sous l'influence de l'Église, qu'est-ce, sinon livrer les jeunes générations à l'Église, c'est à dire à l'ennemi de toute liberté véritable ? Sont-ce les frères ignorantins et les jésuites qui prépareront les hommes à devenir libres ? Les libéraux font mieux que cela. Ils attaquent

l'Église, ils sont libres penseurs, et cependant, ils n'osent pas dire qu'ils le sont ; ils proclament, au contraire, qu'ils sont catholiques, ou du moins, ils agissent comme s'ils l'étaient. S'ils ne vont ni à confesse ni à communion, ils ont soin de se marier à l'Église et de faire baptiser leurs enfants ; ils se moquent du catéchisme, mais ils veulent que leurs enfants l'apprennent; ils ne souffrent pas les corporations religieuses, et ils leur confient leurs filles, parfois leurs fils. Enfin, quand la mort approche, ils se réconcilient avec l'Église, comme s'ils tenaient à mourir hypocrites, ou du moins inconséquents, ainsi qu'ils ont vécu ! L'inconséquence est criante, car en se soumettant à l'Église dans les grandes circonstances de la vie, les libéraux aident à maintenir la puissance de l'Église, dont ils sont cependant ennemis déclarés.

Le mal n'est pas dans la puissance de l'Église ; nous avons l'ennemi dans notre propre camp. Cet ennemi, c'est nous-mêmes, c'est notre faiblesse, notre lâcheté. Et quelle est la cause de ce mal que nous portons en nous-mêmes? L'influence de la tradition, du fait, y est pour beaucoup. Ceux qu'on appelle libres penseurs, forment une faible minorité, là, même, où la nation en majorité est libérale. Or, c'est une force redoutable que celle du fait ; les plus forts la subissent malgré eux. Nous vivons dans une société catholique par ses habitudes, ses intérêts, son esprit, sinon par ses croyances. Pouvons-nous nous mettre hors de la société, braver ses préjugés, et en même temps vivre dans cette société?

Il y a là une contradiction dans les termes. Aussi longtemps que les libres penseurs ne seront que des individus, en lutte avec l'immense majorité de la nation, ils subiront, les uns plus, les autres moins, l'influence du milieu social au sein duquel ils vivent; nous ne pouvons pas plus nous y soustraire, que nous ne pouvons vivre hors de l'atmosphère qui nous environne. Est-ce à dire que le mal soit sans remède? Il n'y a point de mal moral sans remède. L'empire que le catholicisme exerce sur les âmes, est en définitive la domination de l'ignorance et de la superstition ; croire que cet empire est éternel, ce serait croire que les ténèbres doivent régner à tout jamais sur les intelligences ; ce qui est un blasphème, car c'est nier l'ordre moral, c'est nier Dieu et sa Providence. Il faut donc qu'il y ait un remède ; mais quel est-il? Écoutons d'abord Eugène Sue.

Les libéraux sont faibles par leur isolement ; pourquoi ne s'associent-ils pas? Eugène Sue propose de former une association rationaliste, prêchant publiquement l'exemple par des actes conformes à ses paroles. Précisons la pensée de l'écrivain français : une société de libres penseurs s'engagerait à ne plus se marier à l'Église, à ne plus baptiser leurs enfants, à ne plus demander le secours du prêtre sur le lit de mort. Voilà ce que M. Coquerel appelle le protestantisme négatif; ce sont des négations sur lesquelles tous les libres penseurs sont d'accord ; comment se fait-il donc qu'il y en a si peu qui pratiquent ce qu'ils pensent? Le courage leur fait défaut ; les uns craignent ceci, les autres craignent cela, tous craignent quelque chose. Ce quelque chose qu'ils craignent, ne les empêchera-t-il pas d'entrer dans l'association rationaliste recommandée par Eugène Sue? On en trouve qui osent mourir comme ils ont vécu ; mais qu'on leur propose d'entrer publiquement dans une association qui proscrirait l'enterrement religieux, on verra reculer ceux-là mêmes qui sont très décidés à mourir en libres penseurs. Cela est déplorable, mais cela est. Nous roulons donc dans un cercle vicieux. Si les libéraux avaient le courage de former une association rationaliste, l'association serait inutile ; chacun agirait suivant sa conscience et ses convictions.

Nous venons de prononcer un mot sur lequel il faut nous arrêter. Des convictions! Est-ce que les libéraux en ont? Est-ce que les libres penseurs mêmes en ont? Non, ils n'en ont point ; et c'est là la cause profonde de leur faiblesse. Tous aiment la liberté ; mais si on leur disait que la liberté politique n'est qu'un vain mot, sans la libre pensée, et que la libre pensée est la ruine du catholicisme, que partant le libéralisme est ennemi né du catholicisme, certes, la plupart reculeraient épouvantés. Telle est néanmoins la vraie vérité. Aussi longtemps qu'elle ne sera pas reconnue comme un axiome du libéralisme, aussi longtemps que les libéraux n'auront pas conscience de l'irremédiable antagonisme qui existe entre la doctrine catholique et la liberté, ils ne seront libéraux qu'à demi, ils auront un pied dans l'Église, ils appartiendront à l'ennemi. A ce mal il n'y a qu'un seul remède, c'est de donner des convictions aux libéraux. Nous entendons par là des convictions politiques tout ensemble et religieuses, car à notre avis, elles se tiennent. Ce qui revient à dire que le libéralisme politique doit se

convertir au christianisme libéral. Est-ce que tel est aussi l'avis d'Eugène Sue? En apparence, oui. En réalité, non. Il faut donc l'entendre.

Eugène Sue demande que, si l'association rationaliste qu'il propose, ne peut se constituer encore, les libéraux s'associent pour la propagation de l'unitarisme, c'est à dire de cette secte de la réforme à laquelle Channing et Parker ont donné tant d'éclat. Déjà la manière de déterminer le but, prouve que l'unitarisme n'est pas un but pour Eugène Sue, mais un moyen. Il préférerait une association rationaliste, c'est le rationalisme pur qui est son but; l'unitarisme est une arme de guerre pour battre le catholicisme en brèche, arme excellente : « Si, dit l'écrivain français, le protestantisme, redevenu ce qu'il était à son berceau une *religion d'opposition*, de *protestants*, de gens qui protestent, s'augmentait de tous ceux qui, catholiques de nom, mais complétement étrangers aux pratiques du catholicisme, naissent, vivent, meurent dans une parfaite indifférence, ou dans l'incrédulité, l'Église de Rome perdrait les trois quarts de ses fidèles, et serait frappée d'un coup irremédiable, mortel peut-être. »

Nous accusons les orthodoxes d'ignorance et d'illusion. Il faut avouer que le libéralisme, avec de meilleurs instincts, sans doute, avec des intentions excellentes, est tout aussi ignorant et tout aussi aveugle. La réforme, d'après Eugène Sue, n'aurait été autre chose qu'une négation de gens qui protestent! Oui, les réformateurs ont protesté, mais ce n'est pas au nom d'une négation, c'est en affirmant une foi plus profonde que celle des catholiques. Luther n'aurait pas entraîné la moitié du monde chrétien avec des négations, car l'homme ne vit pas de négations, il vit de foi. Si la négation suffisait, il ne nous manquerait rien, car, Dieu merci, nous ne nous faisons pas faute de nier. Mais quelle force ces négations nous donnent-elles? Voyez la plupart des esprits forts qui ont passé leur vie à nier tout, ils deviennent orthodoxes dans leurs vieux jours; bonnes gens qui eussent été dignes d'inventer le proverbe que lorsque le diable devient vieux, il se fait ermite. De leur vivant même, ils vont à confesse et à communion, quand il s'agit de se marier; ils font baptiser leurs enfants, ils confient leurs filles et leurs fils au prêtre, puis ils meurent dévotement. Voilà à quoi servent les négations.

Non, le protestantisme n'était pas simplement une religion de protestants, d'opposants ; il affirmait en même temps qu'il niait, et sa force est dans ses affirmations. Tandis que le libéralisme, nous parlons du libéralisme politique, n'est en réalité qu'un mouvement d'opposition; forts, tant qu'il s'agit d'attaquer, de lutter, de détruire, les libéraux ne savent plus que faire, quand ils ont conquis le pouvoir. On leur en fait un reproche, et à juste titre; mais pour être juste, le reproche doit s'adresser au libéralisme même. Où sont ses doctrines? où est son drapeau? Il invoque les principes de 89. Ces principes ne sont que l'une des faces de la Révolution; à côté des principes politiques, elle promulgua des principes religieux, de même que la philosophie qui la prépara fut tout ensemble religieuse et politique, plus religieuse même que politique. Où sont les principes religieux du libéralisme? Si l'on en croyait les libéraux militants, le libéralisme n'aurait rien de commun avec la religion. Nous ne demanderons pas si c'est tactique ou conviction, l'une est aussi fatale que l'autre. La tactique ne serait qu'une hypocrisie, et l'hypocrisie est-elle un élément de force? L'avenir n'appartient pas à l'hypocrisie, il appartient aux convictions sérieuses. Que si les libéraux croient réellement que leur opinion n'a rien de commun avec les croyances religieuses, alors ils sont dans une fausse voie, la voie de l'impuissance, parce que c'est la voie de la faiblesse et de l'inconséquence. Nous venons de mettre le doigt sur la plaie; ne craignons pas de la sonder, au risque de faire crier le malade. Il faut connaître le mal, si on veut le guérir.

Nous revenons à Eugène Sue. Il veut donc que les libéraux se fassent protestants unitairiens. Est-ce sérieusement? Non; le rationalisme qui est son idéal, exclut toute religion; il n'en veut aucune, parce que toute religion est un mal; il ne veut d'aucun symbole, d'aucune formule, d'aucun rit religieux; il espère que, par suite des progrès de l'humanité, les classes inférieures en viendront, aussi bien que les classes supérieures, à trouver dans leur raison, dans le sentiment naturel du juste et de l'injuste, les principes qui suffisent à l'homme de bien. Pourquoi donc Eugène Sue prêche-t-il l'unitarisme? Comme un *pont* pour arriver au rationalisme pur. Il préfère le protestantisme au catholicisme, parce que le protestantisme est pur de ces trois lèpres : la papauté, la

confession et le célibat des prêtres. De plus, la réforme religieuse a préparé la réforme politique. Le protestantisme développe la raison, au lieu de l'étouffer, comme fait le catholicisme, et il prépare les nations à la liberté. Il est donc la voie naturelle pour arriver au rationalisme. Quand l'humanité aura passé du camp de l'orthodoxie chrétienne dans celui du libre examen, elle coupera le *pont*.

Est-il nécessaire d'insister sur ce qu'il y a d'absurde, de contradictoire dans ces idées? La religion considérée comme un moyen, sans que les hommes y croient, n'est-ce pas là ce qu'il y a de plus immoral tout ensemble et de plus impossible? Cela se voit dans les religions qui sont en décadence, mais la conscience universelle flétrit ces honteuses transactions. Comment croire que, de propos délibéré, les hommes abandonneront leur foi ou leur incrédulité pour entrer dans le sein de l'Église unitairienne, alors qu'ils ne seraient pas plus unitairiens de croyance que catholiques? Étrange conception, qui implique un singulier dédain de la religion, et une ignorance complète des choses religieuses! Ce n'est pas le calcul qui fonde les religions et qui les propage, c'est la puissance de la foi. Si par impossible le calcul réussissait, qu'est-ce que l'humanité y gagnerait? L'hypocrisie. Et n'est-ce pas l'hypocrisie qui est la lèpre de notre société? Qu'importe que l'hypocrisie s'appelle unitairienne ou catholique? Non, l'humanité ne demande pas un semblant de religion, comme un pont qui conduise à la négation de la religion; il lui faut la foi en Dieu, la foi dans le gouvernement de la Providence, la foi dans un lien intime, indissoluble entre l'homme et l'Être universel, la foi dans la persistance éternelle de l'individualité humaine, la foi dans le développement progressif des hommes et de la société, la foi dans l'union de la liberté et de la religion. Il lui faut une religion et non une parodie de religion (1)!

(1) *De Laveleye*, Questions contemporaines, pag. 3-11, 28, 29.

N° 2. *Appel aux libéraux*

I

L'appel d'Eugène Sue témoigne que les libéraux n'éprouvent pas le besoin d'une nouvelle religion ; s'ils se rapprochent du protestantisme, c'est par haine du catholicisme, c'est pour y trouver un appui, une arme de guerre contre les envahissements de l'esprit ultramontain. Leurs préjugés subsistent, ils sont hostiles à toute religion positive. Malgré la puissance de ces préjugés, notre conviction est que la force des choses poussera les libres penseurs vers le protestantisme libéral. Nous parlons de ceux qui sont persuadés qu'il n'y a point de civilisation sans morale. Ils croient, il est vrai, que la morale est indépendante de la religion, bien plus, que la religion vicie la morale. Oui, il y a des conceptions religieuses qui altèrent le sens moral ; tel est le catholicisme pratique que nous voyons sous nos yeux, et qui n'est plus que superstition ou hypocrisie. C'est parce qu'ils confondent la religion avec le christianisme traditionnel, que les libéraux la repoussent. Cette confusion se dissipera, parce que c'est une erreur, fruit de notre éducation catholique. Quand les libéraux verront la religion dans toute sa pureté, quand ils verront un christianisme qui, loin de maudire la liberté, proclame que la liberté et la foi sont identiques, quand ils verront une religion qui se confond avec la morale, telle qu'eux-mêmes la comprennent, quand ils verront que cette morale a d'autant plus d'action sur les consciences qu'elle sera plus religieuse, pourront-ils encore repousser la religion comme une ennemie?

Nous dirons que la force des choses les poussera vers le protestantisme avancé. Ce n'est pas à dire qu'eux-mêmes se feront protestants. Cette conversion se fera peut-être quand la révolution religieuse, qui se prépare au sein du protestantisme, sera arrivée à son terme, quand il y aura un nouveau christianisme qui ne sera ni protestant ni catholique ; tant que l'Église protestante sera l'Église de Luther et de Calvin, il répugnera aux libéraux d'y entrer. Mais la conversion peut et doit se faire par une autre voie. Les libéraux ont des enfants : qu'en font-ils?

Il y en a, c'est l'immense majorité, qui les confient à leurs adversaires, prêtres ou moines, soit pour leur donner l'instruction, soit pour leur donner l'éducation religieuse. Voilà certes une contradiction, comme il ne s'en est jamais vu. Plus d'une fois nous nous sommes élevé contre cette incroyable inconséquence. C'est une vraie apostasie du libéralisme. Quoi! vous combattez de toutes vos forces l'Église comme ennemie née de la liberté, et vous ne voyez pas qu'en lui livrant vos enfants, vous perpétuez sa puissance en étendant l'influence funeste qu'elle exerce sur les esprits! Combattre l'ennemi d'une main et le soutenir de l'autre, voilà le beau idéal en fait d'inconséquence.

Nous comprenons le sentiment qui inspire les libéraux; ils veulent que leurs enfants reçoivent une éducation religieuse. Cela prouve qu'ils sentent la nécessité de la religion, au moins pour l'éducation de l'enfance et de la jeunesse. Sur ce point nous sommes d'accord. Mais pour que la religion soit un instrument d'éducation, il faut qu'elle soit vraie. Croyez-vous à la vérité de la religion dans laquelle vous faites élever vos enfants? Non, puisque vous ne la pratiquez pas, et quand il vous arrive de pratiquer certaines observances, vous le faites par condescendance, par faiblesse, nous ne voulons pas ajouter par calcul. En définitive, vous faites élever vos enfants dans une foi qui n'est point la vôtre, dans une foi que vous repoussez comme une superstition, dans une foi dont pour votre compte vous ne voulez point, pas même comme alliée de la morale! Et vous la voulez pour votre enfant! Votre intention peut être excellente, mais certainement elle sera déçue. Vous élevez votre enfant dans des croyances que vous regardez comme fausses, que vous n'observez pas, que plus tard votre enfant désertera et que vous serez heureux de lui voir déserter. Et vous appelez cela une éducation religieuse! Si vous l'appeliez l'éducation de l'hypocrisie! Ce n'est pas même cela, car votre conduite, vos discours protestent à chaque instant contre la religion dans laquelle vous élevez vos fils et vos filles! A moins que de votre côté vous n'aidiez à jouer cette abominable comédie! Une comédie! Voilà à quoi aboutit l'éducation religieuse que les libéraux donnent à leurs enfants. Et que pensera l'enfant quand il aura conscience de cette comédie? Il se dira : Si la religion, que l'on me dit être la base de la morale,

n'est qu'une comédie, la morale aussi n'est qu'une comédie ; la vie n'est qu'une comédie : il s'agit d'y jouer un beau rôle !

S'il y a quelque chose d'immoral au monde, et par conséquent d'irréligieux, c'est l'éducation religieuse que les libéraux donnent à leurs enfants. Nous sommes heureux de trouver cette conviction partagée par un homme de cœur et d'intelligence. Écoutez les paroles de Quinet, parents libéraux ; elles auront peut-être plus d'autorité que les nôtres : « Les enfants, eux qui viennent de naître, voilà ceux pour lesquels je demande grâce !... Quoi ! vous réprouvez cette Église ; vous la dénoncez comme la demeure du mensonge et de l'esclavage ; elle vous le rend en haine, en invectives, en malédictions, en imprécations ; partout où elle a la main sur vous, elle vous la fait sentir ; voilà une lutte ouverte, s'il en fut une sur la terre. Pourquoi donc portez-vous votre enfant souriant à la source que vous dites empoisonnée ? N'êtes-vous pas son père pour le préserver, le sauver de ce que vous avez cru être, le mal, le faux, la mort ? Et c'est vous qui l'y portez !... Voulez-vous l'absolutisme, le despotisme intellectuel ou civil ? Croyez-vous que la servitude de l'intelligence soit un bien ? Cela peut aisément se soutenir. Dans ce cas, donnez vos enfants à l'Église qui soutient, répand cette doctrine, et qui s'en fait un dogme ; personne n'accusera que votre aveuglement. Voulez-vous au contraire la liberté, le développement de la raison ? Dans ce cas, il est monstrueux de donner vos enfants à l'Église qui maudit ce que vous croyez. Quand je songe que, de votre plein gré, vous livrez, vous abandonnez ces intelligences naissantes, qui ne peuvent se défendre, à l'Église que vous condamnez, que vous maudissez vous-mêmes, de quel mot me servirai-je ? Le mot que je vais prononcer est dur, mais nécessaire ; c'est une sorte d'infanticide moral que vous consommez, le sachant ou l'ignorant. »

Le mot n'est pas trop dur, il n'est pas même assez énergique. L'Église dit que l'hérésie est un crime pire que le meurtre et l'empoisonnement, parce que les hérétiques tuent les âmes, tandis que les assassins ne tuent que les corps. Il paraît que les libéraux tiennent plus au corps qu'à l'âme de leurs enfants. Combien n'en avons-nous pas vus dont l'âme avait été ainsi tuée ! Jeunes hommes, jeunes filles, que Dieu avait doués d'intelligence

et de cœur, et que l'éducation dite religieuse a privés pour toujours des lumières de la raison! Car il n'y a point de raison sans liberté, et la liberté est incompatible avec la foi catholique. Et quand la raison est aveuglée, croit-on que le cœur restera pur? Le développement de l'intelligence ne doit-il pas accompagner le développement de l'âme? Si la raison est viciée, le cœur le sera nécessairement. Une conscience aveuglée peut conserver les meilleurs sentiments, mais les bonnes intentions mêmes tourneront à mal; on fera le mal en croyant faire le bien. Voilà le crime que Quinet a dénoncé au dix-neuvième siècle; il n'y en a pas de plus fréquent, ni de plus horrible.

Pourquoi les libéraux n'écoutent-ils pas ces paroles accusatrices? S'ils se font illusion sur la gravité de leur faute, ils doivent comprendre du moins leur inconséquence. Pourquoi s'y obstinent-ils? C'est qu'une voix intérieure leur crie qu'il n'y a point de morale, pas de culture sans religion. Ils ont beau déserter l'Église dans laquelle ils sont nés, ils ont beau repousser, mépriser, maudire le catholicisme romain, un irrésistible instinct les pousse; inconséquents tant que l'on voudra, ils veulent que leurs enfants aient des sentiments religieux, et ils ne voient que l'Église qui puisse les leur inspirer. Voilà pourquoi, malgré leurs antipathies, ils livrent leurs filles et leurs fils à l'Église. Que voulez-vous en effet qu'ils fassent? S'ils étaient logiques, ils ne confieraient pas leurs enfants au prêtre, pas même pour les baptiser. Mais cette logique conduit à l'absurde, à l'impossible. Toute l'organisation sociale, dans les pays catholiques, est imbue de l'esprit catholique, là même où la constitution proclame la séparation de l'Église et de l'État. Vous voulez envoyer votre enfant à l'école, on y enseigne le catéchisme romain; vous voulez qu'il ne prenne aucune part à cette instruction religieuse; on ne vous le permettra pas, et si on le tolère, vous n'y gagnerez rien, car l'instruction littéraire est imbue du même esprit, elle se donne dans un esprit catholique. Il vous faudra donc garder votre enfant chez vous. Qui lui donnera l'instruction? Qui lui donnera surtout ces sentiments religieux que vous tenez à lui inspirer? Ce ne sera pas le père, puisque lui-même n'a plus la foi; ce ne sera pas la mère, car si c'est elle, elle élèvera l'enfant dans la superstition où elle-même végète. L'enfant sera donc

élevé sans croyance aucune. Supposons que le père ait une foi à lui, c'est un penseur, c'est un homme religieux; comment s'y prendra-t-il pour donner une éducation religieuse à ses enfants? Aux enfants on ne prêche pas la morale, on n'enseigne pas la philosophie, on leur inculque des sentiments religieux par la prière, par le culte. Cela suppose une communion religieuse, et le père est seul! Inexprimables seront ses angoisses. Il voudrait développer le sentiment religieux chez ses enfants, et il ne le peut pas! L'enfant demande à prier, et le père ne peut pas prier avec lui! Ce n'est pas tout. L'enfant a un besoin d'expansion irrésistible, c'est le cri de la nature. Nous ne sommes pas créés pour vivre dans l'isolement; la solitude nous tue. L'enfant doit vivre avec d'autres enfants. Où le père, libre penseur, trouvera-t-il une société pour ses enfants élevés en dehors de toute confession religieuse? Ils seront bannis de presque toutes les familles, fuis comme des pestiférés. Les préjugés catholiques sont tels. Quelle existence pour les pauvres petits, qui voudraient aimer et qui n'ont pas un ami, pas même un camarade pour jouer! Et quelle torture pour le père! Il voit ses enfants languir, s'étioler dans l'isolement; il voulait empêcher que leur intelligence et leur âme ne fussent viciées, et voilà que la solitude arrête leur développement; on dirait des criminels condamnés à la prison cellulaire. Que si le père brise ces entraves, s'il parvient à mettre ses enfants en rapport avec d'autres enfants, alors il court un autre danger; il évite un écueil, et il y en a un contre lequel il échoue presque nécessairement. L'enfant élevé en dehors de tout culte, sera entraîné, dominé par l'exemple; il trouvera un convertisseur ou une convertisseuse, et il deviendra catholique malgré ses parents.

Nous ne sommes pas au bout des angoisses du père qui s'écarte des sentiers battus. Il veut mettre ses enfants à l'abri du poison catholique dénoncé par Edgar Quinet. Supposons que sa position sociale lui permette de les élever chez lui, ce qui est une rare exception, supposons encore qu'il les préserve de la contagion, ce qu'il ne peut faire qu'en les séquestrant, c'est à dire en viciant leur développement intellectuel et moral. Il faudra bien que les enfants, devenus hommes, entrent dans la société. Eh bien, ils seront exclus de toutes les positions sociales où l'Église exerce une in-

fluence, et où son influence ne pénètre-t-elle point? Le jeune homme ne sera ni avocat, ni médecin, ni fonctionnaire. Si cependant son goût, ses aptitudes le portaient vers une de ces carrières! Le père aurait donc entravé l'avenir de son fils! Quel souci et quel tourment! Et c'est encore le moindre. Le jeune homme, la jeune fille ne sont pas destinés à vivre seuls; la voix de la nature nous le dit, la vie est incomplète sans le mariage, la vie de l'intelligence aussi bien que celle du cœur. Le célibat forcé n'est-il pas un des grands reproches que les libres penseurs font à l'Église? Eh bien, les enfants élevés en dehors de tout culte, auront mille chances de rester dans un célibat forcé. Ainsi une existence entière manquée, voilà l'avenir que le libre penseur prépare à ses enfants, quand il veut être logique. Ne doit-il pas se demander s'il a ce droit? S'il lui est permis de sacrifier l'avenir de ses enfants? s'il peut disposer de leur vie?

Nous avons passé par ces angoisses et par ces tortures, cependant nous n'hésitons pas à répondre : oui, le père a ce droit, et c'est plus qu'un droit, c'est un devoir. Le père a charge d'âmes; c'est Dieu qui la lui donne. Comment remplira-t-il le plus sacré de tous les devoirs, et la mission la plus haute que l'homme puisse avoir, celle de préparer un homme à la société de l'avenir? Quand il s'agit d'un devoir à accomplir, c'est la conscience qui décide et qui décide en souveraine; seulement nous devons l'éclairer, nous devons écouter la raison. Eh bien, la conscience nous permet-elle, quand nous sommes libres penseurs, d'élever nos enfants dans une religion qui n'est point la nôtre? Non, évidemment non, ce serait les élever dans l'erreur, ce serait leur donner du poison pour nourriture intellectuelle et morale. Le cri de la conscience est : non, mille fois non. Dès lors tout est dit. Nous n'avons pas à nous préoccuper, ni à nous tourmenter des suites qu'aura ou que pourra avoir l'accomplissement d'un devoir, et nous n'en sommes pas responsables. L'avenir est à Dieu, à nous incombe l'obligation d'agir suivant la foi que nous dicte la conscience.

Cette réponse suffit pour ceux qui ont de fortes convictions et dont le caractère est à la hauteur de leur foi. Or, nous nous adressons à des hommes qui n'ont point de foi, et dont la volonté flotte au gré de toutes les influences de famille ou de société.

Vainement faisons-nous appel à leur conscience, leur conscience est hésitante, et c'est pour cela qu'elle cède facilement à une pression quelconque. Il faut leur montrer une voie plus facile, une voie qui concilie leurs craintes et leurs préoccupations avec le devoir. Puisqu'ils tiennent à donner à leurs enfants une éducation religieuse, c'est à eux à voir comment ils atteindront le but qu'ils ont en vue. La voie de l'Église ne les y conduit pas, leurs enfants deviennent ou bigots ou incrédules. Mais il y a un autre christianisme que celui de Rome, il y a le christianisme protestant. Qu'il soit propre à développer le sentiment religieux, c'est ce qu'une expérience de trois siècles atteste, et nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour nous en convaincre. Pourquoi les libres penseurs, pourquoi les libéraux qui ne sont plus catholiques, ne confieraient-ils pas leurs enfants à l'Église protestante? L'éducation serait religieuse, et tous les inconvénients, tous les dangers, tous les écueils que nous avons signalés, seraient évités.

Il y a une objection et elle serait décisive, si nous ne pouvions y répondre. Nous faisons appel à la conscience. Eh bien, dira-t-on, les libéraux ne sont pas plus protestants que catholiques, et cependant vous les conviez à élever leurs enfants dans la foi protestante, dans une foi qu'ils ne partagent point. Vous prêchez donc aussi l'hypocrisie. Non, et Dieu nous en garde! Si le protestantisme était encore la religion de Luther et de Calvin, nous ne dirions pas aux libéraux de lui confier l'éducation religieuse de leurs enfants, précisément par scrupule de conscience, et bien que, comme moyen, nous préférions de beaucoup le protestantisme traditionnel au catholicisme. Nous aimerions mieux une société protestante qu'une société catholique, et ce que nous préférerions surtout, ce serait de voir des libéraux protestants plutôt que des libéraux incrédules. Mais le but ne justifie pas le moyen; nous ne voudrions à aucun prix, que le libéralisme se rallîât autour du drapeau de la réforme, sans conviction et en quelque sorte pour rire. Or, les libéraux sont aussi loin du protestantisme officiel, quelque peu orthodoxe qu'on le suppose, que du catholicisme; il faudrait donc renoncer à leur proposer l'Église protestante comme un asile religieux pour leurs enfants, s'il n'y avait pas d'autre protestantisme que celui de Luther et de Calvin.

Heureusement il y a le protestantisme avancé; il s'appelle libé-

ral pour marquer qu'il partage toutes les opinions du libéralisme et toutes ses aspirations politiques. Ses sentiments religieux offrent-ils quoi que ce soit qui puisse répugner à des hommes qui cherchent une éducation religieuse pour leurs enfants? C'est le christianisme de Jésus-Christ, christianisme sans mystères, sans miracles, sans autres croyances que celle de Dieu, et d'un lien intime entre l'homme et Dieu. Il faudrait nier toute idée de religion pour repousser le christianisme ainsi entendu. Or, les libéraux qui confient leurs enfants à l'Église catholique, avouent par cela même qu'ils tiennent au moins à l'essence de la religion, dès lors ils doivent croire ce que croient les protestants libéraux. En réalité, l'immense majorité des libéraux partagent ces croyances. Rien donc ne peut les arrêter. Ce que l'intérêt de l'avenir leur conseille de faire pour leurs enfants, la conscience l'approuve. Pourquoi hésiteraient-ils? Ils veulent la religion, on la leur offre ; ils la veulent sérieuse, on la leur donne sérieuse et telle que les enfants devenus hommes puissent la conserver, tout en aimant la liberté. Que peuvent-ils demander de plus? Préféreraient-ils un semblant de religion à une religion véritable? une religion qui aveugle l'intelligence et qui vicie le sens moral, à une religion qui fait du développement intellectuel et moral un devoir pour l'homme? Préféreraient-ils une religion qui est l'ennemie née de la liberté, à une religion qui inscrit la liberté sur son drapeau, non comme masque, mais comme but?

III

Il reste un préjugé à vaincre, le plus tenace, le plus puissant, parce qu'il est pour ainsi dire dans notre sang. On nous l'inculque dès notre naissance, on le développe par notre éducation. Chose triste à dire, le catholicisme nous éloigne de la religion du Christ. C'est une des malédictions attachées au catholicisme, et nous n'en connaissons pas de plus fatale. Qui de nous, nés catholiques, élevés dans le catholicisme, l'ayant pratiqué avec sincérité, avec ferveur même, conserve, après avoir déserté l'Église, le sentiment chretien, c'est à dire le respect, l'amour pour Jésus-Christ, et le goût, le besoin de nous édifier par la lecture de l'Écriture sainte? Nous ignorons la tradition d'où nous procédons, nous ne

lisons pas plus les Évangiles que la Bible, nous ne connaissons le Christ que comme la seconde personne de la Trinité, comme le Verbe incarné. Quand le moment arrive où nous ne pouvons plus l'adorer comme tel, il n'est plus rien pour nous, car il n'a jamais été en communion avec notre âme, et il n'a jamais rien dit à notre intelligence, c'est un mystère qui s'évanouit, et quand il a disparu, il ne reste rien. Le véritable Jésus, l'homme, le saint prophète, le révélateur humain d'une religion humaine, nous est étranger. Pour peu que nous soyons savants, nous connaissons le Bouddha mieux que le Christ. Bien moins encore nous reste-t-il un souvenir des livres saints et de la tradition chrétienne ; on a eu bon soin de nous la cacher, ou de la déguiser et de l'altérer. On ne nous a parlé que des miracles pour cultiver la superstition ; quand nous rejetons les croyances superstitieuses, nous n'avons pas le moindre envie de nous enquérir, s'il n'y aurait pas autre chose dans l'Écriture ; nous sommes d'avance convaincus qu'il n'y a pas autre chose. Donc rien qui nous attire vers le Christ, ni vers les livres qui pourraient nous le faire connaître ; tout cela nous rappelle des chaînes que nous sommes heureux d'avoir brisées.

Faut-il s'étonner si les libéraux sont défiants et s'ils restent incrédules, quand on vient leur parler d'un christianisme de Jésus-Christ? Les uns secouent la tête et suspectent derrière cette religion nouvelle quelque nouvelle superstition, un dogme, un sacerdoce qui l'exploite, des croyants abusés, des chaînes et des fers. Les autres qui se donnent au moins la peine d'écouter et de lire, avouent qu'il n'est plus question ni de dogme, ni de sacerdoce, ni de tromperie cléricale ; mais ils ne veulent pas d'autre religion que la religion naturelle, et ils ne voient point ce que le Christ et la Bible peuvent avoir de commun avec la religion de l'avenir. Nous n'avons rien à dire à ceux qui s'obstinent à réprouver ce qu'ils ignorent, sinon qu'ils daignent s'instruire avant de condamner. Il nous faut répondre aux autres, leur préjugé est le préjugé libéral proprement dit ; nous-mêmes, nous l'avons partagé ; et si l'étude nous a fait connaître notre erreur, nous croyons néanmoins qu'il y a quelque chose de légitime dans les scrupules des libres penseurs, en face du protestantisme libéral. Ecoutons d'abord les protestants libéraux. Aux conférences pastorales qui

ont eu lieu à Paris, en 1866, les libéraux avaient préparé une déclaration qui, dans leur pensée, devait marquer clairement le caractère religieux, et surtout chrétien du mouvement libéral. C'est comme le manifeste du protestantisme avancé, nous allons le transcrire. La question mise à l'ordre du jour était celle de la sainteté de Jésus :

« Au moment où la conférence aborde ce grand et religieux sujet, plus propre que tout autre à nourrir la piété, nous éprouvons le besoin d'exprimer notre foi ardente et profonde en la *sainteté de Jésus-Christ.*

« Attendu que nous sommes et voulons être, non de simples philosophes, mais des croyants et des chrétiens ;

« Attendu que, selon nous, l'homme ne vit pas seulement de théorie, de métaphysique, ni même de morale, mais a besoin d'une religion personnelle et pratique, c'est à dire d'une directe et intime union avec Dieu, de son pardon et du secours de son esprit ;

« Attendu que Dieu est la source unique et suprême de toute sainteté, *et que c'est par Jésus que nous apprenons à le connaître comme* notre Père céleste, à l'aimer et à le servir en esprit et en vérité ;

« Attendu que l'Église chrétienne n'est autre chose que la compagnie des fidèles, et que ces fidèles sont tous ceux qui se réunissent pour se nourrir de la vie spirituelle que *Jésus lui a communiquée ;*

« Par tous ces motifs et en vertu de l'expérience que nous en faisons tous les jours, nous affirmons que nous avons besoin pour nous-mêmes, pour nos enfants et pour tous nos frères, de cette *réelle et idéale sainteté ;*

« Nous déclarons qu'à nos yeux les *enseignements de Jésus et ses actes, ses souffrances et sa mort,* son ineffable compassion pour les pécheurs, l'indignation avec laquelle il flétrissait l'hypocrisie et l'oppression, son autorité morale et son humilité, le pardon dont il donna également le précepte et l'exemple, son entier renoncement à lui-même et sa soumission sans réserve à la volonté de son Père, son sublime caractère et son union sans égale avec Dieu, constituent ce qu'il y a de plus grand, de plus parfait dans le patrimoine moral et religieux de l'humanité qu'il a régénérée ;

« Aussi est-ce avec un profond recueillement, une pieuse émotion, que nous nous consacrons en même temps à Dieu comme à notre Créateur et à notre Père, à *Jésus comme notre Sauveur bien-aimé, notre Maître, notre Législateur et notre Roi* (1). »

Ces sentiments sont ceux de tous les protestants avancés. Les Suisses passent pour les plus radicaux; néanmoins ils proclament que Jésus-Christ est le principe de la chrétienté, qu'il est l'organe de la révélation chrétienne et la source de vie pour les fidèles. Ils disent que la personne de Jésus et l'histoire de sa vie sont le fondement éternel de la foi des chrétiens, et un idéal pour leur vie. Ils déclarent que la figure du Christ est unique dans l'histoire, qu'il est le type de l'homme ; que c'est par lui que Dieu s'est communiqué et uni en quelque sorte à l'humanité. Ils concluent que Jésus est le révélateur du salut, et par conséquent le Sauveur, et que la religion qu'il a fondée est la religion absolue et définitive (2).

Les libres penseurs reconnaissent volontiers la grandeur incomparable de Jésus-Christ ; il y en a même dont le langage ressemble à celui des protestants libéraux; mais ceux-là mêmes ne seraient guère tentés d'entrer dans une communauté protestante; aucun d'eux ne l'a fait. Quant à la masse des libéraux, ils ont de la peine à comprendre l'importance extrême que le protestantisme libéral attache à un nom, à un homme. C'est qu'ils sont sans tradition, sans lien d'union, sans Église; ils ont des aspirations vers l'avenir, sans avoir de passé. Cela est une cause d'impuissance; l'avenir procède toujours du passé, il le continue en le transformant; l'humanité ne commence jamais à nouveau sa destinée, comme si elle n'avait jamais vécu. Nous avons des ancêtres qui nous ont donné l'existence, et avec la vie, des sentiments et des idées qui constituent notre vie intellectuelle et morale. C'est dire que nous avons une tradition, que nous le sachions ou que nous l'ignorions. Qui a le premier rôle dans cette tradition, sinon le Christ? Les lois du développement historique devraient amener les libéraux à la personne de Jésus. La civilisation moderne n'est-elle pas essentiellement chré-

(1) Le *Disciple de Jésus-Christ*, revue du protestantisme au dix-neuvième siècle, 1866, t. I, pag. 548.

(2) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*, 1862, pag. 5 et suiv.

tienne? Elle renferme sans doute d'autres éléments, mais l'élément qui domine, en ce sens qu'il constitue notre vie intime, n'est-ce pas le christianisme? Et le christianisme n'est-il pas la religion du Christ? On élève trop les personnages historiques, en disant que ce sont eux qui font l'humanité; mais si cela peut se dire d'un homme, c'est de Jésus. On ne conçoit pas plus notre société sans lui, qu'on ne conçoit un effet sans cause. N'est-ce pas là une raison péremptoire de nous enquérir de ce Législateur, de ce Roi, comme l'appellent à juste titre les protestants libéraux? Car il est le roi des âmes, le législateur des esprits. L'immense retentissement qu'a eu la *Vie de Jésus*, par M. Renan, prouve que les hommes sentent le besoin d'entrer en communion avec celui qui nous a donné la vie spirituelle. C'est un signe des temps, et nous n'en connaissons pas de plus important ni de plus consolant.

Si les libéraux reviennent à Jésus-Christ, ils doivent revenir aussi à l'Écriture sainte, toujours en vertu du développement historique de l'humanité. Jésus dit qu'il n'est pas venu abolir la loi et les prophètes, mais les accomplir. Si la civilisation moderne est incompréhensible sans le christianisme et sans le Christ, Jésus aussi et son œuvre sont une énigme, si l'on ne remonte pas aux prophètes et à la loi. Il ne s'agit pas seulement d'un intérêt historique. Les libéraux qui ont trouvé tant de charme dans la lecture de la *Vie de Jésus*, doivent avouer qu'il y a dans son enseignement des paroles de vie, comme dit un de ses apôtres; ces paroles de vie, il les puisa dans son génie sans doute, mais aussi dans les prophètes et dans la loi qu'il vint accomplir. Pourquoi ne chercherions-nous pas notre nourriture spirituelle là où Jésus-Christ l'a trouvée? C'est ce que font les protestants; nous allons citer une page d'un écrivain réformé, qui est aussi un libre penseur; nous en prévenons nos lecteurs, pour qu'ils prennent quelque confiance dans les paroles qui viennent d'un des leurs.

« Que de fois, dit M. Scherer, l'Écriture n'a-t-elle pas repris le moqueur en son âme, ou arrêté le mondain en ses débordements! Avec quel ascendant elle accuse le pécheur interdit! Avec quelle douceur elle relève le pécheur pénitent! Vers quels horizons d'espérance ne dirige-t-elle pas le regard du désolé!...

C'est la voix du pardon qui se fait entendre, la voix d'un Dieu qui se dit notre père, la voix d'un amour plus profond que l'enfer et plus fort que la mort.

« J'ouvre la Genèse et je lis dans le récit mystérieux et naïf de la première transgression l'histoire de toutes les tentations et de toutes les chutes. Je prends le psautier et mes remords, mes aspirations, ma reconnaissance, y trouvent une voix. Je parcours les prophètes et j'y entends le Dieu qui dédaigne le sacrifice et qui se plaît à habiter dans les cœurs humbles et contrits. Plus loin paraît le prédicateur de Nazareth. Il parle de celui sans la volonté duquel pas un passereau ne tombe en terre, il déclare heureux les abattus et les affligés, il promet le repos de l'âme à ceux qui viennent à lui, et le charme de ses paroles laisse comme une traînée de lumière dans les abîmes de mon cœur et dans les mystères de mon existence. Enfin derrière le Fils de l'Homme s'avancent ses disciples. L'un proclame les richesses de l'amour du Christ et nous déclare que sa croix est sa gloire, la souffrance son privilége et la mort son espoir. L'autre nous parle de la vie qui a été manifestée et du Sauveur qui s'est montré au monde plein de grâce et de vérité. »

« L'impression produite par toutes ces paroles n'est pas une idée, c'est un fait. C'est un fait que ce jour jeté dans les abîmes du cœur, ces confusions involontaires, ces aspirations vers le bien et vers Dieu, ce tendre respect pour Jésus, cette honte du passé, cette impatience du péché, ce désir du bien, cette soif de la vie éternelle, tout cela sont des faits, et la puissance qui a produit de pareils effets, est un fait aussi. La parole qui nous amène si irrésistiblement à Dieu ne peut venir que de lui. »

« La Bible restera le livre puissant, le livre merveilleux, le *livre* par excellence. Elle restera la lumière des esprits et le pain des âmes. En vain elle a été une source de puériles inventions, un aliment pour la piété superstitieuse, elle a triomphé de la sottise des uns et des négations des autres, elle en triomphera encore et continuera à jamais de consoler les douleurs et d'apaiser les cœurs. S'il est quelque chose de certain au monde, c'est que les destinées de la Bible sont liées aux destinées de la sainteté sur la terre (1). »

(1) *Scherer*, Mélanges de critique religieuse, pag. 47-49, 62.

Les libres penseurs conviendront volontiers que l'histoire est pour les sociétés la condition de leur conscience nationale, et que partant l'histoire sacrée doit être pour le chrétien la condition de sa conscience religieuse. Mais ils ne s'intéressent guère aux héros de l'ancienne loi, pas même aux grands personnages de la loi nouvelle; ils ne connaissent saint Paul que de nom, il y en a qui n'ont jamais entendu parler de saint Étienne et de saint Jean-Baptiste. C'est vice d'éducation; ceux que l'on élève dans nos établissements cléricaux, apprennent à connaître saint Ignace, et saint Labre plus que les apôtres. Il y a donc défaut de culture du sentiment chrétien. Mais ce n'est pas tout. Il faut bien l'avouer; les libres penseurs, alors même qu'ils lisent la Bible avec respect, n'y trouvent point cette édification, tant exaltée par Scherer. Trop de choses les choquent; s'ils lisent jusqu'au bout, ils ne sont pas tentés de relire. Faut-il en conclure que la Bible cessera d'être le livre de l'humanité? Qu'on nous permette une comparaison. La race juive a brillé par le sentiment religieux, comme la Grèce par les arts, comme Rome par le droit. Nos artistes n'ont pas la prétention de dépasser Homère ni Phidias, et nos jurisconsultes avouent que les Ulpien et les Papinien seront toujours leurs maîtres. Ne faut-il pas dire la même chose des prophètes hébreux et des écrivains que l'humanité reconnaissante a longtemps appelés sacrés? Poussons notre comparaison plus loin. Nous lisons Homère et Sophocle dans notre jeunesse; tout le monde est d'accord que la littérature classique est la plus propre à développer le sentiment de l'art. Il en est de même des chefs-d'œuvre juridiques de Rome que l'on étudie dans nos écoles, bien que notre droit ne soit plus celui de Justinien; c'est une gymnastique intellectuelle qui forme l'esprit juridique, et cet esprit reste, alors que très peu de légistes lisent ou consultent le corps de droit romain. Eh bien, la meilleure nourriture pour l'enfance et la jeunesse, si l'on veut leur donner un aliment qui développe et fortifie le sentiment religieux, ne serait-elle point la Bible, la Bible expliquée avec intelligence, au point de vue des sentiments et des idées modernes?

Ce qui est difficile, impossible peut-être pour des hommes faits, serait facile pour l'enfance et la jeunesse. Il en est de la faculté religieuse comme de toutes nos facultés intellectuelles et morales; ne les cultivez pas, elles s'atrophieront. C'est avec l'enfant qu'il

faut commencer; pour les hommes arrivés à un certain âge, il est trop tard. Dans l'état actuel des esprits, du moins, cela est ainsi. A notre avis, la faute en est avant tout à l'éducation catholique. C'est donc dans une éducation réellement chrétienne que se trouve le remède. Le protestantisme libéral a aussi sa part de responsabilité. Jusqu'ici il n'existe pas encore comme Église, au moins en Europe, et sur le continent. En France, en Allemagne, en Suisse même, il y a des pasteurs libéraux, il n'y a pas d'Église libérale. Dès lors il est impossible que les libres penseurs se fassent protestants. On peut affirmer qu'ils n'embrasseront jamais le protestantisme plus ou moins orthodoxe qui règne dans les Églises officielles. Il y a eu des tentatives, des conférences, des discussions, elles n'ont pas abouti, et elles ne peuvent aboutir. Celui qui déserte l'Église, parce que le catholicisme ne donne pas satisfaction à ses besoins de liberté intellectuelle, ne serait pas satisfait davantage par le protestantisme. Que d'hommes il y a qui éprouvent le besoin de croire, et qui voudraient entrer dans une communion religieuse! Ils ne veulent plus du catholicisme, et le protestantisme loin de les attirer, leur répugne plus encore que l'Église qu'ils ont quittée.

C'est la condamnation de l'orthodoxie protestante; mais c'est aussi la raison de l'impuissance où sont réduits les protestants libéraux. Ils n'ont pas d'Église, pas même de drapeau ; ils n'exercent aucune influence sensible sur les esprits. En réalité, le libéralisme chrétien n'existe encore qu'à l'état d'aspiration. Il commence à intéresser les hommes qui se préoccupent de l'avenir religieux de l'humanité. De là le singulier appel qu'Eugène Sue adressa aux démocrates. Il y a des paroles plus sérieuses. Victor Hugo disait à un protestant libéral : « Pourquoi gardez-vous le silence? Votre heure est venue, on vous attend. Parlez au grand public, ne vous confinez pas dans votre petit monde (1). » M. Réville répond que l'heure n'est pas venue. Il y a encore trop de préjugés contre le protestantisme parmi les libres penseurs : « Les écoles philosophiques françaises, dit M. Réville, ne nous aiment point. » Il ajoute que le protestantisme lui-même a besoin d'une régénéra-

(1) Le *Disciple de Jésus-Christ*, revue du protestantisme au dix-neuvième siècle, 1866, t. I, pag. 261.

tion, avant qu'il puisse exercer une influence notable sur l'esprit national. Cette rénovation est en train de s'opérer; à mesure qu'elle s'accomplit, la place que le protestantisme occupe dans l'opinion publique, grandit, mais le travail est encore loin d'être achevé (1). Notre siècle est une époque de transition.

III

Ce qui n'est point fait, se fera. Nous n'aimons pas les prédictions, mais il y a une prophétie que les libres penseurs peuvent et doivent accepter, c'est celle que Dieu lui-même fait sans cesse dans l'histoire. Les formes que le christianisme a revêtues dans le cours du temps s'usent. Elles subsistent toujours, par la puissance de l'habitude et des intérêts que créent des établissements séculaires, mais la vie les a désertées. Le catholicisme se vante d'être immuable et éternel, alors que le trône du souverain pontife s'écroule et menace d'entraîner l'Église dans sa ruine. Que l'on compare cette décrépitude au moyen âge! Qu'est devenue la souveraineté que les papes exerçaient sur les rois et les empereurs? Ils la revendiquaient comme vicaires de celui qui est tout ensemble roi et prêtre. Quel abîme entre ce dogme et la réalité du dix-neuvième siècle! Il en est de même du calvinisme et du luthéranisme. Nous allons entendre un pasteur réformé : » Où est le calvinisme, avec son dogme de la prédestination comme clef de voûte? J'écoute, je cherche parmi ceux mêmes qui se disent orthodoxes, un observateur sincère, conséquent de la confession de La Rochelle. Je n'en connais pas. Le calvinisme a passé. Où est le luthéranisme, avec son dogme de la présence réelle, avec sa doctrine de la communication des idiomes en Jésus, imaginée pour étayer cet autre dogme de l'ubiquité du corps de Jésus-Christ? Vainement des disciples serviles se sont attachés à la lettre des vieilles formules, ils ne sont pas parvenus à être orthodoxes comme on l'était au dix-septième siècle. Le luthéranisme aussi a passé (2). »

Les vieilles religions s'en vont. Est-ce à dire que la religion

(1) *Réville*, dans le *Disciple de Jésus-Christ*, 1866, t. I, pag. 201.

(2) *Fontanès*, les Paroles de Jésus. (Le *Disciple de Jésus-Christ*, 1865, t. I, pag. 11, 12.)

s'en va? Il y en a qui le disent, mais nous ne craignons pas d'être faux prophète en prédisant que l'avenir leur donnera un éclatant démenti. Les hommes sont des êtres religieux; il y a de cela une raison qui ne cessera jamais. Ils veulent connaître leur destinée. Qui de nous ne s'est adressé ces terribles questions : d'où venons-nous? où allons-nous? que faisons-nous sur cette terre? Quand les hommes ont une réponse à ces questions, leur vie s'écoule sinon sans souffrance, du moins dans la résignation et dans l'espérance. Mais il arrive que les vieilles solutions du problème ne satisfont plus les consciences, parce qu'elles ne sont plus en rapport avec le progrès des idées et des sentiments. Alors naît le doute, et avec le doute l'agitation et le tourment. Il n'y a plus de repos pour l'humanité, jusqu'à ce qu'elle ait trouvé une réponse nouvelle qui satisfasse aux questions qu'elle se pose éternellement. « En effet, dit un philosophe, comment voulez-vous que l'homme vive en paix, quand la raison, chargée de la conduite de la vie, tombe dans l'incertitude sur la vie elle-même, et ne sait rien de ce qu'il faut qu'elle sache pour remplir sa mission, quand elle ignore ce que signifient et l'homme, et l'espèce et la création? quand tout est énigme, mystère, sujet de doutes et d'alarmes (1). »

L'humanité est aujourd'hui dans une de ces époques de crise; elle se détache d'une croyance ancienne; elle aspire à une solution nouvelle du problème de sa destinée. Quelle est cette solution? Sera-ce une nouvelle religion? Les libres penseurs répondent qu'une nouvelle religion est impossible, et ils ont parfaitement raison, s'ils entendent par là une révélation surnaturelle. L'humanité a déserté la religion traditionnelle, parce qu'elle ne croit plus à une révélation miraculeuse ; elle ne veut plus, elle ne peut plus croire aux mystères, ni à la vérité absolue. Si aujourd'hui le Christ venait se proclamer le Messie, et annoncer que le royaume de Dieu est proche, et que la fin du monde est instante, il ne trouverait plus de croyants. Sera-ce donc une religion rationnelle? Les partisans du passé, de leur côté, disent que cela est une impossibilité radicale. Pour eux, il n'y a de religion que par une révélation divine : « Quand l'homme, dit Lacordaire, veut faire de la religion avec la

(1) *Jouffroy*. Mélanges philosophiques, pag. 370.

raison, il tombe inévitablement dans l'abîme de l'incrédulité (1). » Nous lisons dans un mandement épiscopal que le rationalisme est une véritable idolâtrie (2). On conçoit que des croyances rationnelles soient qualifiées d'incrédulité par ceux qui croient que la foi non révélée est fausse. Mais comment la croyance en Dieu peut-elle être de l'idolâtrie? Cela dépasse notre raison. Opposons à ces absurdes imputations, la voix d'un homme de génie qui a été longtemps une colonne du vieux catholicisme.

Lamennais avoue que même aujourd'hui, les hommes ne conçoivent guère une religion qui reposerait uniquement sur la raison. Elle perdrait à leurs yeux de sa grandeur, dit-il, et presque toute son autorité, si elle n'avait pour origine une révélation surnaturelle, ou une action immédiate de Dieu, en dehors des lois qui président à tout le reste de la vie humaine. Mais n'est-ce pas un préjugé qui doit céder devant l'évidence? Est-ce que les lois qui régissent l'homme n'émanent pas directement et nécessairement de Dieu? Peut-il y en avoir d'autres qui aient un caractère plus certain de divinité? La raison n'est-elle pas de Dieu? Peut-il exister deux ordres de lois, l'un fondé sur la raison, l'autre au dessus de la raison? On le croyait autrefois, non seulement pour la religion mais pour toutes choses. Les lois civiles et politiques passaient pour divinement révélées aussi bien que les arts et les sciences. Peu à peu le cercle immense de ces révélations s'est rétréci; on en a exclu les arts, les sciences, les lois, il ne contient plus que la religion. Bientôt, conclut Lamennais, il achèvera de se fermer, et l'homme comprendra qu'il n'existe qu'un ordre où tout se produit et s'enchaîne selon des lois immuables, permanentes, éternelles, dans une magnifique unité, image de l'unité de Dieu (3). »

Ce que Lamennais prédit pour l'avenir, s'accomplit sous nos yeux au sein du protestantisme libéral. C'est là l'immense importance de ce mouvement; il décidera des destinées de l'humanité. Tant qu'il n'y a pas eu de religion positive, pas d'Église basées sur

(1) *Lacordaire*, Conférences, t. II, pag. 105.

(2) *Mandement de l'évêque de Gand*, du 11 février 1862. (Le *Bien public*, du 24 février 1862.)

(3) *Lamennais*, Discussions critiques et Pensées diverses sur la religion et la philosophie, pag. 51, 52.

des croyances rationnelles, en dehors de toute révélation miraculeuse, les partisans du christianisme historique pouvaient taxer la religion de l'avenir de vaine utopie. Mais quand un établissement religieux existe, on ne peut plus nier la possibilité de son existence. Dès maintenant le problème est résolu, en ce qui concerne la possibilité d'une religion rationnelle. En France, en Allemagne, en Suisse, il y a des pasteurs et des troupeaux qui repoussent toute révélation miraculeuse. En Angleterre et aux États-Unis, des églises s'élèvent sur des fondements rationnels. Les orthodoxes diront que ces églises ne sont pas des églises, et que la religion prétendue que l'on y pratique est une philosophie. On les laissera dire. Si cette philosophie satisfait aux besoins religieux des populations, si elle a la puissance de rattacher les hommes à Dieu, de les lier entre eux par une loi d'amour, si elle fortifie la morale tout en l'épurant, que faudrait-il de plus!

Les orthodoxes protestants résistent, mais leur résistance est vaine, car elle ne s'appuie sur aucun principe; eux-mêmes sont à moitié rationalistes; engagés dans le mouvement, ils sont fatalement poussés à le suivre, à moins de rebrousser chemin jusqu'au catholicisme, c'est à dire à moins de déserter le protestantisme. Ces déserteurs formeront toujours une imperceptible minorité; la masse se compose de retardataires qui arriveront au même but que leurs frères plus avancés. Le plus difficile est d'y amener les catholiques. Il y a des catholiques par milliers qui ne sont tels que de nom; nous avons dit que la force des choses les conduira au protestantisme libéral, sinon les vieilles générations, du moins les nouvelles. Ce n'est pas seulement notre avis; une opinion isolée n'aurait aucune importance. Voici ce qu'on lit dans une revue qui exprime assez bien les sentiments et les idées des classes supérieures : « Le protestantisme de Luther et de Calvin, rigide et littéral, répugnait aux peuples latins; le protestantisme adouci, transformé par l'exégèse, accommodé aux besoins de la civilisation et de la science, indéfiniment élargi et épuré, peut devenir par excellence la religion philosophique, libérale, et morale et gagner, même dans les pays latins, cette classe supérieure, qui sous Voltaire et Rousseau avait adopté le déisme (1). »

(1) *Taine*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1865, t. III, pag. 300

Le succès prodigieux qu'a obtenu l'ouvrage de M. Renan vient à l'appui de ces espérances. Il n'est pas dû seulement à la perfection de la forme; il a pour cause première, dit M. Réville, l'inquiétude religieuse qui s'est emparée des âmes mécontentes du passé et du présent, et demandant quelque chose de mieux que les orthodoxies et les incrédulités qni nous ont été léguées (1).

Restent les croyants. Ils proclament que le catholicisme est éternel. Et il y a des écrivains protestants qui abondent dans cette croyance, disons mieux, dans ce désespoir de l'avenir, vrai athéisme, puisqu'il suppose que l'erreur l'emportera sur la vérité. « Le catholicisme subsistera encore, dit Macaulay, lorsque des touristes partis de l'Australie, viendront sur les ruines de Paris ou de Londres, dessiner les arches démantelées de London Bridge ou les murs écroulés du Panthéon. » Nous avons protesté ailleurs contre cette désolante prédiction (2). Non, c'est le soleil qui éclaire le monde, les ténèbres ne sont pas appelées à régner. Vainement le catholicisme se vante de son immutabilité et de son éternité. L'immutabilité est une fiction, parce qu'elle est en opposition avec les lois que Dieu a données à l'homme; elle repose sur une prétendue révélation de Dieu, autre fiction que l'esprit humain a répudiée. Que reste-t-il? Un établissement de main d'homme. Et l'on revendique l'éternité pour une œuvre humaine! L'édifice qui doit braver le temps se détraque sous nos yeux. Ceux que Dieu veut perdre, il les aveugle. Le pape travaille de son mieux à la ruine de l'Église, en poussant à un schisme dans son sein; le schisme existe dès maintenant dans les esprits et il éclatera tôt ou tard dans les faits. La papauté a condamné, dans des bulles solennelles, la civilisation moderne : elle a réprouvé, flétri, ce qui fait la vie de nos sociétés, la liberté, les principes de 89. Telle est l'essence des fameuses Encycliques de Grégoire XVI et de Pie IX. Est-ce aussi l'avis du monde catholique?

Ce que le pape condamne, la société laïque le célèbre, comme la plus précieuse de ses conquêtes, comme le principe de sa vie. A Rome même, et sous les yeux du saint-père, le peuple s'agite pour obtenir ces droits, ces garanties que le vicaire de Dieu flétrit du

(1) *Réville*, dans la *Revue germanique*, t. XXVII, pag. 623.
(2) Voyez le tome IXe de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*. Introduction.

haut du Vatican. Voilà le schisme consommé, et deux papes ont cru devoir le dénoncer au monde catholique. Croient-ils que le monde, à leur voix, abolira ses constitutions, et se remettra sous le joug de l'Église? S'ils le croient, c'est une preuve de plus de la décadence irremédiable du catholicisme. A Rome, on peut se contenter de végéter; les nations veulent vivre; elles laisseront les momies qui trônent au Vatican, s'envelopper de leurs bandelettes, et elles poursuivront leur route, à travers le schisme, s'il le faut. Ce n'est pas tout. Déjà la division est entrée dans le sanctuaire; une partie du clergé s'est ralliée aux principes de 89, par conviction, ou par nécessité, peu importe. Il y a des évêques, il y a des prêtres qui approuvent ce que le pape réprouve : voilà bien le schisme. L'abbé Maret écrit dans une Revue fondée pour soutenir l'alliance de la liberté et de la religion : « L'ordre social nouveau possède une *bonté absolue* et une *bonté relative* que nous *reconnaissons* et que nous *aimons*. » Est-ce aussi l'avis de Pie IX et de Grégoire XVI? Cette *bonté absolue* que l'abbé reconnaît à la civilisation moderne, concerne-t-elle par hasard les progrès matériels qu'elle a accomplis? Non; l'abbé Maret aspire, comme tout catholique le doit, à l'unité, à la vérité, c'est à dire à la réunion de toutes les sectes chrétiennes au sein du catholicisme. Est-ce qu'alors on pourra se passer de la liberté? Non, dit-il, « quand même l'Église parviendrait à rétablir la vérité et l'unité, elle devrait conserver la liberté. » La liberté fait donc partie de la *bonté absolue* que l'abbé trouve dans notre état social. Est-ce aussi l'avis des jésuites qui rédigent la *Civilta cattolica*, sous les yeux du pape?

La liberté à laquelle les peuples modernes tiennent le plus, est la liberté de penser. Voici dans quels termes en parle l'évêque de Langres : « *Nous aimons la liberté de penser*, et nous jugeons que l'on nuit au bien quand dans une carrière qui est plus qu'aucune autre du domaine de la pensée, on prétend conduire toutes les intelligences à la lisière (1)! » La liberté de penser n'est-elle pas la liberté du mal comme du bien? et un des axiomes de l'ultramontanisme, n'est-il pas que la liberté du mal est l'abomination de la désolation? Voilà donc une partie du clergé qui déclare *aimer* ce qu'à Rome on maudit. N'est-ce pas là un schisme? Il est vrai que les

(1) *Maret*, dans le *Correspondant*, 1845, t. IX, pag. 174 et suiv.

catholiques qui tiennent ce langage continuent à se dire les enfants dévoués de l'Église. Fiction que ce dévoûment filial? Il y a dès maintenant deux catholicismes. Si ce n'est pas le schisme, c'en est le germe. Il finira par entraîner une nouvelle défection, plus considérable que celle du seizième siècle. Ne nous préoccupons pas des voies et du jour. C'est la main de Dieu qui marque le quand et le comment. Son appui ne nous fera pas défaut.

CHAPITRE III

LE DOGME

—

§ 1. Révélation progressive.

I

L'idée du progrès est devenue un lieu commun ; il n'y a point d'écrivain qui ne la célèbre, il n'y a pas de parti qui ne l'inscrive sur son drapeau; il n'y a pas jusqu'aux hommes du passé qui ne l'invoquent. Mais le dissentiment est grand, quand on demande si tous les éléments de la vie sont progressifs. Le christianisme traditionnel ne peut pas accepter le progrès dans le domaine de la religion, en ce sens que la religion soit perfectible. Une pareille conception est un sacrilége à ses yeux et une absurdité sans nom. Si le christianisme est la révélation de la vérité absolue faite par Dieu lui-même, comment les hommes pourraient-ils avoir la prétention de le perfectionner? Un défenseur de l'ultramontanisme dit en termes énergiques, que le catholicisme est la vérité, tandis que la philosophie est l'erreur, que l'une est le bien sans mélange de mal, tandis que l'autre contient le mal sans mélange d'aucun bien (1). Est-ce que par hasard le mal absolu, l'erreur absolue, auraient la prétention de corriger le bien absolu, la vérité absolue? Il y a de quoi crier à la démence.

Il y a démence, en effet; reste à savoir si c'est la philosophie qui est frappée de folie, ou si c'est le catholicisme ultramontain. Les défenseurs du passé invoquent la révélation divine; il y a une

(1) *Donoso Cortes*, Œuvres, t. I, pag. 340.

manifestation de la volonté de Dieu qui ne peut pas tromper, ce sont les faits, c'est l'histoire. Consultons-la. Si le catholicisme était la vérité absolue et le bien absolu, il faudrait dire qu'avant l'établissement de la papauté, l'erreur absolue et le mal absolu régnaient dans le monde. Nous disons avant l'établissement de la papauté, car nous parlons au nom de l'histoire, et l'histoire ne confond pas le catholicisme romain avec le christianisme de Jésus-Christ. Ici la démence des ultramontains se touche du doigt; en effet elle aboutit à dire que le Christ et ses disciples étaient sous l'empire de l'erreur absolue et du mal absolu, car ils n'étaient certes pas de la religion du pape. Mais laissons là les ultramontains, toute leur doctrine n'étant que fiction et folie. Nous ne discutons pas avec les morts.

Quand nous faisons appel à l'histoire, c'est pour ruiner la doctrine de la vérité absolue, révélée miraculeusement par Dieu. Nous demandons donc si avant la venue de Jésus-Christ, il n'y avait pas de vérité, pas de bien dans le monde. Nous demandons si les principes mêmes prêchés par le Fils de l'Homme n'existaient point dans la conscience générale, au moins comme germe. Jésus lui-même répond à notre question : il n'est pas venu abolir les prophètes, dit-il, mais les accomplir. Et qu'étaient-ce que ces prophètes? Des hommes inspirés de Dieu, nous n'en doutons point, mais leur inspiration ne différait pas en essence de celle de Socrate et de Platon. Voilà donc une révélation antérieure à celle du Christ, révélation sans miracle, révélation naturelle, qui se fait par l'organe de l'esprit humain, sous la main de Dieu. Le Christ qui est venu accomplir, différait-il en essence de ses précurseurs? Il est certain qu'il n'y a de cela aucune raison ; si les prophètes ont vu la vérité, sans intervention surnaturelle de Dieu, pourquoi veut-on qu'une incarnation miraculeuse ait été nécessaire pour continuer leur œuvre? L'inspiration de Jésus fut plus puissante que celle des prophètes, nous le reconnaissons volontiers; mais cela fait une différence dans le degré, non dans la nature. Cette révélation naturelle peut aussi être appelée divine; car, dans notre croyance, l'homme est en rapport permanent avec Dieu, il pense, il agit sous son inspiration, il tient de lui son vouloir et son pouvoir. C'est donc Dieu qui s'est révélé par l'organe de Jésus-Christ et des prophètes.

La révélation se serait-elle arrêtée au christianisme? Est-ce que la *bonne nouvelle* serait le dernier mot de Dieu? Quand on se place au point de vue de l'histoire, cela est impossible. Le christianisme n'est pas la vérité absolue, ni le bien absolu. Faut-il rappeler les erreurs de Jésus-Christ? sa croyance qu'il était le Messie, ses espérances messianiques, sa prédiction de la fin prochaine du monde, son spiritualisme excessif? Dans la main de Dieu, ces erreurs devinrent un instrument de bien, mais ce n'en sont pas moins des erreurs. Et comment veut-on que celui qui s'est trompé sur le principe même et sur le but de sa mission, ait révélé la vérité absolue? Il a inauguré une ère nouvelle, sans le vouloir; il a accompli un immense progrès, sous l'inspiration de Dieu; mais par cela même que le christianisme est un progrès, il ne peut pas être le dernier mot de Dieu. Un progrès en appelle un autre. Les Pères de l'Église conviennent que l'ancienne loi était imparfaite, et ils ajoutent qu'elle devait l'être, puisque la religion doit s'accommoder à l'état des esprits, au degré de leur culture intellectuelle et morale. Eh bien, la civilisation va sans cesse en se modifiant, sous la loi du progrès. Si, selon les Pères de l'Église, une révélation nouvelle était nécessaire au temps de Jésus-Christ, à raison des changements qui s'étaient opérés dans les sentiments et dans les idées, la même cause subsiste et elle doit produire les mêmes effets. Dieu s'est révélé avant Jésus-Christ, il s'est révélé par lui, il continuera à se révéler pendant toute l'éternité.

La révélation est donc permanente. Est-elle miraculeuse, surnaturelle? Elle ne l'a pas été avant Jésus-Christ. Pourquoi eût-il fallu une incarnation de Dieu pour l'œuvre du Christ? Non seulement une révélation surnaturelle serait inutile, elle irait contre les desseins de Dieu. La mission de l'homme n'est-elle point de développer les facultés dont Dieu l'a doué? Il est donc appelé à chercher la vérité et à la pratiquer dans la limite de son imperfection. Sa vie entière, infinie, est une gymnastique intellectuelle et morale. Si cela est, il faut avouer que la révélation miraculeuse de la vérité, et l'établissement d'une Église, organe de la vérité absolue, seraient en opposition directe avec la loi que Dieu a donnée à l'homme. Il doit chercher la vérité, c'est pour cela que Dieu lui a accordé la raison. Et un beau jour, il

plaît à Dieu de descendre parmi les hommes pour leur révéler la vérité toute faite, ils n'ont qu'à écouter et à croire, puis à faire ce que l'Église leur commande de faire. La raison serait donc un instrument passif par lequel l'homme reçoit une vérité qu'il ne comprend pas. Serait-ce là le moyen que Dieu aurait choisi pour développer la raison et pour la fortifier? C'est à peu près comme si l'on voulait développer les forces physiques de l'homme en l'emprisonnant toute sa vie dans un maillot.

Nous venons de rappeler en quelques mots ce que avons écrit ailleurs sur le progrès (1). Mais il ne s'agit pas dans ces études d'opinions qui nous soient personnelles. Qu'importe ce qu'un individu pense? Ce sont les croyances générales que nous tenons à constater, et surtout celles qui se manifestent dans le protestantisme avancé, et qui tendent à préparer l'avénement d'un nouveau christianisme. Les protestants modernes, quelles que soient leurs divisions, s'accordent à admettre que la religion est progressive. Cette idée seule est toute une révolution. Les réformateurs du seizième siècle répudiaient l'idée d'un christianisme perfectible avec autant de violence que les catholiques; révolutionnaires malgré eux, ils niaient la révolution qu'ils accomplissaient; leur prétention était de revenir au christianisme primitif et d'être plus chrétiens que les catholiques. Channing, l'illustre unitairien, dit avec raison que la perfection du christianisme primitif est une illusion démentie par les faits, une impossibilité radicale. Qui ne sait les erreurs, les préjugés, les superstitions et la corruption de la société à laquelle Jésus et ses disciples annoncèrent la *bonne nouvelle?* Que l'on suppose que le Christ fût le Fils de Dieu, Dieu lui-même, il lui eût fallu changer les hommes auxquels il s'adressait, pour qu'ils comprissent et qu'ils réalisassent les paroles de vie qu'il leur apportait. L'histoire nous dit que ce miracle ne se fit point. Les Juifs refusèrent de se convertir; ceux d'entre eux qui suivirent le Fils de l'Homme se doutaient si peu qu'il eût prêché une religion nouvelle, qu'ils continuèrent à rester Juifs, et ils voulaient que les Gentils aussi se fissent circonscire, et observassent la loi, pour devenir chrétiens. Si saint Paul n'avait pas réagi avec violence contre ce

(1) Voyez mon *Etude sur la philosophie du dix-huitième siècle.*

judaïsme, il n'y aurait pas eu de christianisme. Encore ne l'emporta-t-il pas entièrement. Le christianisme resta à moitié juif. Est-ce là la perfection à laquelle il faut revenir ?

Channing cite un curieux témoignage des erreurs auxquelles cette prétendue perfection entraîna les protestants. Milton est un des esprits les plus libres, les plus vigoureux que l'Angleterre ait produits. Cependant il portait une chaîne, celle du christianisme primitif qu'il considérait avec tous les réformés comme un idéal. Or, il se trouve que la Bible consacre la polygamie et l'Évangile ne l'abroge pas ; donc, dit Milton, la polygamie est de droit divin. Il aurait pu faire le même raisonnement pour justifier l'esclavage ; les propriétaires d'esclaves, très bons chrétiens, n'ont pas manqué de le faire. Et l'on veut qu'une société qui nourrissait de pareils préjugés, qui était viciée par le mal des maux, la servitude, ait été une société parfaite? La gentilité, en se convertissant au christianisme, l'infecta de ses superstitions, de ses vices et presque de sa décadence ; ce qu'elle avait de mieux, sa philosophie contribua à altérer la pureté de la doctrine évangélique. D'où nous viennent les dogmes et les mystères du catholicisme, que les protestants reçurent comme un héritage des premiers siècles? Ce sont des subtilités grecques. La morale même s'en ressentit. Que l'on parcoure les Pères de l'Église ; dira-t-on que l'exaltation de la virginité, le mépris du mariage soit un idéal éternel pour les sociétés chrétiennes? Et la crédulité puérile qui leur faisait croire que la Jérusalem céleste avait paru dans les nues, sera-t-elle aussi une marque de ce christianisme si parfait des siècles primitifs? Et le mépris de la raison qui allait à ce point qu'ils croyaient à la vérité d'un dogme parce qu'il était absurde, passera-t-il également jusqu'à la dernière postérité à titre d'idéal chrétien?

Que serait-ce si nous pénétrions dans la vie chrétienne? Comment a-t-on pu croire à la perfection, alors que tous les témoignages parlent de la corruption monstrueuse qui régnait parmi les chrétiens comme parmi les païens, corruption qui aurait étouffé le christianisme dans son berceau, si Dieu n'avait envoyé les Barbares. Mais les Barbares aussi avaient leurs vices et ils en infectèrent l'Église et la religion. Tel est le milieu dans lequel le christianisme naquit et se développa. Comment veut-on qu'il soit resté pur, au sein de l'impureté? vrai au milieu des superstitions

les plus grossières? Ce n'est qu'insensiblement que les vieilles erreurs se dissipèrent pour faire place à la vérité. Il faut donc renverser la thèse des réformateurs, et dire que le christianisme fut altéré, corrompu, dès que l'œuvre de la conversion commença. Channing dit en termes énergiques que le christianisme naquit corrompu. Ce n'est pas dans cette corruption que nous chercherons notre idéal. Quand Channing dit que le christianisme fut corrompu dès sa naissance, il n'entend certes pas le christianisme de Jésus-Christ, car il croit que le Christ était doué de facultés surnaturelles et que sa religion est une révélation divine. Mais il n'entend pas davantage la révélation à la façon des orthodoxes, comme une doctrine absolue et immuable. C'est une religion qui a la puissance de se modifier sans cesse, et qui peut s'accommoder à tous les degrés de la civilisation. Elle est née dans la décadence de la civilisation ancienne, elle s'est développée au milieu de la barbarie du moyen âge; aujourd'hui, en face d'une société éclairée, progressive, il faut qu'elle prenne une forme nouvelle. La réformation du seizième siècle ne suffit point; à bien des égards elle fut tout aussi superstitieuse que l'Église romaine; la consubstantiation de Luther vaut la transsubstantiation des scolastiques. Il faut une nouvelle réformation qui mette le christianisme en rapport avec notre culture intellectuelle et morale (1).

Channing applique à la religion ce que les partisans du progrès disent des sciences, des arts et des lois. Les premiers temps du christianisme sont l'enfance de la religion, de même que l'antiquité représente l'enfance de l'humanité. Ce n'est certes pas dans l'enfance que nous irons chercher notre idéal de perfection. Il faut dire, au contraire, que plus une institution se rapproche des temps primitifs, moins elle nous convient, de même que les premiers rudiments de l'enfant ne conviennent plus à l'homme fait. On ne concevrait l'immutabilité de la religion que si l'homme restait toujours identique. Dès que l'on admet qu'il est un être perfectible, la religion aussi doit être perfectible. Or la perfectibilité n'est pas une doctrine, c'est un fait. Cela décide la question du

(1) *Channing*, Remarks on the character and writings of John Milton. (*Discourses, reviews and miscellanies*. Boston, 1830, pag. 58-65.)

progrès religieux (1). Il en est de l'âge d'or de la religion, comme du prétendu état de perfection que les peuples ont placé à leur berceau ; il faut renverser la maxime : l'âge d'or n'est pas derrière nous, il est devant nous. Quel sera le caractère distinctif de la religion de l'avenir?

La religion est une des manifestations de l'esprit humain ; elle est en harmonie avec les sentiments et les idées des divers âges de l'humanité. Or, il est évident que l'époque moderne est celle de la raison, à la différence des temps primitifs où l'imagination dominait. Il est tout aussi évident que tel sera le caractère de l'avenir. L'homme fait ne redevient plus enfant, c'est la raison qui le guide, et non le sentiment. L'avenir sera donc l'âge de la raison de plus en plus développée. C'est dire que la religion aussi sera rationnelle. Les symboles feront place à la morale. C'est alors seulement que la religion approchera de l'idéal tel qu'il nous est permis de le concevoir. *La vraie foi*, dit Channing, *est en essence une conviction morale*, la certitude que la vertu, ou la perfection morale est notre suprême bien. Cette religion parfaite sera toujours le christianisme, non pas tel qu'il s'est développé dans le cours des siècles, mais tel qu'il existait dans la conscience de Jésus-Christ. Dieu n'est-il pas le principe du bien moral? Et le Christ n'a-t-il pas enseigné que les hommes doivent devenir parfaits comme leur Père dans les cieux? n'a-t-il pas vécu en faisant le bien? n'est-il pas mort pour nous communiquer cette conviction, que vivre et mourir dans la pratique du bien est notre salut (2)? En ce sens nous pouvons hardiment affirmer que le christianisme sera la religion de l'avenir, quand même toutes les institutions chrétiennes, telles que nous les connaissons, disparaîtraient. Le christianisme s'est déjà transformé, il se transforme incessamment, c'est la preuve la plus certaine de son immortalité, car c'est en se transformant sans cesse qu'il reste en harmonie avec les sentiments et les idées des hommes, et c'est là la condition de son influence. En réalité, le Christ nous a marqué le but, imiter Dieu. Par là les hommes se créeront eux-mêmes le royaume de Dieu, ils l'auront

(1) *Channing*, sur les Associations. (*Channing*, Werke übersetzt von *Schulze* und *Sydow*, t. VI, pag. 65.)

(2) *Idem*, de la Littérature nationale. *Werke* t. VI, pag. 153.)

en eux. Ce sera le paradis pour les individus, ce sera l'âge d'or pour l'humanité (1).

II

Parker a donné de magnifiques développements à ces idées. C'est le progrès qui est la base de sa doctrine, on peut dire que c'est sa religion, comme c'était la religion du dix-huitième siècle; seulement le ministre unitairien procède du christianisme, c'est un libre penseur chrétien. Les libéraux, qui méritent de s'appeler libres penseurs, peuvent donner la main à Parker, car il est des leurs. Cela ne les fera-t-il pas réfléchir sur leur antipathie pour le christianisme et pour toute religion? Est-ce que Parker, l'adversaire ardent de l'esclavage, perdra à leurs yeux parce qu'il était chrétien? n'est-ce pas plutôt dans le christianisme qu'il puisa sa force, le dévoûment, l'abnégation, en un mot la puissance du sacrifice qui le caractérise? Que les libres penseurs ne s'effarouchent pas à ce mot de christianisme, il n'a rien de commun avec le christianisme qu'ils voient sous leurs yeux : plus une ombre de surnaturel, plus rien d'ecclésiastique, ni de sacerdotal : la religion identique avec le devoir moral, mais aussi la conscience puisant dans la religion une force que n'a pas le sentiment du devoir quand on le détache de toute idée religieuse. En définitive, la religion de Parker est celle des libres penseurs ; il n'y a que quelques préjugés qui les séparent, mais il importe de remarquer que les préjugés ne viennent pas du ministre protestant, ils viennent des libéraux. Les libéraux tiennent-ils à avoir moins de largeur d'esprit qu'un pasteur unitairien?

Ce qui choque les libres penseurs dans le christianisme, c'est précisément son étroitesse. Il reste des traces de cet esprit exclusif, même chez les protestants avancés, ils veulent que notre civilisation procède uniquement du christianisme. Parker parle du christianisme, comme ferait un philosophe devenu chrétien. Dieu, dit-on, inspira les prophètes hébreux. Parker croit aussi que Moïse et Jésus furent des hommes inspirés, mais les Juifs auraient-ils le privilége de l'inspiration? La Grèce, Rome, la France, l'Al-

(1) *Channing*, des Associations. (*Werke*, t. VI, pag. 65, 78.)

lemagne, l'Angleterre, les États-Unis, seraient-ils sevrés de l'esprit divin? Quoi ! Socrate ne serait pas inspiré aussi bien que Jérémie! Cicéron et Sénèque n'auraient pas senti le souffle divin ! Descartes et Spinoza, Kant et Hegel, Milton et Schiller seraient des enfants abandonnés par leur père céleste! Tous les fils des hommes, dit Parker, sont nourris du pain de vie par celui dans lequel nous vivons, sans lequel nous n'existerions point. Seulement l'inspiration n'est pas la même pour tous. Dieu se révèle à ceux qui le cherchent. Celui qui cherche, trouve, dit l'Écriture sainte. Cherchons avec ardeur, sans relâche, nous trouverons tous (1).

Chercher Dieu, telle est notre mission, c'est à dire aimer la perfection divine et l'imiter, en nous inspirant de cet idéal, au dessus duquel il n'y a rien. Est-ce que les libres penseurs conçoivent un autre but à notre existence, un but plus élevé? Ne disent-ils pas que la mission de l'homme est de développer toutes les facultés dont Dieu nous a doués? Eh bien, Parker dit la même chose, sans exclure les facultés physiques (2). Quelle est la loi qui préside à ce développement? Parker répond comme les libres penseurs : le progrès. Ce qui éloigne les libres penseurs du christianisme, et par suite de toute religion, c'est le préjugé que le christianisme est immuable; or, disent-ils, il est évident qu'une religion d'il y a deux mille ans ne peut plus convenir aux hommes du dix-neuvième siècle. Parker est tout à fait de cet avis. Seulement il se garde bien de conclure que la religion doit être reléguée parmi les antiquités. Est-ce que nous laissons là l'astronomie, parce que les anciens astronomes se sont trompés en croyant que le soleil tourne autour de la terre? Nous perfectionnons nos sciences et nos arts, nos sentiments s'élargissent, nos idées s'élèvent. Pourquoi la religion ne suivrait-elle pas la même loi (3)? Parker est conséquent, tandis que les libres penseurs qui répudient toute religion sont d'une inconséquence extrême; ils disent et répètent que l'homme est perfectible, et ils ne veulent pas que la religion le soit! La religion n'est-elle pas l'instrument le plus énergique de l'éducation

(1) *Parker*, de la Vérité et de l'Esprit. (Sæmmtliche Werke, deutsch von *Fuchen*, t. III, pag. 41.)

(2) *Idem*, de la Piété. (Sæmmtliche Werke, t. III, pag. 2.)

(3) *Idem*, de la Conscience religieuse. (Sæmmtliche Werke, t. III, pag. 123.)

des hommes, c'est à dire de leur perfectionnement? Et l'instrument qui sert à perfectionner les hommes resterait toujours le même! ou ce qui est encore plus absurde, il faudrait le mettre au rebut!

Si l'homme est perfectible, il change sans cesse, donc la religion aussi doit sans cesse se transformer. Les libres penseurs le pressentent, mais ils sont si bien convaincus que la religion est immuable, qu'ils ne croient pas à la possibilité d'une transformation. Qu'ils écoutent notre ministre unitairien et qu'ils se disent que ce n'est pas un théoricien qui parle; c'est un homme qui pratique ce qu'il enseigne. Nous avons fait de grands progrès, dit Parker, dans les sciences, dans l'industrie, dans les arts, dans tous les domaines de notre activité. Il nous faut une religion qui réponde à ces progrès immenses. Que demandent les hommes de notre temps, les plus grands comme les plus humbles? Ils demandent la liberté de penser; ils ne se contentent plus de croire, ils veulent savoir; ils ne plient plus sous aucune autorité, ils veulent tout examiner, tout scruter. Cette révolution qui s'accomplit dans les esprits, sera bien plus radicale que les plus violentes insurrections; car c'est la pensée qui gouverne le monde. Pour un nouveau monde, il faut une nouvelle religion. Plus de théologie, plus de dogmes mystérieux qui enchaînent l'esprit humain : la vérité affranchit, comme la lumière éclaire. Plus de religion de l'autre monde, nous sommes citoyens de cette terre, Dieu nous y a placés à une certaine époque, dans une société donnée; remplissons les devoirs que ces relations nous imposent. Voilà la religion. Jadis les prédicateurs croyaient devoir parler en termes larmoyants de la vallée de larmes où nous passons notre misérable existence; et à les entendre, la terre devait rester une vallée de larmes jusqu'à la consommation finale. Ce sont ces banales déclamations qui dégoûtent les hommes du christianisme. Telle n'est pas la religion de Parker. Il veut que tous nous mettions la main à l'œuvre pour améliorer notre demeure terrestre, et pour améliorer également la condition de ceux qui l'habitent. Les chrétiens d'autrefois passaient leur vie à prier, ou à chanter des psaumes. Prier est fort bien, dit Parker, mais il ne faut pas oublier d'agir. Élevons nos âmes à Dieu, inspirons-nous de sa perfection infinie dans la recherche de la vérité, et dans la pratique du bien; voilà

la prière, et à cette prière-là, nous semble-t-il, les libres penseurs pourraient joindre leur voix. Le christianisme a institué des sacrements, comme moyens de salut : moyens surnaturels, comme le salut est une béatitude surnaturelle. Ces voies imaginaires, pour atteindre un but imaginaire, ont encore contribué à éloigner les libres penseurs de l'Église; il leur répugne même d'entrer dans un temple protestant où l'on baptise et où l'on communie, bien que le protestantisme avancé n'attache plus à ces actes la signification superstitieuse que le catholicisme y met. Parker a aussi ses sacrements; ils doivent être du goût des libres penseurs, car ils consistent à passer sa vie en faisant le bien : les œuvres de bienfaisance, les établissements d'instruction et d'éducation, voilà les sacrements de la religion de l'avenir. Est-ce qu'une Église bâtie sur de pareils fondements effraiera encore les libres penseurs (1)?

Ou diront-ils avec les orthodoxes que ce ne sera plus une Église, que la prétendue religion que l'on y pratiquera ne sera plus une religion? Non, ce ne sera plus une Église catholique, luthérienne, calviniste, car l'on n'y communiera plus à la façon de Calvin, de Luther ou des saints du moyen âge; et la religion aussi sera entièrement transformée. Que les partisans du passé crient à la ruine de la religion, cela se comprend, puisque pour eux la religion est immuable et se confond avec des observances traditionnelles. Mais les libres penseurs repousseront-ils une religion parce qu'elle est progressive? Eux ne peuvent pas dire que la religion est immuable, car ils respectent le sentiment religieux jusque dans le fétichisme, parce qu'ils y voient un premier élan vers le Dieu-Esprit. Ils applaudissent au polythéisme, comme à un progrès, de même que l'esclavage grec et romain est un progrès, en comparaison des castes de l'Inde. Ils n'ont plus les préjugés des incrédules contre la race juive, et ils reconnaissent volontiers la grandeur de Moïse. Ils célèbrent à l'envi l'incomparable révélateur qui vint accomplir la loi et les prophètes. Pourquoi s'arrêtent-ils là? Si le christianisme a transformé le mosaïsme, et s'il s'est assimilé la gentilité, pourquoi cette révolution religieuse ne se continuerait-elle pas au sein de la chrétienté? Ce qui s'est fait,

(1) *Parker*, le Vrai idéal de l'Église chrétienne. (Sammtliche Werke, t. II, pag. [illegible].)

peut se faire encore. Il y a plus. Nous avons vu une de ces révolutions religieuses, il y trois siècles. Dira-t-on que ce que Luther et Calvin ont fait, personne ne peut plus le faire à présent? Si les libres penseurs y regardaient de près, ils s'apercevraient que la révolution s'accomplit sous leurs yeux. L'étude de l'histoire leur a appris que la réforme précéda les réformateurs, de même que la révolution était faite dans les idées, avant d'éclater comme la foudre en 89. Il en est de même de la révolution religieuse que nous appelons la religion de l'avenir. La religion est une chose intime, la plus intime de toutes, elle se passe dans la conscience, c'est un dialogue entre l'homme et Dieu. A mesure que les sentiments et les idées se modifient, le langage que l'homme tient à Dieu change aussi. La religion se transforme insensiblement, et pour ainsi dire en secret, bien que l'édifice extérieur de l'Église reste debout. Quand tout est mûr pour une révolution, elle se produit, en apparence subitement, mais les observateurs attentifs savent qu'elle était déjà accomplie dans le domaine de la conscience; les révolutionnaires ne font que lui prêter leur nom et leur audace.

Nous sommes en plein dans une de ces périodes de transformation; et tous les signes du temps annoncent que la révolution sera plus profonde que celle du seizième siècle, plus radicale même que celle que Jésus-Christ a inaugurée. Le protestantisme ne fut qu'un petit commencement dans la voie de la réformation, il resta à moitié catholique et aujourd'hui encore il a bien de la peine à briser les fers qui l'enchaînent au passé. Cependant tous ces fers doivent tomber. Cela ne suffit point; ce n'est encore qu'un travail de destruction; or, dans le domaine de la religion plus encore que dans celui de l'État, on ne démolit qu'à la condition de reconstruire. Ce travail de reconstruire dépassera le christianisme primitif, même celui de Jésus-Christ (1). Nous ne parlons pas des préjugés, des superstitions que Jésus tenait de sa race et de son siècle, le temps en a fait justice. Personne ne croit plus au messianisme, et avec la meilleure volonté, il est difficile de croire à la fin prochaine du monde annoncée comme instante il y a deux mille ans. Le surnaturel s'en va à grands pas, bientôt les enfants n'y croiront plus. Là ne s'arrêtera pas la transformation du chris-

(1) *Parker*, de la Foi de l'Église. (Sæmmtliche Werke, t. IV, pag. 135 et suiv.)

tianisme. Jésus dit que son royaume n'est point de ce monde; c'était exclure de la religion tout l'ordre civil et politique. En effet, en dépit de la *bonne nouvelle*, les vices de l'ancienne société se perpétuèrent. Six siècles après que Jésus avait prêché l'égalité des hommes, un empereur chrétien, dans un code destiné à régir le monde chrétien, plaça encore les esclaves sur la même ligne que les bœufs et les chevaux. Eh bien, aujourd'hui nous pensons que si la religion doit transformer les individus, elle est appelée par cela même à transformer la société. Voilà un immense champ ouvert à la religion de l'avenir, une carrière sans fin, comme celle du perfectionnement individuel.

Ce n'est pas tout; l'idéal chrétien, même en ce qui concerne l'individu, doit changer. Sur ce point encore Parker parle en libre penseur. On traiterait de niais celui qui voudrait faire aujourd'hui de l'agriculture à la façon des Juifs ou des païens contemporains de Jésus. Nos sentiments et nos idées sont bien plus bouleversés que la science agricole. Comment se pourrait-il que notre idéal de la vie fût resté le même? Si nous en jugeons par les Évangiles, Jésus n'avait pas le sentiment de la famille, et ses disciples ont encore exagéré ce défaut. On sait les excès auxquels a conduit l'exaltation de la virginité dans le sein de l'Église catholique. Ce vice du christianisme traditionnel tient à une erreur qui plonge ses racines jusque dans la plus haute antiquité. La femme n'est pas l'égale de l'homme, c'est un instrument de jouissance ou de production. On prétend que le christianisme a relevé la femme de cette déchéance. La vérité est que la Bible consacre l'infériorité radicale de la femme, car Dieu la créa, après avoir créé l'homme, et d'une côte surnuméraire, comme le dit Bossuet, non sans dédain. Quant à Jésus, sa naissance et sa virginité témoignent contre le mariage; ses disciples et les Pères de l'Église lui sont plus hostiles encore. D'où vient cette inégalité native de la femme? C'est que la force règne dans l'antiquité, et jusque dans le sein du christianisme. Quel nom les chrétiens donnent-ils de préférence à Dieu? Ils l'appellent Tout-Puissant, comme pour témoigner que c'est la puissance qu'ils adorent. C'est aussi la force, dans la personne de l'homme, qui opprime, qui méprise la faiblesse de la femme. Mais si la femme est faible de corps, parfois de raison, elle l'emporte sur l'homme par le sentiment, par le cœur, par le dévoûment, l'ab-

négation, le sacrifice. C'est dire que l'homme et la femme se complètent l'un l'autre, et que le mariage est l'union des âmes bien plus que celle des corps. Tel est l'idéal des modernes. N'est-il pas supérieur à celui du Christ (1)?

Le mépris pour la femme, le peu de respect pour le mariage, l'exaltation de la virginité tiennent encore à un autre vice du christianisme. Nous avons souvent parlé dans ces *Études* du spiritualisme excessif de l'Évangile. Les protestants, même avancés, nient, ou ils éludent le débat. Parker est plus franc, parce qu'il est entièrement affranchi des préjugés chrétiens. Il avoue que le christianisme réprouve le corps, qu'il voudrait l'anéantir, s'il le pouvait. La réaction matérialiste qui se fait dans les temps modernes, et qui parle de réhabiliter la matière, est un autre excès, car elle nie l'âme et voudrait l'éliminer. Il faut dire avec les matérialistes, pour mieux dire avec la philosophie, que le corps est saint parce qu'il vient de Dieu, mais il ne doit être considéré que comme moyen, non comme but. Ce n'est qu'en donnant satisfaction à tous les besoins de notre nature que la religion de l'avenir évitera l'écueil du spiritualisme évangélique, tout ensemble et la pourriture du matérialisme contemporain. Il y a là le germe d'une conception de la vie, bien différente de l'idéal chrétien, et qui lui est supérieur, parce qu'elle est l'expression de la réalité des choses, tandis que les doctrines contraires méconnaissent l'un ou l'autre élément de la nature humaine (2).

III

Ces larges aspirations ne sont pas particulières aux unitairiens. Elles sont entrées dans la conscience générale du protestantisme. Nous en citerons quelques témoignages. Les libres penseurs et les libéraux, en général, ne lisent guère les écrits des protestants, leurs journaux, leurs revues; la faute en est aux réformés autant qu'aux libres penseurs. Ceux-ci, sortis du catholicisme, n'aiment point l'esprit sectaire du protestantisme officiel, et ils ont raison;

(1) *Parker*, du Théisme pratique, comme principe de la morale. (Sæmmtliche Werke, t. IV, pag. 256-258.)

(2) *Idem*, *ibid.*, t. IV, pag. 250-251.

mais ils ne se doutent point que les protestants modernes, ou libéraux, se sont complétement affranchis de cette étroitesse. Ce qui leur manque, c'est le talent de la forme, c'est la chaleur, la vie; voilà pourquoi ils trouvent peu de lecteurs, et tout aussi peu d'auditeurs. A notre avis, cela tient à ce qu'ils n'ont pas de croyances arrêtées sur la destinée humaine. Ils n'ont rien de nouveau à dire aux hommes; voilà pourquoi les hommes ne les écoutent point, et c'est aussi la raison de leur sécheresse, de leur froideur, aussi glaciales que les murs nus de leurs temples. Toutefois, il faut leur rendre une justice, c'est que leur point de vue est infiniment plus large que celui des orthodoxes : c'est la manière de voir et de sentir des libres penseurs. Ceux qui procèdent de la philosophie, aiment à se rattacher à tout le passé de l'humanité; ils se plaisent aux belles pensées, qu'ils les trouvent chez le Bouddha ou chez le Christ, dans l'Évangile ou dans les livres sacrés de la Chine. Écoutons le *Disciple de Jésus-Christ;* la Revue du protestantisme tient le langage des philosophes.

Ce qui égare les écrivains chrétiens, et les rend injustes envers l'antiquité, et envers tout ce qui n'est point chrétien, c'est le préjugé de la vérité absolue, révélée par Dieu à Jésus-Christ. Les protestants libéraux n'ont plus l'orgueil de la révélation surnaturelle. Ils disent que la religion chrétienne ne se distingue des autres que par un degré plus élevé de pureté, de vérité, de spiritualité, mais qu'elle n'a pas une origine essentiellement différente. Il ne faut donc pas opposer le christianisme, comme venant du ciel, aux autres religions qui viendraient de la terre. Toutes sont humaines et divines à des degrés divers, mais au même titre. Est-ce que toutes ne viennent pas de Dieu? et est-ce qu'elles n'y conduisent pas toutes? Toutes aussi sont humaines, c'est à dire jaillissent de l'esprit humain, et sont des produits de l'activité humaine.

Il n'y a pas de religion révélée, dans le sens traditionnel du mot. Aucune, le christianisme non plus que les autres, ne descend du ciel toute faite, aucune n'est surnaturelle. Est-ce à dire qu'il n'y ait plus de révélation? Les orthodoxes le prétendent, et ils accusent les libéraux de rompre le lien entre l'homme et Dieu. Il n'en est rien; au contraire, la révélation prend la signification véritable, celle qu'elle aurait toujours dû avoir, parce que c'est la seule

qui correspond à la nature de la vérité morale : « La révélation, dit un pasteur réformé, est l'intuition des choses invisibles, la vue immédiate des faits qui appartiennent au monde spirituel et qui échappent à tout autre moyen de connaissance; ou, si l'on veut, c'est le rayonnement de Dieu dans l'âme. Elle ne consiste pas dans la découverte de choses naturellement inaccessibles à l'homme; ce qu'elle découvre, est en nous, seulement nous ne l'apercevions pas. Tout à coup le voile s'est déchiré dans l'âme d'un homme; il a vu clair en lui-même, une vérité ignorée des autres s'est *révélée* à lui, et, une fois connue, est devenue bien vite évidente pour tous. Car, on l'a trop oublié, le caractère de la révélation, ce n'est pas le mystère, c'est l'évidence. Au lieu de réclamer un secours surnaturel, elle ne fait appel qu'à la nature humaine, elle prétend se faire accepter immédiatement de tout homme. Comme la lumière s'impose à qui a des yeux, elle s'impose à qui possède une âme (1). » Telles sont les vérités enseignées par la religion naturelle, Dieu, l'immortalité de l'âme; elles ne se démontrent point, elles se révèlent, c'est Dieu qui réellement les communique à l'homme, non par une voie surnaturelle, mais par sa conscience. Telles sont encore les vérités révélées par Jésus-Christ sur les rapports entre l'homme et Dieu. Les libres penseurs les acceptent, parce que la raison les accepte, tout en n'ayant pas la prétention d'en donner une démonstration mathématique. Est-ce que le fait d'une révélation surnaturelle leur donnerait plus d'autorité? C'est le moyen, au contraire, d'en affaiblir l'influence; car le surnaturel doit être prouvé, et comme la preuve n'en peut être faite, il arrive que les hommes rejettent même ce qu'il y a de vrai dans la religion dite révélée, avec la prétendue révélation.

Nous avons convié les libéraux à confier l'éducation religieuse de leurs enfants à l'Église protestante. S'ils voulaient seulement consacrer deux heures d'étude à la comparaison d'un catéchisme catholique et d'un catéchisme protestant, ils n'hésiteraient plus. Facilitons-leur ce travail, en citant quelques lignes du *Manuel d'instruction religieuse* de M. Réville. Qu'est-ce qui nous blesse le plus dans le catholicisme? C'est la prétention d'une révélation di-

(1) *Goy*, l'Orthodoxie et le Libéralisme. (Le *Disciple de Jésus-Christ*, revue du protestantisme au dix-neuvième siècle, 1865, t. I, pag. 498.)

vine. Elle enlève toute liberté à l'homme, et donne à l'Église, organe de la vérité révélée, une autorité qui ne laisse pas la moindre indépendance ni aux individus ni aux nations. Est-ce dans ces principes de servitude intellectuelle et politique que les libéraux veulent faire élever leurs enfants? Qu'ils écoutent un instant le pasteur de Rotterdam : « La religion pure ne devait pas être imposée à l'humanité. Une religion imposée n'est pas une vraie religion, puisqu'elle ne repose pas sur l'assentiment libre de ceux qui la professent. Don par excellence de Dieu, la religion pure devait sortir des entrailles mêmes de l'humanité dirigée par l'Esprit divin. C'est pourquoi l'humanité, dans son développement séculaire, devait traverser toutes les phases de la pensée religieuse, depuis le naturalisme le plus enfantin, avant d'arriver à la vérité définitive (1). »

En quel sens le christianisme est-il la religion définitive? Les libres penseurs n'aiment point ce mot, parce qu'il leur rappelle des prétentions de domination qui leur sont souverainement antipathiques. Qu'ils mettent en regard de ce que dit le catéchisme romain, ce que M. Réville dit du christianisme : « Il révèle son caractère de religion définitive et pure, parce qu'il est en lui-même *spirituel, intérieur, moral, universel, susceptible d'applications indéfinies* et d'un développement illimité sur sa base originelle. » Est-ce que le catholicisme est une religion spirituelle? Chose singulière! L'Église romaine a toujours revendiqué le pouvoir *spirituel*, et il n'y a point de religion qui respecte moins l'esprit. Tout est mystère dans ses dogmes, c'est à dire que l'esprit n'y peut rien concevoir, et superstition dans ses pratiques, les sacrements n'agissant que par une espèce de magie, sans le concours de l'esprit. Le catéchisme protestant dit que la religion spirituelle est celle qui nous met en communion avec Dieu pur esprit. Donc, il en faut bannir toute idée d'efficace magique, mécanique, irrationnelle, les actes, les formules, les absolutions sacerdotales. Lequel des deux catéchismes est dans le vrai, au point de vue du libéralisme? Les libéraux préfèrent-ils une religion qui consiste en amulettes, en pèlerinages, en reliques, en miracles? ou une religion *intérieure* qui est avant tout chose de l'âme, présente au

(1) *Revéill.*, Manuel d'instruction religieuse, pag. 200.

cœur et à la conscience? Laquelle vaut mieux pour moraliser l'enfance et la jeunesse, celle qui attache une vertu surnaturelle à un chiffon de drap, béni par le prêtre, ou celle qui demande la pureté de cœur?

Le catholicisme se vante de son universalité. Jusqu'ici ce n'est qu'une prétention, et si la prétention est restée à l'état d'utopie depuis deux mille ans, malgré d'héroïques efforts, il y a grande probabilité que l'Église ne gagnera pas dans l'avenir ce qu'elle n'a pu conquérir dans le passé, alors que la foi était dans toute sa ferveur. Pourquoi les conquêtes du catholicisme s'arrêtent-elles? pourquoi perd-il les esprits libres? Parce qu'il est réellement une secte, une secte judaïque; pour s'y convertir, il faut croire des faits qui se sont passés, il y a deux mille ans, dans la Judée; il faut croire que Dieu a donné à un homme empire sur toutes les consciences. La religion de l'avenir sera la religion universelle, parce qu'elle procède de l'humanité, elle s'adresse à l'*homme*, en général, à tous ceux qui ont la nature humaine en partage. Elle sera encore la religion universelle en ce sens, qu'elle sanctifie tous les actes de la vie humaine, la science aussi bien que l'étude de Dieu; elle n'a pas moins de respect pour l'industrie et le commerce que pour la théologie; mais aussi elle cherche à purifier toutes les sphères de l'activité, en les rapportant à un but supérieur. Enfin, et ceci est un point décisif pour les libres penseurs, la religion de l'avenir arbore le drapeau du progrès, elle est progressive par essence, sans cesser d'être chrétienne. Est-ce que Jésus n'a pas prononcé cette parole profonde, véritable parole de vie, parce qu'elle doit inspirer notre vie jusque dans l'éternité : « Soyez parfaits comme votre Père dans les cieux? » Le christianisme nous ouvre donc une carrière de progrès sans fin. Puisque l'homme doit s'élever vers Dieu, par un progrès constant et sans terme, il est évident que la religion est progressive de son essence. Elle ne donne jamais à l'homme la vérité absolue, c'est à dire toute la vérité, toute la sainteté; il suffit qu'à toute époque de l'humanité, à tout âge de l'homme, elle lui enseigne la voie par laquelle on arrive à la connaissance de la vérité, et qu'elle lui fasse un devoir de pratiquer la sainteté, en s'élevant vers Dieu (1).

(1) *Réville*. Manuel d'instruction religieuse, pag. 204, 205.

Si la religion est progressive, si le christianisme est cette religion progressive, il est évident que la religion du dix-neuvième siècle ne peut plus être le christianisme traditionnel. Quelles seront donc les nouvelles croyances? Ici nous mettons le pied sur un terrain peu favorable au protestantisme libéral; il ne veut pas de dogme, il faudrait donc dire qu'il n'a point de croyances. En réalité, il en a, mais à l'état de foi purement individuelle; cette foi s'étend de jour en jour, sans que l'on puisse affirmer jusqu'ici que le travail est achevé. Il est vrai que la religion est un sentiment individuel par essence, mais elle doit aussi devenir un lien entre les hommes et les peuples, ce qui suppose une doctrine commune. Tant qu'il n'y a point de foi formulée, il n'y a point de religion. Voilà pourquoi nous parlons de religion de l'avenir. Toutefois c'est un avenir que nous commençons à entrevoir, comme on voit l'aurore précéder les premiers rayons du soleil. Les croyances futures existent dès maintenant, elles se forment par le travail intérieur de la conscience qui ne cesse jamais. Il se produit sous nos yeux un fait des plus remarquables, un des grands signes du temps. C'est que les hommes religieux de tous les pays s'entendent sur leur foi, sans que l'on puisse dire que l'un tienne sa religion de l'autre. Nous avons plus d'une fois éprouvé le bonheur de voir nos convictions partagées par des amis inconnus. Le nombre de ceux qui pensent de même sur Dieu, sur l'homme, sur notre destinée, va tous les jours en s'augmentant. Bientôt l'accord se révélera. Alors il suffira d'une voix puissante pour unir ces éléments épars en un corps nouveau. Quand le moment sera venu, cette voix ne fera pas défaut à l'humanité.

§ 2. Conception de Dieu

N° 1. *Le déisme*

Les païens accusaient les chrétiens d'être athées, et les chrétiens l'étaient réellement, au point de vue du paganisme, puisqu'ils refusaient d'adorer les dieux de l'Olympe. Jésus-Christ et ses apôtres prêchèrent un Dieu nouveau. Pour les Gentils, l'innovation

était évidente, puisque le Dieu des chrétiens est un Dieu unique, le même pour tous les peuples. C'était même une nouveauté pour les Juifs. Car la race élue allait faire place à l'humanité. En ce sens, il n'est pas exact de dire que Jésus ne prêcha aucun dogme. Les dogmes qu'on lui attribue, la trinité, qui implique la divinité du Fils de Dieu, le péché originel, qui justifie et nécessite l'incarnation, n'ont rien de commun, il est vrai, avec l'Évangile. Mais le Dieu unique, universel, notre Père dans les cieux, le Dieu qui est amour, et dont la Providence embrasse la moindre de ses créatures, le passereau, aussi bien que l'enfant qui vient de naître, ce Dieu-là était un Dieu nouveau. Et c'est parce que Jésus prêcha ce Dieu nouveau, qu'il eut la gloire d'établir une religion nouvelle.

De nos jours on entend les mêmes imputations dans la bouche des orthodoxes contre les novateurs; ils les accusent sinon d'athéisme, du moins de déisme ou de panthéisme, et à en croire les partisans du passé, les déistes et les panthéistes ne vaudraient guère mieux que les athées. Ce fait mérite notre attention : n'est-ce pas une preuve que la conception de Dieu se modifie, comme elle se modifia après la prédication de la *bonne nouvelle?* Qu'une transformation s'opère, cela est évident. Mais cette transformation est-elle nécessaire? est-ce un progrès dans le développement religieux de l'humanité? conduira-t-il à une nouvelle religion? C'est notre conviction. Nous n'avons pas pour la théologie le dédain des incrédules ni l'indifférence des protestants libéraux. A notre avis, il n'y a point de religion sans une doctrine sur Dieu et sur l'homme. S'il doit y avoir une religion nouvelle, un christianisme nouveau, il faut une conception de Dieu qui ne soit pas celle du christianisme traditionnel, sinon une nouvelle religion n'aurait pas de raison d'être, pas même une réformation. Les protestants avancés ont tort de ne pas proclamer ouvertement cette nécessité. Après tout, leur manière de penser n'est plus celle des orthodoxes; pourquoi ne pas le dire tout haut? pourquoi ne pas changer l'accusation en un titre de gloire, du moins en une grande ambition?

Il y a une conception de Dieu qui s'est développée dans le monde philosophique, par opposition au christianisme traditionnel; on l'appelle le déisme. Le mot est vague et s'applique à des

doctrines et à des religions bien différentes. On peut dire que la religion de Moïse est le déisme; et puisque Jésus est venu accomplir la loi et non l'abolir, n'est on pas en droit d'affirmer que Jésus-Christ aussi est un déiste? Quant au mahométisme, il n'y a pas à en douter; c'est par excellence la religion du Dieu un de Moïse, mais étendue à tous les hommes, à toutes les races. Le christianisme ne s'en tint pas à la conception d'un Dieu, notre Père. Il transforma Jésus en une personne divine, et il en imagina encore une troisième : l'Esprit divin avec les deux autres, le Père et le Fils, forment la Trinité. C'est le mystère fondamental du christianisme. Par cela seul que c'est un mystère, on ne peut pas dire que ce soit une doctrine, car la doctrine s'adresse à la raison, et le mystère est au dessus de la raison. En réalité le dogme de la Trinité n'avait pas pour but de révéler aux hommes une vérité quelconque sur Dieu. Il s'agissait de faire de Jésus-Christ le Verbe de Dieu, par suite le Fils de Dieu, incarné dans le sein d'une Vierge, et venu pour sauver le genre humain de la mort éternelle qu'il avait encourue par le péché d'Adam. La philosophie ne pouvait accepter cette conception. Elle ne connaît pas de surnaturel, elle ignore l'action miraculeuse de Dieu dans l'univers; les lois qu'elle constate sont des lois générales, immuables, sans exception aucune. Les philosophes, ennemis du christianisme, maintiennent cependant l'idée de Dieu, mais ce Dieu n'intervient dans le monde que comme législateur, tout au plus comme juge. Quant au monde et aux hommes, ils sont régis par des lois universelles, lesquelles rendent l'action de Dieu inutile. Ainsi plus de grâce, plus de gouvernement providentiel de l'humanité, plus de présence de Dieu dans la nature ; la raison suffit à l'individu pour se conduire, les causes secondes expliquent les destinées des peuples, et la nature n'a pas besoin d'un Dieu qui produise les phénomènes physiques; elle suit le mouvement invariable qui lui a été imprimé dès l'origine des choses. C'est cette doctrine que l'on appelle à proprement parler le déisme.

Le déisme a conservé peu de partisans, ce n'est pas là qu'aboutit le courant philosophique : il conduit, dans ses excès, soit au panthéisme, soit au matérialisme. Quelle sera donc la position de ceux qui repoussent l'erreur des matérialistes et des panthéistes, et qui ne se contentent pas d'un Dieu législateur et juge? Nous

dirons plus loin quelle est la doctrine qui tend à dominer dans le monde philosophique et religieux : on l'appelle *immanence*, elle est suspecte de panthéisme. Pour le moment nous allons écouter les reproches que l'Église adresse aux libres penseurs qui, tout en répudiant le Dieu des déistes, repoussent aussi le Dieu du catholicisme. Ils ont beau répudier l'héritage de la philosophie du dix-huitième siècle, en tant qu'elle bannit Dieu de l'homme et du monde, les catholiques s'obstinent à leur imputer les erreurs du déisme. On est déiste à leurs yeux, par cela seul que l'on ne croit pas à la divinité de Jésus-Christ, à son incarnation, à ses miracles, par cela seul que l'on ne croit pas à l'action miraculeuse de la grâce et des sacrements, ce qui pour eux est presque synonyme d'athéisme. Écoutons un des apologistes les plus modérés de la religion catholique, monseigneur Laforêt.

Il y a, dit-il, dans le rationalisme une secrète et profonde antipathie contre Dieu. Les rationalistes n'aiment point Dieu, ils en ont peur; voilà la source véritable de toutes les déclamations, souvent si peu philosophiques contre l'ordre religieux et surnaturel. Aussi voyez avec quel soin tous les rationalistes, ceux mêmes qui admettent avec nous l'existence d'un Dieu personnel et créateur du monde, cherchent à l'écarter le plus possible du domaine de la création; voyez comme ils s'ingénient à faire à Dieu la part la plus petite possible, comme enfin ils cherchent à se passer de lui. Le Dieu qu'ils proclament n'exerce presque aucune action sur l'univers, il est étranger à la vie de l'humanité; la vérité et l'erreur, le bien et le mal, le bonheur et le malheur de l'homme le trouvent indifférent. C'est assez pour lui d'avoir produit le monde; désormais il n'a plus à s'occuper de rien, tout doit marcher de soi-même et il faut que chaque créature se suffise. Semblable aux rois fainéants, le Dieu du rationalisme est relégué, loin de son ouvrage, sur un trône solitaire où il demeure éternellement plongé dans les délices d'une immobilité à laquelle rien ne l'arrachera plus. Autant vaudrait nier Dieu que d'en admettre un à qui l'on défende d'agir. Monseigneur Laforêt cite avec grand éloge les paroles de M. Guizot que nous allons transcrire : « La question est entre ceux qui admettent un ordre surnaturel et ceux qui le nient. D'un côté les rationalistes, incrédules, panthéistes, sceptiques de toute sorte; de l'autre, les chrétiens. Parmi les

premiers, les meilleurs laissent subsister dans le monde et dans l'âme humaine la *statue de Dieu*, mais la statue seulement, une image, un marbre. Dieu lui-même n'y est plus. Les chrétiens seuls ont le Dieu vivant. » Voilà la vérité. Les meilleurs d'entre les rationalistes ne conservent que la statue de Dieu, un Dieu sans vie, puisqu'ils lui refusent à *peu près* toute action et sur le monde en général et sur l'homme en particulier (1).

Monseigneur Laforêt veut bien nous ranger parmi les meilleurs rationalistes. Mais il faut qu'il ait lu nos *Études* à travers un singulier prisme, pour oser affirmer que, dans notre opinion, Dieu est tenu soigneusement à l'écart, que l'homme seul fait tout, que son action explique tout. Puis il s'écrie : « Que les idées du rationalisme sont étroites et quelle étrange philosophie de l'histoire est la sienne ! Après avoir jeté l'homme sur cette terre, il n'a plus nul souci de sa destinée, il l'abandonne aux hasards de la fortune, et quoi qu'il arrive désormais, il ne se montre plus, ne fait plus entendre sa voix, et n'entretient plus aucune relation *visible* avec sa créature de prédilection. Qu'est-ce qu'un Dieu pareil, et n'est-ce pas le plus *odieux des blasphèmes* que de donner le nom du Dieu vivant à cette *idole* plus vaine que les idoles du paganisme (2) ! »

A notre tour nous dirons : quel étrange aveuglement que celui des hommes du passé ! Nous n'avons pas à prendre la défense du déisme de Voltaire, puisque cette doctrine n'est point la nôtre. Mais ce déisme même est altéré, calomnié par les apologistes catholiques. Quoi ! le Dieu législateur et juge est une *statue !* Une statue pouvait-elle créer l'univers et lui donner les lois admirables qui le régissent ? Voltaire ne se lasse point de défendre l'idée de justice divine contre les matérialistes de son temps (3) ; et pour avoir sauvé l'idée de Dieu, du naufrage qui menaçait d'engloutir toutes les croyances spiritualistes, on l'accuse d'un *horrible blasphème*, on dit que le Dieu qui jugera les hommes est une *idole* plus vaine que les idoles du paganisme ! Tous ces gros mots, toute cette colère viennent de ce que les philosophes ne croient pas à l'incarnation ! Un Dieu qui n'a pas vécu au milieu de nous n'est

(1) *Laforêt*, les Dogmes catholiques, exposés, prouvés et vengés des attaques de l'hérésie et de l'incrédulité, t. I, pag. 542-544.

(2) *Idem, ibid.* t. II, pag. 255, 256.

(3) Voyez mon *Étude sur la philosophie du dix-huitième siècle*.

pas un Dieu vivant ! Il faut que les catholiques touchent leur Dieu, il faut qu'ils le voient des yeux du corps, il faut qu'ils le mangent, pour que Dieu soit un Dieu vivant ! Les merveilles de la création ne suffisent pas pour qu'ils y sentent la main de Dieu, il faut qu'il prenne corps dans le sein d'une vierge et qu'il passe sa vie à chasser les démons, pour qu'ils l'adorent !

Si le déisme de Voltaire est incomplet, à qui la faute ? S'il n'admet point la grâce, c'est à dire l'action incessante de Dieu sur l'âme humaine, n'est-ce pas parce que le catholicisme faisait de la grâce un miracle, et que ce miracle servait à sauver un petit nombre d'élus, tandis que l'immense majorité des hommes étaient voués aux feux éternels de l'enfer ? Si Voltaire cherche à diminuer l'action de Dieu sur le monde et les hommes, en la limitant à des lois générales, n'est-ce pas parce que l'action particulière que les catholiques lui attribuent est une violation des lois que Dieu a données à la création ? Pouvait-il croire que Dieu qui est tout sagesse, établît des lois, puis, qu'il les corrige par des exceptions, parce que ses lois se trouvent insuffisantes ? Le Dieu de Voltaire est en définitive le Dieu des chrétiens, au miracle près. Or, le miracle s'en va, il faut que les apologistes du christianisme en fassent leur deuil. Dès lors, une nouvelle conception de Dieu devient nécessaire. La doctrine de Voltaire n'est que négation, il élimine le miracle, mais quand on rejette l'intervention miraculeuse de Dieu, faut-il rejeter aussi toute action de Dieu sur l'homme et sur le monde ?

Voltaire et les déistes l'ont fait, par la haine du miracle, par la crainte que le surnaturel ne revînt ; ils préféraient un Dieu n'agissant que par des lois générales à un Dieu agissant par des voies surnaturelles. Aujourd'hui ce danger n'existe plus. Nous pouvons hardiment admettre une action permanente de Dieu sur l'homme et sur le monde, sans que nous ayons à redouter l'invasion du miracle. C'est ce que l'auteur de ces *Études* a fait. Nous maintenons l'idée de la grâce et du gouvernement providentiel, en la dégageant de tout mélange de surnaturel. La grâce n'est plus le privilége des élus, elle est le lien indissoluble qui attache le Créateur à sa créature, l'inspiration incessante par laquelle il la guide, la relève de ses chutes, la conduit par une éducation progressive au terme de sa destinée. Le gouvernement providentiel est pour les

peuples ce que la grâce est pour les individus. Dieu préside à leur éducation non en arrêtant le cours du soleil, non en faisant parler une ânesse, mais en conduisant l'humanité vers le but qu'il lui a marqué. Il laisse pleine liberté aux hommes et à leurs passions, mais le mal même dans ses mains devient un instrument de perfectionnement (1).

Cependant à entendre monseigneur Laforêt, nous serions coupable d'idolâtrie et de blasphème; notre Dieu ne serait qu'une statue, un roi fainéant ou une impuissante idole. Quoi! nous enseignons que la création est permanente, que l'homme ne pourrait pas être séparé un instant de Dieu, source de toute vie, sans cesser de vivre, et l'on nous accuse de nier le Dieu vivant! Quoi! nous enseignons que Dieu donne à l'homme, par sa grâce, le vouloir et le pouvoir, de sorte que les hommes ne veulent et n'agissent que sous l'inspiration de Dieu, et l'on nous accorde de faire de Dieu une statue! Quoi! nous enseignons que Dieu dirige les destinées de l'humanité, qu'il inspire les révélateurs, ainsi que tous les grands génies, ainsi que tout homme, et on nous accuse de réduire Dieu à un fétiche! Nous n'aurions pas pris la peine de relever ces incroyables accusations, si elles ne s'adressaient qu'à nous. Qu'importe ce que nous pensons? C'est une goutte dans l'Océan. Mais ce que nous pensons, d'autres le pensent comme nous; ce n'est pas un rationaliste qui est en cause, c'est le rationalisme, celui que M. Laforêt proclame le meilleur. Ne serait-ce pas aussi le plus dangereux pour l'orthodoxie? Le déisme du dernier siècle a perdu tout crédit, les philosophes le repoussent aussi bien que les croyants. Quant au matérialisme, ce n'est pas une doctrine, c'est une maladie de l'esprit humain, et la maladie n'a aucune chance de devenir la condition générale de l'humanité. Reste le panthéisme, doctrine des esprits spéculatifs et qui par cela même n'a pas d'avenir, comme croyance religieuse. Toutefois, il faut nous y arrêter; car le panthéisme a le premier prononcé le mot d'*immanence* qui joue un si grand rôle dans les débats du protestantisme libéral.

(1) Voyez mes *Études sur le christianisme, sur le catholicisme* et *sur la philosophie du dix-huitième siècle.*

N° 2. *Le Dieu* PERSONNEL *et le Dieu* IMMANENT

I

Le reproche de déisme fait place à l'accusation de panthéisme. A en croire les orthodoxes, le protestantisme avancé aboutirait fatalement aux erreurs de Spinoza renouvelées par Hegel. Si cela était vrai, il y aurait de quoi désespérer de l'avenir de l'humanité. Le panthéisme maintient Dieu, mais c'est un Dieu qui se confond avec le monde et avec l'humanité. Ce Dieu-là n'est pas celui du Christ, il n'est pas notre Père dans les cieux. De ce Dieu on peut dire qu'il n'est pas un Dieu vivant, car ce n'est qu'une idée, une abstraction. Il ne peut plus être question de grâce, dans le panthéisme, car la grâce suppose une relation entre deux êtres, Dieu et l'homme, et le panthéisme confond tous les êtres en un seul. Par la même raison il ne peut plus s'agir d'un gouvernement providentiel, car la Providence implique un être qui a conscience de lui-même et qui modifie d'autres êtres. Il va sans dire que, dans le panthéisme, l'immortalité individuelle n'a plus de sens, car il n'y a plus d'individus. Retranchez Dieu, retranchez l'individualité humaine, que reste-t-il pour la religion? Les deux termes du rapport qui en fait l'essence étant annulés, on ne peut plus parler de religion, qu'en abusant du mot. Or, à notre avis, et c'est l'avis de tous ceux qui écoutent la voix de la conscience, il n'y a pas de vie sans religion, et il n'y a pas de civilisation sans religion. S'il ne restait à l'humanité que le panthéisme pour s'y appuyer, il faudrait dire que sa dernière heure approche, à moins de croire avec les catholiques, que les peuples reviendront aux autels qu'ils ont désertés, ce qui est une impossibilité tout aussi grande qu'une religion sans Dieu. Jamais question plus grave n'a été agitée : notre vie, notre avenir sont en cause.

Les protestants avancés enseignent que Dieu n'est pas hors du monde, mais dans le monde; c'est ce qu'ils appellent le Dieu *immanent*. Ainsi formulée, l'*immanence* ne peut guère être contestée. L'idée d'un Dieu qui est hors du monde appartient à l'enfance du genre humain. Chez les Grecs, les dieux siégent

d'abord sur l'Olympe; puis ils se retirent dans une région supérieure, un monde qui est au delà du nôtre; il arrivait aux dieux de quitter leur séjour céleste pour se mêler aux hommes, mais ces apparitions étaient miraculeuses de leur nature. Cette notion du monde et de Dieu subit une révolution par l'avénement du christianisme, mais Dieu fut toujours considéré comme étant quelque part hors du monde. Jésus-Christ lui-même ne dit-il point : Notre Père qui est dans les *cieux?* Dans la croyance générale, la terre formait une plaine immobile, au dessus de laquelle s'élevait le ciel, voûte solide où se meuvent les nuages, le soleil et les étoiles. Au dessus de cette voûte on se figurait un grand espace, un palais splendide, où Dieu siégeait sur un trône éclatant, entouré de chœurs d'anges innombrables, chantant éternellement ses louanges. C'était toujours l'Olympe, sauf qu'il n'y avait qu'un Dieu. Encore faudrait-il ajouter une réserve pour les croyances populaires, car la Trinité se décomposait en Dieu le Père, un vieux avec une grande barbe, Dieu le Fils, qui n'était autre que Jésus-Christ et le Saint-Esprit, que l'on aimait à se représenter sous la forme d'un pigeon. Venait ensuite la sainte Vierge, qui est une vraie déesse, enfin le cortége des saints, demi-dieux du paganisme chrétien.

Même en laissant les superstitions populaires de côté, il reste dans le christianisme cette idée que Dieu, quoique étant partout, est hors du monde, en ce sens qu'il en est essentiellement séparé. C'est lui qui l'a créé, il pouvait aussi ne pas le créer. Il donne des lois à la création, mais il les intervertit quand bon lui semble; on dirait un monarque absolu qui aime à manifester sa puissance par des coups d'État. Ses rapports avec les hommes comme avec le monde sont miraculeux. Il donne sa grâce à l'un, il la refuse à l'autre. Il arrête le soleil à la demande de Josué pour lui permettre d'exterminer ses ennemis. Cette conception de Dieu tombe avec la croyance du surnaturel. Ou il n'y a pas d'intervention de Dieu dans le monde, ou cette intervention est un fait général, universel, sans exception. Les incrédules, et en un certain sens les déistes, s'en tinrent à la première hypothèse; tous ceux à qui la religion est chère embrassèrent l'autre. Ils disent que Dieu ne peut pas être hors du monde, à moins d'être limité et borné par le monde, ce qui est absurde. Si Dieu est

hors du monde, il n'y a plus d'être universel, absolu, il y a deux êtres, d'inégale grandeur, il est vrai, d'inégale puissance, mais enfin il y en a deux, c'est le dualisme. Chose singulière, les orthodoxes accusent leurs adversaires d'impiété, de sacrilége, et ce sont eux qui diminuent la grandeur de Dieu. Dieu est tout-puissant, disent-ils. Soit. Il peut intervertir les lois de la nature, mais il ne porte pas la nature en lui. Il fait tourner le monde au bout de son doigt, comme dit Goethe, mais le monde lui est hostile, et il le brise. Fort bien, mais si les prétendus miracles ne sont qu'une illusion de la foi, que deviendra le Dieu tout-puissant? Un roi chassé de son domaine, un roi sans terre. Il deviendra le Dieu des déistes, ou le jouet des incrédules qui se moqueront de lui et de ses miracles. Nous en sommes là.

Une autre conception s'est fait jour dans la philosophie et dans la religion. Spinoza a prononcé le premier le mot d'*immanence*. Dieu n'est pas hors du monde, il est dans le monde. Cette croyance tend à devenir générale; elle l'est au sein du protestantisme avancé. Ceux qui croient que Dieu agit sur tous les hommes, qu'il les inspire tous, croient par cela même que Dieu est en nous, ou que nous vivons en lui; ils croient donc à l'immanence. Ceux qui disent que Dieu gouverne le monde, le monde moral comme le monde physique, et que cette intervention de la Providence est constante, qu'elle s'exerce à tous les instants, croient que Dieu vit dans le monde, ou que le monde vit en Dieu; ils croient donc à l'immanence. Prenons comme exemple la manifestation la plus considérable de l'action incessante de Dieu, la révélation d'une religion nouvelle. Libres penseurs et protestants libéraux s'accordent à célébrer Jésus comme un prophète inspiré de Dieu. Qu'est-ce à dire? Ils ne croient plus que l'Esprit-Saint est descendu sur le Christ, sous la forme d'une colombe; ils doivent donc croire que Dieu vit dans les hommes, et qu'il a donné à Jésus une puissance supérieure à celle qu'il donne aux autres hommes. N'est-ce pas dire qu'il vivait en Jésus-Christ? N'est-ce pas en ce sens que Jésus lui-même disait que lui et son Père ne faisaient qu'un? Jésus croyait donc aussi à l'immanence de Dieu. Et saint Paul ne dit-il pas en toutes lettres que nous vivons en Dieu? C'est la définition de l'immanence : Dieu dans l'âme, Dieu dans la nature, Dieu dans

l'histoire. Telle est la croyance de nous tous, hommes modernes, que nous en ayons conscience ou non.

Les catholiques protestent, ainsi que les protestants orthodoxes. Ils disent que l'immanence c'est le panthéisme, et que le panthéisme est la négation du Dieu personnel, du Dieu qui est notre Père, du Dieu que nous prions, du Dieu que les chrétiens ont toujours adoré. Il y a dans cette vive protestation une part de vérité. Non, quoi qu'en disent les protestants avancés, le Dieu *immanent* n'est point le Dieu du christianisme, pas même celui de saint Paul et de Jésus-Christ. Non, le Dieu qui envoie un Messie investi d'une puissance miraculeuse, n'est pas le Dieu *immanent*, pas plus que le Dieu qui dicte la Loi sur le mont Sinaï; c'est plutôt le Dieu qui est hors du monde que le Dieu qui est dans le monde. Pourquoi ne pas avouer franchement que l'idée de Dieu se modifie? que la conception du Christ n'est plus la nôtre? Nous comprenons que cet aveu coûte à des chrétiens; nous comprenons la répugnance de ceux dont les sympathies sont pour le passé plutôt que pour l'avenir. Il y a là une crise douloureuse à passer, comme le sont toutes les crises religieuses. Les hommes étaient habitués à adorer un Dieu agissant d'une manière visible et dramatique, tantôt au milieu du tonnerre et des éclairs, tantôt bouleversant toutes les lois de la nature, en ressuscitant les morts, et en ressuscitant lui-même, un Dieu intervenant avec fracas dans les affaires de ce monde. Il y avait là pour les croyants quelque chose de palpable, qui suppléait au vague effrayant que présente l'idée d'un Dieu universel et infini, agissant toujours, mais jamais directement, toujours par des causes secondes. Comment saisir un Être qui ne paraît pas, qui ne parle pas, que l'on ne voit pas agir? Il faut renoncer au Dieu de nos ancêtres, au Dieu de notre enfance et de notre jeunesse; il faut renoncer à le voir agir sur un théâtre étroit, à la vérité, mais qui est d'autant plus près de nous, pour le suivre sur un théâtre infini, où il semble disparaître, parce qu'il ne se manifeste plus que par des lois constantes. La révolution est profonde, et elle ne se fait pas sans déchirement de cœur (1).

(1) *Pecaut*, de l'Avenir du protestantisme en France. (Le *Disciple de Jésus-Christ*, 1865 t. I, pag. 250, 251.)

Nous avons un autre aveu à faire. Les catholiques disent que l'immanence est identique avec le panthéisme. Cela n'est point, mais il est certain que cette doctrine a un écueil contre lequel des protestants se disant chrétiens ont échoué. Les *Amis protestants* ont fini par avouer leurs croyances panthéistiques, si cela peut encore s'appeler des croyances (1). Il y a un écrivain célèbre, Strauss, dont la profession de foi est celle de Spinoza et qui se dit néanmoins chrétien. Nous croyons volontiers que parmi les protestants modernes il y en a qui se sont laissé séduire par les spéculations de Hegel et de Schelling; mais est-ce la faute du protestantisme ou de cette conception de Dieu que l'on appelle immanence? Il y a eu des panthéistes au sein de l'Église catholique, à une époque où l'on ne s'attendait guère à un mouvement de libre pensée : les réalistes furent les précurseurs de Spinoza, et ils étaient cependant de très bonne foi catholiques. Cela prouve que le protestantisme et l'immanence sont hors de cause. Il y a des esprits qui aiment à s'absorber dans l'Être universel, qui n'ont ni le goût, ni le besoin de l'individualité; ils seront panthéistes, sous l'empire de n'importe quelle religion; seulement, s'ils se disent chrétiens, ils ont tort. C'est ce que fait Strauss; il prétend que le panthéisme est le dernier mot du christianisme. Écoutons-le un instant.

Dans le berceau de l'humanité, chez les Indiens, chez les Égyptiens, chez les Hébreux et chez les Grecs, les hommes avaient imaginé que, en dehors et au dessus du monde réel, il y avait un autre monde, le monde céleste, monde idéal, monde des dieux, mais ayant cependant une existence très réelle : les dieux n'étaient que des hommes idéalisés. C'est le premier germe de l'identité du divin et de l'humain, le premier germe du panthéisme. Devant Troie, les dieux immortels combattent avec les héros, et sont parfois blessés par eux, Jéhova prend la forme humaine, il dîne avec tel patriarche, il lutte avec un autre. Cependant ce sont là des exceptions, des apparitions. Les dieux se retirent de plus en plus dans un monde invisible. De là le dualisme de la terre et du ciel, et la notion d'un Dieu intervenant dans le monde par des miracles. La révélation chrétienne fait un pas décisif vers le panthéisme. Il

(1) Voyez plus haut, pag. 272 et suiv.

est vrai que Dieu envoie son Fils pour sauver le genre humain de la puissance du démon; mais aussi ce Dieu devient homme, non plus en apparence, comme les incarnations de l'Inde et de la Grèce : Jésus revêt la nature humaine, il est l'Homme-Dieu. Voilà bien l'identité complète du divin et de l'humain. Strauss avoue que d'après le christianisme historique, cette identité n'existe que dans un seul homme et seulement par voie de miracle; ce qui nous éloigne singulièrement du panthéisme. Mais, dit-il, le principe de l'identité ne doit point s'arrêter à cette première forme, il ira en se développant. Tout le monde connaît le penseur profond qui le premier a exposé avec une rigueur mathématique la doctrine de l'identité. On a tort d'accuser Spinoza d'athéisme, il a un Dieu, ce Dieu est dans le monde : voilà l'immanence. Spinoza ajoute qu'il est uniquement dans le monde, en sorte que Dieu et le monde sont identiques : voilà le panthéisme. La doctrine de Spinoza est devenue celle de l'esprit moderne, dit Strauss. Cela est vrai de l'immanence, cela est faux pour le panthéisme. Il est plus faux encore que le spinozisme soit une évolution de la doctrine chrétienne. Vainement dit-on que le christianisme unit les deux mondes, que le divin est devenu humain et terrestre, et que le terrestre et l'humain sont devenus divins. Les chrétiens répondront que cela n'est vrai que pour Jésus-Christ, et par le plus grand, comme par le plus incompréhensible des miracles. De là on ne conclura certes pas, comme le fait Strauss, que ceux qui étendent ce fait miraculeux à toute l'humanité, sont plus chrétiens que les chrétiens; il faut dire, au contraire, qu'ils ont cessé de l'être (1).

C'est dire que le christianisme des protestants avancés ne saurait être le panthéisme comme on le leur reproche. Il peut y avoir des individus coupables, mais la doctrine ne l'est pas. Nous allons entendre la défense des accusés, elle nous paraît péremptoire. Écoutons d'abord les réformés de Hollande. On prétend que l'immanence détruit la notion d'un Dieu personnel, et conduit fatalement au panthéisme. Il faut avant tout s'entendre sur ce que c'est qu'un Dieu personnel. Une chose est évidente, c'est qu'il y a un abîme entre le Dieu du protestantisme avancé et le Dieu de la

(1) *Strauss*, Zwei friedliche Blätter. *Préface*, pag. XVI-XXXIII.

Bible. Mais ne sont-ce que les protestants qui ont répudié l'héritage des patriarches? Qui croit encore que Dieu se promenait dans le paradis terrestre pour prendre le frais et pour faire la sieste? Qui croit encore que Dieu chercha Adam et lui parla comme un maître irrité à son serviteur? Qui croit encore que Dieu voyant les hommes bâtir la tour de Babel, descendit du ciel, pour regarder ce qu'ils faisaient, et que les trouvant occupés à lui faire la guerre, il confondit les langues afin de rendre toute conspiration impossible? Qui croit encore que Dieu entra avec deux anges sous une forme humaine chez Abraham, qu'il dîna avec lui, et qu'ensuite guidé par le patriarche il se rendit du côté de Sodome, afin de s'assurer par ses propres yeux, si réellement les Sodomites commettaient les abominations qu'on leur imputait? Qui croira que Dieu lutta avec Jacob, et que le duel fut si sérieux que le patriarche se démit la hanche? Qui croira que Dieu parla à Moïse comme il avait fait avec les patriarches, avec cette différence, que le législateur hébreu put seulement voir Dieu par derrière?

Ce sont les conceptions puériles ou superstitieuses que l'Écriture sainte donne de Dieu qui éloignèrent les hommes du Dieu de la Bible. La réaction était inévitable et elle a quelque chose de légitime. Dans le christianisme historique on enseigne que Dieu fit l'homme à son image; on pourrait dire à plus juste titre que les hommes firent Dieu à leur image. Ce qu'il y a d'absolu dans la notion de Dieu, disparaissait. Mais le spinozisme alla d'un excès à un autre. A force de voir l'absolu en Dieu, il nia ce qu'il y a d'individuel dans la création; il ne se borna pas à dire que Dieu est dans ce monde, il confondit Dieu et le monde. Strauss dit aux chrétiens qu'à force de voir les arbres, ils ne voient plus la forêt. On peut retorquer le reproche contre le spinozisme : à force de voir la forêt il ne voit plus les arbres. Il faut voir les arbres et la forêt, il faut distinguer Dieu et le monde. C'est ce que font, à notre avis, les protestants libéraux, tout en étant partisans de l'immanence.

M. Réville repousse tout ensemble le déisme et le panthéisme. Il ne veut pas du déisme qui sépare Dieu du monde, parce que Dieu mis à côté du monde, hors du monde, n'est plus l'être absolu, et parce que le monde séparé de Dieu, de la cause absolue, est un non-sens. Mais les panthéistes vont plus loin, ils n'admettent pas

que le monde soit distinct de Dieu, parce que distinguer le monde de Dieu, ce serait limiter Dieu, et que le limiter, c'est le nier. Cela aboutit à dire que l'être absolu n'existe que dans le monde, que partant il n'a pas conscience de lui-même. Cette unité inconsciente et impersonnelle que les panthéistes qualifient de Dieu, soulève le sentiment chrétien de M. Réville. Ce n'est plus un Dieu adorable, s'écrie-t-il : « Est-ce que moi, être personnel, doué de conscience et de réflexion, je puis adorer un être aveugle qui, quelque infini qu'il soit, m'est inférieur par cela même? Est-ce qu'un idéal impersonnel peut être mon idéal? Si j'étais un madrépore ou un oursin, cela pourrait être; mais lorsque j'adore, moi, il faut un être à qui je puisse dire *toi*. La personnalité de Dieu est un élément essentiel de la religion (1). »

C'est sur la question de la personnalité de Dieu que le débat est engagé entre le protestantisme avancé et le christianisme traditionnel. M. Réville enseigne que Dieu est immanent, et il enseigne aussi qu'il est personnel. N'y a-t-il pas là une contradiction? L'immanence ne détruit-elle pas la personnalité et ne conduit-elle pas nécessairement au panthéisme? Non, répond M. Reville, l'immanence n'est pas le panthéisme. Spinoza dit que tout est Dieu. Nous ne disons pas cela, nous disons que Dieu est en tout, parce que tout est en Dieu. « Il est, il parle dans la pierre qui tombe, obéissant aux lois de la gravitation, dans le nuage du soir qui s'élève au dessus du lac, dans l'éclair qui brille et le tonnerre qui gronde, dans l'éclosion de la graine qui meurt pour revivre et dans le cristal qui se forme aux parois de la grotte inconnue, dans la marche des mondes se croisant dans la profondeur des cieux et dans le coquillage fossile, débris d'une époque de la création. Quelle indescriptible poésie résulte de cette conception de l'univers (2)! »

La doctrine de l'immanence, continue M. Réville, loin de détruire la religion, comme le disent les orthodoxes, nourrit et élève le sentiment religieux; ce n'est pas seulement une vérité philosophique, elle répond encore à un besoin du cœur. Il ne faut pas perdre de vue que le Dieu personnel de la Bible et

(1) *Réville*, Essais de critique religieuse, *Préface*, pag. XXXI.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 580.

même de l'Évangile, en tant qu'on se le figure hors du monde, ne parle plus ni à notre intelligence ni à notre âme. Que si l'on se borne à dépouiller cette conception de ce qu'elle a d'enfantin et de miraculeux, on aboutit au déisme qui laisse le cœur froid, et ne satisfait pas davantage la raison, puisqu'il méconnaît ou ignore le lien qui attache l'homme à Dieu. La conscience humaine ne veut plus d'un être suprême qui n'est qu'un premier moteur, une première cause donnant l'impulsion, et puis disparaissant du monde. Ce Dieu qui depuis la création n'agit plus, ne satisfait pas notre conscience; nous voulons un Dieu d'aujourd'hui et non d'autrefois, un Dieu qui est tout près de nous, et non un Dieu de très loin. C'est en ce sens que nous adorons un Dieu absolu. Tout est de lui, par lui, en lui, pour lui. L'univers physique et moral est la manifestation de son activité éternelle. C'est cette manifestation permanente de tous les instants qu'il nous faut contempler et connaître pour savoir de Dieu, ce qu'il nous est permis de savoir de lui.

Ce travail se fait de nos jours dans tous les domaines de la pensée. Dieu se manifeste dans l'homme et dans le monde. Descendons dans notre conscience, nous le trouverons toujours présent, nous inspirant, nous guidant, nous recevant, nous consolant, à chaque instant de notre existence. Vainement l'athée nierait-il qu'il sent un Dieu en lui, s'il a des yeux et de l'intelligence, il ne peut faire un pas ni dans l'histoire ni dans la nature, sans y découvrir la trace de cet être universel qu'il voudrait bannir de son for intérieur. Dieu dans l'histoire : tel est le dernier résultat de toutes les études historiques. Sans doute, il y a des causes secondes qui déterminent les événements ; mais au dessus de ces causes il y a Dieu qui dirige nos destinées. Nous en avons donné bien des preuves dans le cours de ces *Études;* nous les résumerons ailleurs, pour compléter la démonstration (1). Et la nature qui nous révèle tous les jours un nouveau secret, ne nous révèle-t-elle pas en même temps la main de Dieu? Ici encore les causes secondes n'empêchent point l'action de Dieu dans les phénomènes. Pas un oiseau, pas un cheveu, dit le Christ, ne tombe à terre, sans la permission de Dieu; cela n'empêche point que l'oiseau et le cheveu ne tombent conformément aux lois de la pesanteur.

(1) Voyez le dernier volume de mes *Etudes*, la *Philosophie de l'histoire.*

L'homme doit son pain à la culture, au soleil, à la terre qui recompense son labeur; cependant nous pouvons dire, en priant avec Jésus, que nous devons notre pain quotidien à Dieu. En un mot la nature et Dieu sont d'accord, parce que Dieu est dans la nature (1).

Nous entendons d'ici les orthodoxes s'écrier que c'est là le panthéisme sous couleur religieuse. En tant que l'accusation s'adresse à M. Réville, elle est fausse. Il a fait à plusieurs reprises sa profession de foi ; et toujours il s'est prononcé énergiquement pour la personnalité de Dieu. On lit dans son *Manuel d'instruction religieuse* : « Pour l'homme religieux, Dieu est nécessairement *personnel*. » Il avoue que la notion de personnalité est empruntée à notre nature finie, et qu'en ce sens elle ne convient point à une nature infinie; mais il la maintient parce que c'est la plus haute que nous connaissions; nous ne pouvons donc faire autrement que de la reporter sur Dieu. Sans doute Dieu est plus que personnel dans le sens humain de ce mot, c'est à dire, supérieur encore à cet état que nous appelons personnalité, et dont les prérogatives essentielles sont la réflexion, la conscience de soi-même. Mais si Dieu est plus que personnel, dans le sens humain, c'est une raison décisive pour lui maintenir cet attribut, afin que l'on ne soit pas tenté de l'appeler impersonnel, ce qui serait placer Dieu au dessous de l'homme, et le mettre sur la même ligne que les plantes et les pierres (2).

Dans ses *Lettres à M. Poulain*, M. Réville fait une profession de foi que tout chrétien pourrait signer : « Je crois en Dieu, être parfait et infini, créateur et conservateur de l'univers, présent partout, éternel, immuable, tout-puissant, sage, saint et bon, dirigeant toutes choses afin de réaliser par elles sa volonté souveraine. Je crois au Père universel, et je dis qu'en vertu de sa perfection absolue, l'homme, dont l'âme est éveillée à la vie spirituelle, se sent obligé et heureux de l'aimer de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa pensée (3). » Il y a eu naguère (4) une scission

(1) *Réville*. Trois lettres à M. le pasteur Poulain, au sujet de sa Critique de la théologie moderne, pag. 41. 47.

(2) *Idem*, Manuel d'instruction religieuse, pag. 177.

(3) *Idem*, Trois lettres à M. le pasteur Poulain, pag. 38.

(4) Écrit en 1866.

douloureuse au sein de l'Église réformée de Hollande ; un collègue de M. Réville, un compagnon d'armes, s'est séparé de lui. M. Pierson a abdiqué le ministère saint, qu'il avait rempli avec éclat, emporté par la séduction du panthéisme, peut-être aussi par l'impatience que lui donnait le mouvement libéral, si inconséquent et si timide. M. Réville répondit à M. Pierson. Il reproduit sa profession de foi : « La théologie moderne adore un Dieu infini, tout-puissant, conscient, saint et bon, un Dieu que l'on prie, non pour qu'il change, mais pour qu'il nous change, un Dieu-esprit dans la communion duquel notre esprit s'élève, se purifie, se perfectionne, un Dieu en qui l'on vive éternellement, un Dieu qui nous aime et que nous aimons; un Dieu qui dépasse infinement nos conceptions, et dont le nom réveille en nous ces hautes pensées, ces élans mystérieux, ces pressentiments indéfinissables qui sont la part légitime du mysticisme (1). »

Certes, les orthodoxes n'ont rien à condamner dans cette conception de Dieu. Les libres penseurs auraient plutôt le droit de se plaindre, et même les protestants avancés. M. Réville ne prononce pas le mot d'immanent. Cependant, l'immanence est sa conviction la plus profonde. Pourquoi donc hésite-t-il à la formuler dans sa profession de foi? Est-ce pour marquer que rien dans la doctrine des protestants modernes ne s'écarte du christianisme de Jésus-Christ? Mais en cherchant à contenter les orthodoxes, on mécontente et on éloigne du protestantisme libéral tous ceux qui sont convaincus que l'identité du christianisme libéral et du christianisme de Jésus est une fiction, tous ceux qui pensent qu'un nouveau christianisme demande une nouvelle conception de Dieu. Cette conception existe dans la conscience moderne, les protestants avancés la proclament dans leurs écrits. Pourquoi donc hésitent-ils à la mettre sur leur drapeau? Nous allons entendre des protestants plus radicaux. Les Suisses ne veulent pas que l'on qualifie Dieu de personnel. Voilà, diront les orthodoxes, les coupables en aveu; voilà à quoi aboutit l'immanence : à un panthéisme véritable, mais qui manque de franchise. Les Suisses brillent par la franchise; nous allons leur laisser la parole.

(1) *Réville*, notre Foi et notre Droit, réponse à M. Pierson, pag. 19.

II

Les protestants suisses avouent qu'il y a dans la revendication de la personnalité divine, un instinct légitime, c'est la répudiation du panthéisme ; ils avouent que les partisans du Dieu personnel ont raison de repousser une doctrine qui dépouille Dieu d'une qualité qui lui est essentielle. Dieu cesse d'être Esprit s'il n'a plus conscience de son être. Pourquoi donc les Suisses ne veulent-ils pas de la qualification de *personnel?* C'est que le mot de *personnel* fait naître inévitablement l'idée de qualités matérielles, qui n'appartiennent qu'à un être fini, limité comme l'homme : on abaisse l'*Esprit absolu* pour en faire un être particulier. Il ne s'agit pas ici d'une question de théorie, bien moins encore d'une question de mots. La personnalité de Dieu, c'est la superstition érigée en principe, ou c'est l'erreur du déisme réduite en formule. Il n'y a qu'un moyen d'échapper à l'anthropomorphisme et au déisme, c'est de maintenir rigoureusement la notion de Dieu, comme *Esprit absolu* (1).

L'anthropomorphisme a un grand danger, il conduit à la superstition la plus puérile : nous en avons cité des traits empruntés aux livres sacrés des chrétiens. Ces égarements éloignent les libres penseurs du christianisme et de toute religion; ils se disent, comme Feuerbach, que non seulement l'homme fait Dieu à son image, mais que l'homme fait Dieu, que Dieu est un être fictif qui doit son existence à l'homme. Ainsi superstition et irreligion. Pour éviter ce double écueil, il faut se garder d'attribuer à Dieu toutes les facultés que nous rencontrons chez l'homme, même en les étendant à l'infini, en les rendant illimitées; car Dieu ne serait toujours qu'un homme idéalisé, le Jupiter grec, ou le Dieu-homme du christianisme historique. L'homme a des facultés qui tiennent à sa condition de créature, d'être limité, fini ; qu'on les étende tant que l'on voudra, on aura toujours à côté d'un attribut infini l'idée du fini : ce qui est précisement l'écueil que nous signalons. Peut-on appliquer à Dieu l'idée de liberté, telle que nous la trouvons chez l'homme? Non, car elle implique que l'homme ne peut

(1) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz.* 1865, pag. 112

faire le mal, donc elle tient à son imperfection et quelque parfaite qu'on veuille la supposer, elle restera toujours la marque d'un être imparfait, puisqu'elle suppose la possibilité de l'erreur et du mal. Donc la liberté, telle que nous la connaissons, ne convient pas à Dieu. Par la même raison la qualification de personne ne lui convient point. On ne peut transporter à Dieu que ce qui dans l'homme est indépendant de son existence individuelle, c'est à dire ce qui tient à l'être absolu, l'idée d'un être ayant conscience de lui-même. Mais la personnalité implique une idée d'imperfection ; on se représente un individu avec ses bonnes et mauvaises qualités, car l'individu a toujours les défauts de ses qualités. Or, l'on doit éloigner de la notion de Dieu, toute expression à laquelle s'attache seulement la possibilité d'une imperfection. Dès lors on ne peut pas dire que Dieu soit une personne, qu'il soit personnel (1).

Il y a un autre écueil dans la notion du Dieu personnel, c'est la fausse notion du déisme, qui en séparant Dieu du monde, le relègue dans un lointain inaccessible, et en fait un roi fainéant, partant inutile. C'est aller au delà du vrai de dire que les philosophes déistes n'admettent Dieu que pour la forme. Voltaire tenait sérieusement à l'idée de Dieu, c'est une de ses grandes préoccupations de la sauver contre les attaques des incrédules ses amis. Mais il est certain aussi que ce Dieu ne suffit point à l'homme religieux. Nous voilà de nouveau entre deux écueils. Les matérialistes diront que le Dieu des déistes est une hypothèse philosophique, une belle hypothèse, mais une hypothèse dont la science peut se passer. Quant aux hommes pour qui Dieu n'est pas une question de science, mais de vie, ils laisseront là le déisme, et rentreront dans le sein de l'Église ; les masses du moins feront ainsi. De là la réaction catholique à laquelle nous assistons après un siècle de déisme philosophique. Dès lors il faut se garder de toute notion de Dieu qui conduit au déisme. Telle est l'idée de personnalité. On a beau faire, cette idée est inséparable de celle d'un être limité, d'un être humain ; Dieu devient l'être suprême, si l'on veut, législateur, créateur même. Mais derrière ces idées se trouvent chez les uns l'indifférence religieuse, et chez les autres, une tendance à la superstition. Si les partisans du Dieu personnel voulaient être

(1) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*, 1862. pag. 160.

francs, ils avoueraient que la personnalité est pour eux, non une croyance philosophique, non un moyen d'échapper au panthéisme, mais une voie pour maintenir le Dieu du christianisme traditionnel. Chose singulière! Les orthodoxes s'élèvent avec une sainte indignation contre le déisme des philosophes ; et cependant ils sont déistes à leur façon, déistes superstitieux, comme les philosophes sont des déistes plus ou moins incrédules (1).

Tout ce que les protestants suisses disent du déisme incrédule ou superstitieux est parfaitement juste. Mais il y a un autre écueil dans la mer dangereuse sur laquelle nous voguons, c'est le panthéisme. En refusant de reconnaître à Dieu la personnalité, n'est-on pas conduit fatalement à le déclarer impersonnel, ce qui est bien l'erreur des panthéistes puisqu'ils confondent Dieu avec le monde? L'accusation de panthéisme n'a point manqué aux Suisses : elle est devenue aussi banale de nos jours que l'était autrefois celle d'athéisme. Un protestant libéral, chrétien sincère, et par conséquent à l'abri de tout soupçon de panthéisme, s'est chargé de répondre à ces reproches. Les Suisses partent de ce double principe que Dieu est tout ensemble *distinct* du monde, et *immanent* dans le monde. En disant qu'il est *distinct* du monde, ils écartent le panthéisme; en disant qu'il est *immanent* dans le monde, ils repoussent d'une part la mythologie chrétienne, et d'autre part le déisme philosophique ou incrédule. N'y a-t-il pas contradiction à dire que Dieu est immanent dans le monde et distinct du monde? L'*immanence* ne conduit-elle pas à abolir la *distinction?* On ne peut nier le danger du panthéisme; voyons comment les *Voix du Temps* y échappent.

Dieu est distinct du monde, comme l'esprit est distinct du corps. Mais l'esprit, quoique n'étant pas le corps, se manifeste par le corps. De même Dieu, quoique n'étant pas le monde, se manifeste dans le monde. Dieu sans le monde est une pure abstraction, de même que l'âme sans un corps. Comment connaissons-nous Dieu, si ce n'est par le monde? Que pourrions-nous affirmer de lui, si par hasard le monde était supprimé? N'est-ce pas dans le monde et par lui que l'idée de Dieu se révèle à nous? Dieu est aussi distinct du monde; il est la cause réelle, effective du monde, mais à

(1) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*, 1862, pag. 113.

aucun moment le monde n'est l'expression pure et complète, la révélation parfaite et définitive de Dieu. Voilà la ligne de séparation entre le *spinozisme* et l'*immanence*. Dans la doctrine de Spinoza, le monde et Dieu se recouvrent comme deux quantités identiques. Les Suisses disent que le monde n'épuise pas Dieu, Dieu reste toujours le but que poursuit le monde. Pour les panthéistes, Dieu est un *devenir*, une sorte de germe qui se développe lentement à travers tous les cercles de la création. Pour les protestants, Dieu ne *devient* pas, il *est* et il est la cause intelligente de toute la création. Il ne faut donc pas prendre au pied de la lettre la comparaison que l'on fait entre l'âme unie au corps, et Dieu immanent dans le monde. L'esprit de l'homme a pour condition l'organisme au sein duquel il s'éveille et se développe ; tandis que l'esprit infini n'a pas la nature pour base, c'est au contraire Dieu qui est la supposition nécessaire de la nature (1).

Ce débat sur la personnalité de Dieu est loin d'épuiser la question que soulèvent les attributs à l'Être absolu. Il faut bien prendre l'homme comme point de comparaison, quand on veut étudier la nature de Dieu, car l'homme seul parmi les êtres que nous connaissons est un esprit, et tient de l'Esprit absolu. Nous avons dit que ce qui caractérise l'homme comme esprit, c'est la conscience qu'il a de son être, ce qui implique l'intelligence, le sentiment. Cela suffit à notre but, car nous voulons seulement marquer le caractère essentiel qui sépare l'immanence du panthéisme. Dès que l'on admet que Dieu est Esprit et qu'il a conscience de lui-même, on n'est plus panthéiste. Eh bien, les Suisses déclarent que Dieu est l'Esprit absolu et qu'il a conscience de lui-même. Ici ils entrent en lutte avec le panthéisme. Quoi ! s'écrient-ils, l'homme est Esprit, il a conscience de son être; et le principe éternel dans lequel il a sa racine, sans lequel il n'existerait pas, serait moins que lui ! Le créateur serait inférieur à la créature ! Celui qui nous a donné les yeux, ne verrait point ! Celui qui nous a donné les oreilles, n'entendrait point ! Quelle présomption, quelle fatuité y aurait-il pour l'homme à dire que c'est lui l'œil de l'univers, que c'est seulement en lui que la puissance aveugle qui crée le monde,

(1) *Fontanès*, du Mouvement théologique dans la Suisse allemande. (*Revue moderne* 1866, t. XXXVI, pag. 490, 491, 495, 496.)

se manifeste! Autant vaudrait dire qu'il n'y avait pas de droit avant que l'homme eût fait des lois, pas de mathématiques avant qu'Archimède eût tracé des cercles. Est-ce que par hasard, Dieu a attendu la naissance de l'homme, pour donner des lois au monde? Les corps célestes suivaient leurs voies invariables avant qu'il y eût un homme sur cette terre, avant que notre globe même existât. Il y avait donc un Dieu, avant qu'il y eût des hommes (1).

On se demande pourquoi les Suisses qui repoussent le panthéisme avec tant de force, ne veulent à aucun prix appeler Dieu une personne, alors que de leur propre aveu, la notion d'un Dieu personnel exclut radicalement les erreurs des panthéistes. Nous avons d'avance répondu à la question. Ils craignent que le Dieu personnel ne conduise d'une part au Dieu-homme, et d'autre part au déisme philosophique ou incrédule. Sur le terrain de la doctrine ils ont raison. Mais la religion n'est pas une question de théorie. La religion, c'est la vie, puisque c'est le lien de l'homme avec Dieu. Ce qu'il y a d'essentiel pour la religion de l'avenir, c'est que l'homme ne soit pas confondu avec Dieu, ni Dieu avec l'homme. Or le meilleur moyen, sinon le seul, n'est-il point de maintenir les deux éléments, à titre de personnes, tout en avouant que la personnalité humaine n'a rien de commun avec la personnalité divine? Il y a danger, nous en convenons, à comparer Dieu à l'homme, à mettre presque sur la même ligne, le créateur et la créature. Mais il y a aussi un autre danger, celui du panthéisme. Reste à savoir lequel est le plus grand. Nous mettons le déisme hors de cause; il ne trouve plus guère de partisans, les philosophes n'en veulent plus, les uns parce qu'ils croient à un Dieu immanent, les autres parce qu'ils sont panthéistes; inutile de parler des athées et des matérialistes. La lutte existe entre la religion de l'avenir et le christianisme traditionnel. Ceux qui ne peuvent plus croire au Dieu-homme de la mythologie chrétienne, se rallieront autour des autels du Dieu immanent, mais à une condition, c'est qu'il donne satisfaction au besoin le plus pressant de l'âme, en lui assurant une destinée immortelle. Pour cela il faut que la personnalité soit indestructible, et pour qu'elle le soit, ne faut-il pas que Dieu aussi ait une personnalité bien distincte? Si nous

(1) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*, 1866, pag. 272.

nions la personnalité en Dieu, pouvons-nous l'affirmer en nous-mêmes? Une personnalité limitée à cette vie, oui, mais au delà? Ce qui nous inspire ces doutes et ces inquiétudes, c'est que les protestants suisses nient l'immortalité individuelle, ou la laissent au moins dans l'incertitude. Nous reviendrons sur le problème de la destinée humaine, le problème capital à nos yeux de la religion. La solution que lui donnent les Suisses compromet l'existence même de la religion. Eh bien, nous croyons que le vice de leur conception religieuse est dans leur théodicée. Voilà pourquoi nous voudrions maintenir l'idée et le nom d'un Dieu personnel.

IV

Les partisans du christianisme traditionnel font encore un autre reproche à leurs adversaires ; il s'adresse à tous, déistes ou panthéistes, à ceux qui professent l'immanence de Dieu dans le monde, comme à ceux qui nient Dieu : « Votre Dieu, disent-ils, n'est pas le Dieu vivant qui écoute les prières. » Il en est de la prière comme de la notion de Dieu ; elle se transforme. Certes la prière n'est point pour l'adorateur du Dieu immanent ce qu'elle est pour l'adorateur du Dieu-homme. Faut-il rappeler aux chrétiens qu'eux-mêmes ne prient plus comme priaient les adorateurs des fétiches? Nous nous trompons, il y a encore du fétichisme dans les masses. Le croyant qui demande sa guérison à un saint, ne diffère pas beaucoup du sauvage qui lui demande un talisman. Même en laissant ces excès de côté, il reste un élément superstitieux dans la prière chrétienne, telle qu'elle se pratique dans toutes les sectes, dans les temples protestants aussi bien que dans les églises catholiques. Elle suppose, en effet, que Dieu se laisse fléchir par nos prières en ce sens, qu'il nous accorde ce que sans nos prières il ne nous aurait pas accordé. C'est dire que Dieu, l'être immuable change; c'est dire que Dieu, la sagesse suprême, se trompe, et revient sur ses décisions, quand il est mieux éclairé; enfin c'est dire que Dieu intervertit les lois générales de la nature, pour arrêter la mort là où, d'après les causes naturelles, elle aurait dû arriver. Ainsi le Dieu qui écoute la prière, est le Dieu qui fait des miracles au profit de celui qui lui adresse sa supplique. Il est évident que si l'on nie le miracle, on nie par cela

même la prière miraculeuse. Est-ce à dire qu'il n'y aura plus de prière?

Nous avons cité plus haut cette belle parole de M. Réville, que nous devons prier Dieu, non pour que lui change, mais pour qu'il nous change. Il va nous l'expliquer. C'est un pasteur qui parle; il prie, et il apprend aux fidèles comment ils doivent prier : « Notre Dieu, dit-il, est un Dieu vivant, avec qui nous sommes en communion directe, qui parle à nos cœurs, et quand nos cœurs lui parlent aussi, nous nous sentons toujours plus forts, plus heureux, plus confiants. C'est sans doute en vertu de ce mystérieux rapport qui s'établit entre la créature et son créateur par la prière. Notre vie spirituelle se retrempe alors aux sources infinies, et comme la vie physique du nouveau-né qui presse le sein maternel, elle se soutient et s'accroît en s'unissant à celui de qui elle est provenue. » Cela ne suffit point aux orthodoxes, nous le savons : ils croient que, par nos prières, nous déterminons Dieu à modifier ses volontés. C'est prétendre que nous pouvons rendre Dieu meilleur qu'il ne l'est, ou l'éclairer sur ce qui nous est le plus avantageux. Prenons une des circonstances les plus navrantes dans lesquelles l'homme est porté à demander à Dieu une intervention immédiate pour détourner le malheur qui le menace. Une mère en larmes est auprès du berceau de son enfant qui meurt; elle demande à Dieu la guérison de cet être chéri, les entrailles de ses entrailles. Dieu peut-il l'écouter? Les chrétiens disent : oui. Nous répondons : non. Est-ce que Dieu ne connaît pas cette inexprimable douleur, lui sans la volonté duquel pas un cheveu ne tombe de nos têtes? Et lui qui est la charité en essence, n'aurait-il pas de compassion avec ce déchirement de l'âme? Qui oserait dire que non? Donc, si malgré sa charité, il laisse mourir l'enfant, c'est qu'il doit mourir. Et s'il doit mourir, comment veut-on que les larmes et les prières de sa mère le sauvent?

Il y a une autre considération que les écrivains chrétiens eux-mêmes font valoir contre les prières indiscrètes des hommes. On lit dans Calvin : « Si nous suivions notre fantaisie, nos prières seraient bien mal réglées, car nous sommes si ignorants que nous ne pouvons juger de ce qu'il faut que nous demandions. Qui peut mieux savoir que Dieu ce qui nous convient? Il ordonne tout dans sa bonté infinie ; tout ce qu'il fait, nous est salutaire, par cela seul

qu'il le fait. Que si, au contraire, il écoutait nos vœux, il ferait souvent notre malheur. » Les orthodoxes nous parlent de miracles accomplis par la prière. En voici un que nous recommandons à la méditation de ceux qui croient que l'essence de la prière consiste à ce que Dieu fasse ce que nous lui demandons. Un père et une mère se félicitaient d'avoir conservé à force de prières, leur enfant condamné par la science des médecins. En effet, l'enfant guérit comme par miracle de la fièvre qui semblait, selon toutes les prévisions, devoir l'emporter infailliblement. Il guérit, mais il resta idiot, affreusement idiot, jusqu'à la fin de ses jours. En quel sens faut-il donc prier? Demander à Dieu que sa volonté soit faite et non la nôtre, et accepter tout ce que lui voudra (1).

Nous venons d'entendre M. Réville. Peut-on dire que celui qui prie comme Jésus-Christ priait, détruit la prière? Il y a des protestants plus radicaux, les Suisses qui refusent d'adorer un Dieu personnel. Est-ce à dire que les Suisses ne prient plus, qu'ils ne puissent plus prier? Ils ne prient plus comme prient les orthodoxes; ils ne demandent plus à Dieu de changer le cours naturel des choses, ils ne lui demandent plus de violer les lois éternelles qu'il a données au monde et à l'homme (2). Ils ne prient plus ainsi, parce qu'une pareille prière est une superstition, et parce qu'elle conduit à une amère déception. Faire accroire aux hommes que Dieu écoute ces prières, c'est les abuser, c'est les tromper. Dieu ne les écoute pas, parce qu'il est impossible qu'il les écoute. Déjà au seizième siècle, un des réformateurs, Zuingle, disait que nous ne devions pas demander à Dieu des choses qui arriveront ou n'arriveront pas, soit que nous priions ou non. Est-ce que Jésus-Christ ne dit point que le soleil éclaire les méchants comme les bons? est-ce que la pluie ne fertilise pas les champs des impies aussi bien que les champs des fidèles? Si donc les fidèles prient, et si les impies blasphèment, les prières des uns et les malédictions des autres, changeront-elles quoi que ce soit à la nature des choses? La pluie viendra quand d'après les lois de la nature, elle doit venir, sans égard pour notre piété et pour notre impiété. A

(1) *Reville*, Trois lettres à M. le pasteur Poulain, au sujet de sa Critique de la théologie moderne, pag. 52.

(2) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*, 1865, pag. 116.

quoi serviront des prières ainsi faites? A entretenir les hommes dans une illusion perpétuelle. Est-ce là le bienfait de la prière?

Il ne faut donc plus prier, diront les orthodoxes; or, sans prière, il n'y a pas de religion. Voilà l'abîme auquel conduit la doctrine du Dieu immanent. Tel n'est point l'avis des protestants suisses; ils prient, et ils ont même la prétention de prier comme Jésus priait. Le Christ dit : « Priez et il vous sera donné, cherchez et vous trouverez. » Que trouve celui qui cherche? que sera-t-il donné à celui qui prie? Jésus répond : « Le père à qui son enfant demande du pain, lui donnera-t-il des pierres? Eh bien, si, vous qui êtes mauvais, donnez à vos enfants, est-ce que votre Père qui est dans les cieux, ne donnera pas le Saint-Esprit à ceux qui le lui demanderont? » Ainsi nous devons prier Dieu qu'il nous donne l'Esprit-Saint : telle est l'unique prière qu'il écoutera. Qu'est-ce à dire? Il faut nous mettre en communion avec Dieu. Que dis-je? ne sommes-nous pas nécessairement en communion avec lui? Parfois nous oublions le lien qui nous attache à Dieu, alors nous ne prions pas, il est bon qu'on nous rappelle aux lois de notre nature. En y obéissant, nous prions; nous prions quand, dans tout ce que nous pensons, dans tout ce que nous disons, dans tout ce que nous faisons, dans nos joies comme dans nos peines, nous rapportons tout à Dieu. En ce sens, notre vie entière sera une prière.

Cela ne suffit-il point? faut-il que nous demandions à Dieu telle ou telle chose? Jésus nous dit ce que nous devons lui demander, le Saint-Esprit. Et il suffit de le demander, pour l'obtenir. En effet, qu'est-ce que le Saint-Esprit? C'est l'inspiration permanente de Dieu qui nous donne le vouloir et le pouvoir, c'est la grâce que les chrétiens, dans leur étroitesse ou dans leur orgueil, veulent limiter à un petit nombre d'élus, et que la religion de l'avenir promet à tous les hommes. Pourquoi avons-nous l'assurance que Dieu nous inspire, si nous le lui demandons? C'est parce qu'il est immanent en nous; nous n'avons qu'à écouter la voix de notre raison, de notre conscience, de notre cœur, pour entendre la voix de Dieu qui parle en nous. Ne serait-ce pas la plus belle des prières, celle qui tend à nous rendre un avec Dieu? Faut-il quelque chose de plus? Il est vrai que, soit faiblesse naturelle, soit habitude d'enfance, l'homme qui souffre est porté à demander

appui à Dieu. Ce sentiment est trop naturel pour qu'il n'ait pas quelque chose de légitime. L'appui que l'homme demande à Dieu, il l'aura, pourvu qu'il ne veuille pas un miracle, c'est à dire l'impossible. S'il demande la patience, la résignation, la force, l'abnégation, le don du sacrifice, Dieu le lui accordera. Car c'est encore là la grâce ou l'inspiration divine. En ce sens, l'homme ne saurait trop prier, parce qu'il ne saurait se mettre trop en communion avec la source de vie. Ses prières seront écoutées : toute parole adressée à Dieu est une parole venant de Dieu (1).

N° 3. *Le Dieu de la théologie catholique et le Dieu du christianisme libéral.*

I

Est-ce que le Dieu de la religion de l'avenir est aussi le Dieu du christianisme traditionnel? Les protestants libéraux répondent naturellement que oui : « Il ne s'agit pas, dit Fontanès, de faire la guerre au Dieu de l'Évangile, il s'agit simplement d'élaguer quelques éléments étrangers à l'inspiration chrétienne (2). » Nous croyons qu'il y a plus à faire qu'à élaguer, au moins pour ceux qui croient au Dieu *immanent* dans le monde. S'il y a un Dieu *personnel,* c'est certes celui de l'Évangile. Sans doute nous pouvons, nous devons admettre que Dieu est notre Père, que Dieu est charité, que Dieu est justice; mais l'homme aussi n'est-il pas père, charitable et juste? L'Évangile ne fait donc que transporter à Dieu des qualités humaines. De là à lui en attribuer qui tiennemt à la créature, plutôt qu'à l'esprit, il n'y a pas loin. Le christianisme n'a pas évité cet écueil. Un illustre philosophe, celui qui le premier prononça le mot d'*immanence*, reproche aux chrétiens de confondre la nature divine et la nature humaine, en ce sens qu'ils attribuent à Dieu les passions de l'humanité (3). Si Dieu a les passions de l'homme, il en a par cela même les faiblesses. Or

(1) *Lang*, Stunden der Andacht, t. I, pag. 273 et suiv.

(2) *Fontanès*, du Mouvement théologique dans la Suisse allemande. (*Revue moderne*, 1866, t. XXXVII, pag. 490.)

(3) *Spinoza*, Ethic., de Deo, propos. VIII, schol. 2.

voici ce qui en résulte. L'homme trouve une limite à ses passions et à ses faiblesses dans son impuissance. Mais si vous donnez des passions à un être tout-puissant, il usera de sa toute-puissance pour agir d'après ses caprices, en despote, sans rime ni raison. Voilà une accusation qu'un libre penseur qui se dit chrétien porte contre le Dieu du christianisme (1). Est-ce que Strauss exagère? Il y a des ministres de l'Évangile qui tiennent le même langage. Parker va plus loin que Strauss ; il dit que le Dieu de la théologie orthodoxe est plus imparfait, plus petit et moins humain que l'homme (2).

Au premier abord ce reproche surprend. Quand on ouvre un ouvrage quelconque de théologie, on trouve accumulées sur la tête de Dieu toutes les perfections imaginables. Comment celui qui est la perfection même, serait-il imparfait, et plus imparfait que l'homme, sa créature, imparfait de son essence. Toutefois l'accusation est fondée. Il faut y insister, non pour démolir le christianisme historique, l'œuvre de destruction est accomplie, mais pour convaincre les protestants libéraux qu'il ne suffit point d'*élaguer*, qu'il est nécessaire de mettre franchement le Dieu immanent à la place du Dieu personnel, tel que la théologie le représente. Que les mots ne nous fassent pas illusion ! Les Grecs ne disaient-ils pas que Jupiter était le Dieu grand et bon ? Cependant son histoire était celle d'un être cruel et débauché. Laissons là les attributs que les théologiens donnent à Dieu, et voyons leur Dieu à l'œuvre. Écoutons ce que les protestants avancés nous disent des erreurs qu'ils voudraient élaguer. Nous mettrons en regard le dogme catholique. Ce sera la démonstration évidente de ce que nous disons, qu'il faut une transformation de la notion de Dieu.

Parker et Channing disent que le Dieu des chrétiens est un Dieu capricieux, tyrannique, qui immole à sa volonté arbitraire et cruelle l'immense majorité de ses créatures. Le dogme du péché originel suffit à lui seul pour justifier cette accusation. Dieu impose aux hommes une loi purement arbitraire, on croirait entendre la grande dame de Rome, qui dit à ses esclaves : « Je le

(1) *Strauss*, die christliche Glaubenslehre, t. I, pag. 61.

(2) *Parker*, la Foi ecclésiastique comme principe de la morale. (*Sämmtliche Werke*, t. IV, pag. 175.)

veux ainsi, je l'ordonne, que ma volonté vous tienne lieu de raison! » Malheur aux esclaves qui désobéissent! A leur première faute, Dieu les punit de la plus terrible des peines, de la mort. Ce n'est pas la mort du corps, c'est la mort de l'âme, la mort éternelle. Et ce ne sont pas seulement les coupables que Dieu frappe, c'est toute leur postérité, jusqu'à la consommation des siècles. Voilà la *bonté* et la *justice* de celui qui est notre *Père* dans les cieux. L'histoire parle avec épouvante de la rigueur des lois draconiennes. Qu'est-ce que ces lois de sang, en comparaison de la damnation que le Dieu de charité prononce contre le genre humain! On parle de tyrans, de rois monstres. Où est le tyran, où est le monstre qui ait condamné des enfants avant leur naissance? Les catholiques eux-mêmes ont honte de leur Dieu barbare : ils crient à la calomnie. Bossuet va leur répondre. Nous choisissons son témoignage entre mille, parce qu'il est le plus modéré des théologiens et le plus protestant des catholiques (1).

Un contemporain de Bossuet, l'oratorien Simon, avait avancé entre autres hérésies, cette proposition damnable, que nous ne souffrons pas la mort éternelle pour le péché d'Adam, mais pour nos propres péchés : c'était attribuer notre salut et notre perte à notre arbitre. Il s'ensuivrait, dit Bossuet, que les enfants qui meurent avant le baptême, avec le seul péché originel, lequel ne dépend point de leur volonté, ne seraient point perdus, mais sauvés. Ce grand critique, continue l'évêque de Meaux, ignore la définition de deux conciles œcuméniques, du concile de Lyon, sous Grégoire XVI, et de celui de Florence sous Eugène IV, où les deux Églises réunies ont décidé comme étant de foi, que les âmes de ceux qui meurent dans le seul péché originel, descendent incontinent dans les enfers. De là le cardinal Bellarmin et le père Petau concluent leur *damnation éternelle*, sans qu'il soit permis d'en douter. Les voilà donc dans l'enfer, dans la peine, dans *les tourments perpétuels*, selon saint Grégoire. Bellarmin dit qu'il résulte de ces passages et de beaucoup d'autres que cette doctrine est de la *foi catholique*, et la contraire *hérétique;* il condamne la *fausse pitié* de ceux qui, pour témoigner à des enfants morts une affection qui ne leur profite de rien, s'opposent aux Écritures, aux

(1) *Parker*, de la Foi de l'Église. (*Œuvres*, t. IV, pag. 157.)

conciles et aux Pères. Les apologistes modernes prétendent qu'il n'est point dit que les enfants damnés souffriront la peine du feu. « Quoi qu'il en soit, » dit Bossuet (ce qui signifie que cela n'est pas certain) « n'est-ce donc rien d'être banni éternellement de la céleste patrie, privé de Dieu, pour qui on est fait, et condamné à l'enfer (1)? » Ainsi notre *Père* qui est dans les cieux, ce *Père* qui est *tout charité* et *tout justice*, bannit *éternellement* de la céleste patrie, des enfants qui viennent de naître, ceux que le langage de tous les peuples appelle des *innocents*, et cela pour la seule raison que le premier homme a mangé du fruit défendu !

Dieu aurait pu à la rigueur laisser tout le genre humain sous le coup de cette damnation éternelle, sans que nous eussions eu le droit de nous plaindre. Mais sa miséricorde est aussi infinie que sa justice. Il élit donc dans la masse des réprouvés, un petit nombre d'élus pour témoigner sa charité. Comment les élit-il? donne-t-il sa grâce à tous? tous peuvent-ils être sauvés, s'ils le veulent? Sa grâce est gratuite; elle n'est pas déterminée par les mérites des élus. Qui ne croirait que le Dieu qui est notre *Père*, donne la même grâce à tous et nous sauve tous? Non, dit saint Augustin. Il y a *beaucoup d'appelés*, et *peu d'élus :* peu d'élus pour témoigner la bonté divine; beaucoup de damnés pour témoigner sa justice. Dieu offre donc sa grâce à tous, mais la grâce qu'il donne aux uns les sauve, tandis que celle qu'il donne aux autres ne les sauve point. Horreur! s'écrie l'évangélique Channing (2). De leur côté les apologistes du christianisme traditionnel prétendent que l'on calomnie le dogme chrétien. Ne nous fions pas à leurs protestations et écoutons Bossuet. Tous les hommes ont-ils la même grâce, ou y a-t-il une préférence pour les uns? Bossuet répond sans hésiter qu'il y a une préférence. Il est certain qu'il y a une grâce d'où il s'ensuit que l'on fait bien; il est également certain que ceux qui ne font pas le bien, n'ont point cette grâce; donc il y a là une préférence en faveur des premiers. Cette préférence s'étend sur tous ceux qui commencent, ou qui continuent et persévèrent à bien faire pour leur salut éternel. Voilà la préférence

(1) *Bossuet*, Défense de la tradition et des saints Pères, liv. v, chap. ii. (*Œuvres complètes*, t. III, pag. 157-158, édition de Besançon.)

(2) *Channing*. Discours at the ordination of the Rev. Jared Sparks (*Channing*. Discourses, reviews and miscellanies, Boston, 1830, pag. 315.)

établie. Si elle était fondée sur le mérite des élus, on la comprendrait. Mais il n'en est rien. Elle est gratuite, dit Bossuet; elle n'est pas donnée en vue des mérites précédents, puisqu'elle en est la source, ni en vue des mérites futurs, sinon il la faudrait donner à tout le monde, car tous feraient le bien, si Dieu leur en donnait la grâce. C'est cependant cette préférence qui en définitive procure le salut (1). Donc les élus sont des privilégiés que Dieu veut bien sauver. Il ne sauve pas les autres, parce qu'il ne veut pas les sauver. Les théologiens disent le contraire. Mais on voit par la doctrine de Bossuet ce qu'il faut croire de leurs protestations. Channing a-t-il tort de s'écrier qu'un Dieu qui sauve les uns et ne sauve pas les autres, est un Dieu qui fait horreur?

Que deviennent ceux que Dieu ne sauve point? L'enfer, les peines éternelles, un feu qui ne cesse point, des tourments qui n'ont pas de fin, telles sont les suites du dogme affreux du péché originel. Il y a de quoi soulever les consciences (2). Eh bien, Bossuet admet toutes ces conséquences sans sourciller. Pour mieux dire, ce n'est pas lui, c'est Jésus qui dit ces paroles que l'on est étonné de trouver dans sa bouche : « Retirez-vous, maudits, et allez au feu éternel ! » Bossuet suppose que les malheureux aient envie de se corriger : « Je reviendrai faire pénitence. Ah ! mes yeux, que je vous ferai bien porter la peine de tous ces regards voluptueux qui me coûtent si cher ! quel torrent de larmes ne vous forcerai-je pas alors de répandre ! Quelle violence ne ferai-je pas pas à tous mes sens pour en expier l'abus, et les soumettre à la loi divine ! » Que répond Bossuet à ces paroles suppliantes? « Non, vous vous flattez en vain ; il n'y aura plus de temps, tout est désormais éternel, le supplice comme la récompense. » Les mots de *récompense* et de *supplice* semblent indiquer une justice, quelque barbare qu'elle soit. En réalité, il n'y en a pas. Qu'est-ce que Bossuet répondrait à l'enfant qui vient de naître et qui par un hasard quelconque n'a pas été baptisé, tandis que son frère jumeau meurt aussi, après avoir reçu le baptême? « Pourquoi, dira le damné, suis-je, moi, en enfer, et mon frère au ciel? Nés au même

(1) *Bossuet*. Défense de la tradition et des saints pères, liv. XII, chap. IX. (*Œuvres*, t. III, pag. 356.)

(2) *Channing*, Discourse at the dedication of the second Unitarian Church in New-York. (Discourses, reviews and miscellanies, pag. 420.)

instant, conçus l'un et l'autre dans le péché, pourquoi, moi, ai-je pour lot les supplices de l'enfer, et mon frère les jouissances du paradis? Peut-on parler de *récompense* là où rien n'a été fait? de peine, alors que je meurs sans avoir vécu? » Bossuet dirait comme saint Augustin : « O homme, qui es-tu pour répondre à Dieu (1)? » Mystère! Oui, mais mystère d'iniquité, s'il en fut jamais.

Parker et Channing ont-ils tort de dire que le Dieu des chrétiens est plus imparfait que les hommes? Il y a une justice humaine qui, dit-on, n'est qu'un reflet de la justice divine. Mais il se trouve que notre justice est plus juste que celle de Dieu. Nos lois ne parlent plus de vengeance, elles ne veulent plus que le juge venge la société. Eh bien, ouvrez la *Politique tirée de l'Écriture sainte;* vous y lirez d'abord, qu'heureux sont ceux qui sont frappés par la justice humaine, en comparaison de ceux que frappe la justice divine! « Les méchants, dit Bossuet, qui n'ont rien à craindre des hommes, sont d'autant plus malheureux qu'ils sont réservés à la *vengeance divine*. Considérez comme Dieu les frappe dès cette vie. Ces châtiments font trembler. » Mais tout ce que Dieu exerce de *rigueur* et de *vengeance* sur la terre, n'est qu'une ombre en comparaison des rigueurs du siècle futur : « C'est une *chose horrible* de tomber entre les mains du Dieu vivant (2). » Ces paroles sont de l'Ecriture, elles sont révélées, c'est la vérité divine! Voici le commentaire de Bossuet, il est digne du texte : « Dieu vit éternellement, sa *colère est implacable;* il *n'oublie jamais*, il *ne se lasse jamais*, rien ne lui échappe. » Voilà, dans la réalité des choses, le Dieu des chrétiens, celui qui est notre *Père*, *dans les cieux*, celui qui est *tout charité!*

Dieu est notre Père, Dieu est charité, et ce Dieu qui nous aime infiniment plus qu'un père n'aime ses enfants, sauve un de ses enfants sur cent mille; neuf cent quatre-vingt-dix-neuf mille sont damnés. La vie est un bien pour dix hommes sur un million, pour tous les autres elle est une malédiction. Est-ce que ce Dieu là est le Père de ceux qu'on appelle ses enfants, ou en est-il l'ennemi, l'ennemi *implacable*, comme dit Bossuet? Un catholique austère va répondre à notre question. Ce n'est pas Pascal qui parle, c'est

(1) *Bossuet*. Pensées chrétiennes et morales. (*Œuvres*, t. VII, pag. 98.)
(2) *Idem*. Politique tirée de l'Écriture sainte, liv. IV. (*Œuvres*, t. IX, pag. 778, 779.

l'Écriture sainte, c'est Dieu lui-même qui se révèle aux hommes : « Ne voyons-nous pas qu'il *hait* et *méprise* les pécheurs tout ensemble, jusque-là même qu'à l'heure de leur mort, qui est le temps où leur état est le plus *déplorable* et le plus *triste*, la *sagesse divine* joindra la *moquerie* et la *risée* à la *vengeance* et à la *fureur* qui les condamnera à des supplices éternels. « Je rirai, dit-il, *de votre perte* et *je me moquerai de vous*. » Si les sauvages écrivaient, c'est sous ces couleurs qu'ils représenteraient leur Dieu. Encore est-ce calomnier les sauvages. Si les démons avaient un Dieu, ils diraient de lui, qu'il se moque de ceux qu'il condamne à des supplices éternels. Il va sans dire que les saints imitent ce Dieu de charité qui joint la risée à la vengeance et la moquerie à la fureur : « Les saints, continue Pascal, agissant dans le même esprit, en useront de même, puisque, selon David, quand ils verront la punition des méchants, ils en *trembleront* et en *riront* en même temps. » Saint Augustin nous donne le commentaire de ce texte : « Les *sages rient* des *insensés*, parce qu'ils sont *sages*, non pas de leur *propre sagesse*, mais de *cette sagesse divine* qui *rira* de la mort des méchants. » Voilà les coupables en aveu! Les hommes n'auraient pas par eux-mêmes cette perfection qui consiste à railler des malheureux sur leur malheur; ils auraient compassion de leurs frères, de leurs sœurs, de leurs enfants; mais la grâce de Dieu leur donne la sagesse divine, et alors les élus, divinement inspirés, se moqueront des damnés, comme Dieu se moqua d'Adam, par une ironie sanglante, après sa chute (1).

II

Dieu nous garde d'une pareille sainteté! Qu'il nous garde d'avoir de lui une conception dont les sauvages rougiraient! Mieux vaut l'athéisme, dit Parker. L'athée a raison de nier un pareil Dieu. Or, on nous enseigne dès notre enfance que c'est là le vrai Dieu, qu'il n'y en a pas d'autre. S'il en était ainsi, mieux vaudrait certes qu'il n'y en eût pas. Tous ceux qui ont une âme et une conscience, seront de l'avis de Parker. Quoi! On nous dit que Dieu est notre Père, qu'il est tout charité, et ce Père crée des enfants, dans la

(1) *Pascal*, les Provinciales, lettre XIe.

prévision et avec la certitude que sur dix mille, il y en aura neuf mille neuf cent quatre-vingt-dix-neuf damnés! Ce Dieu, qui est tout charité, rit d'un rire sanglant, alors que la chute d'Adam entraîne la damnation éternelle de sa postérité! Où est l'homme qui donnerait le jour à un enfant, s'il avait la certitude que cet enfant sera malheureux pendant toute l'éternité? Où est le père qui voyant faillir son enfant, et étant forcé de le punir, rirait de sa faute, et joindrait la moquerie à la vengence, et la risée à la fureur? Certes mieux vaut pas de Dieu, mieux vaut le néant, que le Dieu de la théologie chrétienne (1)!

Hâtons-nous d'ajouter qu'il y a un autre christianisme, un autre Dieu. Les protestants avancés prennent au sérieux le Dieu qui est notre Père, le Dieu qui est charité. Parker dit que jusqu'à nos jours, c'est la force qui a gouverné le monde; les hommes qui font toujours Dieu à leur image, ont transporté le règne de la force jusque dans les cieux; ils y ont placé un être tout-puissant, mais qui se sert de sa puissance pour faire le mal (2). Ce qui nous attire aujourd'hui vers Dieu, ce n'est plus sa toute-puissance, c'est sa charité. Cette charité n'est pas un mot, ce n'est pas même un sentiment analogue à celui que les hommes appellent amour, affection. Dans nos meilleurs sentiments, il y a une part d'égoïsme et de préférence; en Dieu il ne saurait y avoir ni préférence ni affection particulière, ni un retour quelconque à lui-même : il est immanent dans ses créatures, il vit en elles. Demander s'il vit plus dans l'une que dans l'autre, est chose absurde. Si l'une se rapproche davantage de Dieu que l'autre, la raison n'en doit pas être cherchée dans le Créateur, mais dans la créature; l'une peut s'élever, tandis que l'autre s'abaisse. Cela n'empêche pas que Dieu ne donne sa grâce à toutes. Voilà encore une différence radicale entre l'homme et Dieu. Les sociétés humaines punissent et elles doivent punir. On dit aussi que Dieu punit; c'est se servir d'une mauvaise expression, car elle suppose en Dieu les sentiments de l'homme, et les nécessités de notre ordre social. Le juge humain doit rétribuer le mal par le mal, il doit infliger une souffrance pour une souffrance; dès que la peine est légitime en elle-

(1) *Parker*, la Foi de l'Eglise (*Werke*, t. IV, pag. 179, 165-168.)
(2) *Channing*, Discourses, reviews and miscellanies, pag. 512

même, dès qu'elle atteint le but du maintien de l'ordre social, la justice est satisfaite. En est-il de même de la justice divine? Quand elle punit, est-ce pour infliger le mal? L'idée seule nous révolte; Dieu ne peut jamais vouloir le mal, s'il inflige une souffrance, c'est qu'elle doit guérir celui qui souffre; dans ses mains la peine est un instrument d'éducation et de perfectionnement. C'est dire que sa justice se confond avec sa charité.

Quel abîme entre cette conception et celle de la théologie chrétienne! Il n'est plus question d'un Dieu qui se venge; la fureur devient un affreux blasphème, en tant qu'on veut l'appliquer à la justice divine. Que dire de la dérision et de la moquerie dont Dieu poursuivrait les coupables? Laissons là ces folies bien plus criminelles que le plus grand crime que l'homme peut commettre. Dieu vit en nous, donc il nous aime tous d'une égale charité, il nous inspire tous, il nous sauve tous. Plus de péché originel infectant la race humaine, indépendamment de toute faute personnelle : le péché est personnel, donc aussi les conséquences du péché. Plus de grâce miraculeuse accordée aux uns, refusée aux autres, ou donnée aux uns avec plus d'abondance qu'aux autres : Dieu nous donne à tous sa grâce. Il n'est plus question d'élus ni de réprouvés : horrible distinction que des hommes barbares ont seuls pu concevoir, que Dieu ne conçoit pas. Il vit en nous, il vivra toujours en nous, il continue à vivre en nous, alors même que nous le délaissons. Comment donc nous damnerait-il? Comment serions-nous séparés de lui, alors qu'un lien inséparable attache la créature au Créateur? Le feu et les tourments de l'enfer sont une affreuse invention des peuples barbares qui font Dieu à leur image. Cette barbarie n'a plus de raison d'être, quand on considère Dieu comme charité. Vainement invoque-t-on sa justice, puisque sa justice aussi est charité. Les chrétiens disent que Jésus nous a révélé la charité divine, en nous apprenant que Dieu est notre Père. Il faut avouer que jusqu'ici cette révélation est restée à l'état de fiction, et elle restera toujours une vaine théorie dans le christianisme traditionnel; c'est seulement dans la religion de l'avenir que la charité deviendra une réalité vivante, une vérité (1).

(1) *Channing*, Discourses, reviews and miscellanies, pag. 313, 314, 418, 420.

N° 4. *L'amour de Dieu et l'amour des hommes.*

I

Le christianisme est la religion de la charité. Jésus-Christ dit que l'essence de la loi, que la perfection consiste à aimer Dieu et le prochain. Voilà bientôt deux mille ans que la théologie répète cette formule. Tant que l'on reste dans le domaine de la théorie, tout le monde est d'accord, ou à peu près. Mais la religion n'est pas une question de doctrine spéculative ; la religion, c'est la vie. Qu'est-ce donc que l'amour de Dieu dans la vie réelle? En quel sens l'homme doit-il aimer Dieu? Nous allons entendre la réponse de Channing et de Parker. Channing a écrit une étude sur les ouvrages de Fénelon. On connaît la discussion qui s'éleva au dix-septième siècle sur l'amour de Dieu ; nous en avons dit un mot ailleurs (1). Bossuet ne veut à aucun prix que l'amour de Dieu soit désintéressé. Fénelon, au contraire, dit que de son essence, l'amour est l'abnégation complète de la personnalité, que si l'amour des hommes doit être pur de tout intérêt, il en est ainsi à plus forte raison de l'amour de Dieu. Fénelon fut condamné par le vicaire infaillible de Dieu. Ce débat est caractéristique. Nous avons reproché plus d'une fois au christianisme traditionnel de faire de la morale un calcul, qui a pour objet de gagner le ciel. Or le calcul vicie la morale tout ensemble et la religion. Est-ce ainsi que Channing entend l'amour de Dieu?

Channing s'étonne de ce que des chrétiens disent que l'amour désintéressé de Dieu est une utopie, une impossibilité. Est-ce que toutes nos affections ne sont point désintéressées? ou du moins ne doivent-elles pas l'être pour mériter le nom d'amour? Qu'y a-t-il de plus pur, de moins intéressé, de moins personnel que l'amour du père pour ses enfants? Que veut-il en les aimant? que demande-t-il à Dieu pour ces êtres auxquels il tient plus qu'à la vie? Leur bonheur est le sien. Trop souvent il se fait une fausse idée du bonheur ; toujours est-il qu'il s'oublie lui-même dans l'amour qu'il a pour ses enfants. L'amour humain est donc l'abnégation, le sacrifice de

(1) Voyez mon *Etude sur la philosophie du dix-huitième siècle*.

celui qui aime, pour l'objet aimé. Pour le rendre parfait, dans la limite de notre imperfection, il faut donner aux hommes une notion exacte du bonheur. C'est parce que la plupart entendent par bonheur une jouissance quelconque, que l'intérêt, le calcul vicient leurs affections. Notre bonheur ne peut être que l'accomplissement de notre destinée. Or Jésus nous a appris que notre mission est de devenir parfaits comme notre Père dans les cieux. Développer toutes nos facultés, et approcher tous les jours de l'idéal de perfection, voilà notre mission, voilà notre bonheur. Travailler au perfectionnement des autres, voilà l'amour des hommes.

Il est évident que l'amour de Dieu ne peut pas avoir pour objet de perfectionner celui qui est la perfection même. Cela nous dit déjà que l'on ne peut comparer l'amour des hommes et l'amour de Dieu. Aimer Dieu, qui est la perfection, n'est-ce pas aimer la perfection? et comment aimerait-on la perfection, sinon en se perfectionnant? Quand donc Jésus dit qu'il faut aimer Dieu de toutes les forces de notre âme, et quand il nous dit d'être parfaits comme notre Père dans les cieux, il dit une seule et même chose. Ce qui nous conduit à cette conséquence, qu'aimer Dieu, c'est travailler à notre perfectionnement et à celui de nos semblables. Aimer Dieu, en définitive, c'est aimer les hommes. Ici Channing se sépare de Fénelon et du christianisme traditionnel. Pour Fénelon et les chrétiens en général, l'amour de Dieu est un sentiment étranger à nos relations avec le monde; c'est un amour mystique qui consiste à renoncer à nous-mêmes, à mourir à la vie, pour nous perdre dans la contemplation de la perfection divine. Channing ne comprend pas comment nous aimerions Dieu, en renonçant à tout ce qui constitue notre individualité, en mourant à nous-mêmes. Notre nature n'est-elle pas de Dieu? et Dieu ne vit-il pas en nous? Comment donc pourrions-nous abdiquer notre nature, et aimer Dieu? La contradition est manifeste (1).

L'erreur du christianisme traditionnel a eu un funeste retentissement. S'il faut renoncer à soi et mourir à soi pour aimer Dieu, le meilleur moyen de l'aimer ne sera-t-il pas de tuer la

(1) *Channing*, Remarks on the character and writings of Fenelon. (Discourses, reviews and miscellanies, pag. 199-202.)

société des hommes et tout ce qui les intéresse, pour vivre dans le commerce de Dieu? Et vivre en Dieu, ne sera-ce pas anéantir notre nature, bien loin de la développer? C'est ce qu'ont pensé les milliers d'hommes et de femmes qui ont fui la société de leurs semblables pour se retirer dans un désert ou dans un cloître, et pour y oublier la vie et mourir tout vivants. Nous voilà loin de l'idéal du Christ, loin de l'idéal du christianisme libéral. Soyez parfaits comme votre Père dans les cieux, dit le Christ. La vraie religion, ajoute Channing, est donc l'adoration d'un être parfait, et ce culte que nous rendons à la perfection, tend à nous perfectionner nous-mêmes. Quand les ascètes chrétiens se retirent au désert, ou dans un couvent, ils travaillent aussi à leur salut, c'est à dire à leur perfection. Mais par salut ils entendent une existence imaginaire dans un monde imaginaire. Tout est tellement imaginaire dans ce prétendu idéal que les hommes qui cherchent à la réaliser, croient atteindre la perfection, en mourant à tous les sentiments, à toutes les idées, à toutes les préoccupations de la vie réelle telle que Dieu l'a faite; ils tuent leur raison, ils tuent leur âme. Singulière manière d'arriver à la perfection de Dieu, que d'anéantir les facultés dont le développement, le perfectionnement peut seul nous rapprocher de Dieu! Channing dit que Dieu, tel que Jésus-Christ l'a révélé, est un autre nom pour signifier la perfection intellectuelle et morale. Si Dieu s'est révélé à nous, c'est pour nous donner un idéal de perfection, c'est à dire pour nous perfectionner. Connaître Dieu, c'est s'élever à l'idée de perfection. Aimer Dieu, c'est aimer la perfection, de manière que toutes les forces de notre âme n'aient plus d'autre but que notre perfectionnement (1).

Cette conception est chrétienne, puisque c'est la paraphrase d'une parole de Jésus; cependant elle transforme complétement le christianisme historique. Nous avons dit que l'amour de Dieu est un calcul pour l'immense majorité des fidèles. En effet, qu'entendent-ils par salut? La récompense que Dieu accorde à ceux qui le servent. Il faut donc se concilier sa faveur, en faisant ce qu'il désire que nous fassions. Dieu, dans cet ordre d'idées, est mis sur

(1) *Channing*, Discourse at the installation of the Rev. Motte. (Discourses, reviews and miscellanies, pag. 440-442.)

la même ligne que les princes; on le flatte, pour obtenir ses faveurs. Est-ce en tremblant devant Dieu, ou en lui prodiguant des louanges, que nous deviendrons parfaits comme lui? C'est comme si l'on disait que le moyen de s'élever est de s'avilir. Dieu est l'amour, Dieu est l'intelligence. L'adorer, c'est croître en intelligence et en amour; l'aimer, c'est nous inspirer de ses perfections. Est-ce en fuyant les hommes, que nous leur prouverons notre amour? est-ce en nous cloîtrant entre quatre murs, que nous développerons notre raison? Est-ce en mourant à nous-mêmes, que nous atteindrons l'idéal de perfection? Dieu n'est-il pas la source de toute vie? Si nous voulons nous élever à lui, il faut non point mourir, mais vivre (1). Tel est le salut que prêche la religion de l'avenir. Nous ferons notre salut, non en désertant notre famille, mais en y remplissant les devoirs que les liens du sang nous imposent. Nous ferons notre salut, non en fuyant la société, mais en y restant et en travaillant au perfectionnement de nos semblables. Nous ferons notre salut, non en brisant notre nature, en tuant notre corps, en aveuglant notre raison, en détruisant les sentiments les plus légitimes de notre cœur, mais en développant toutes les facultés dont Dieu a doué notre nature, sans en exclure les facultés physiques. Le corps ne vient-il pas de Dieu? et n'est-il pas l'organe de l'âme? L'intelligence n'est-elle pas le plus beau don de Dieu? et comment aimerions-nous Dieu, si nous tuions en nous la faculté d'aimer?

II

Le christianisme attache une autre idée à l'amour de Dieu. Aimer Dieu, c'est le servir, dit-on, c'est l'adorer, c'est lui rendre un culte. Pour les catholiques, aimer Dieu, c'est obéir à ses commandements tels que l'Église les interprète, c'est obéir à l'Église qui est l'organe de Dieu, c'est pratiquer les observances, les sacrements, les œuvres qu'elle prescrit. Prier, jeûner, entendre la messe, aller à confesse et à communion, faire des aumônes: voilà ce que l'on entend par piété. Pour les protestants, c'est lire la

(1) *Channing*, Discourse at the ordination of the Rev. Farley. (Discourses, reviews and miscellanies, pag. 469-473.)

Bible, et en entendre l'interprétation, c'est prier aussi et prendre part aux œuvres de bienfaisance que l'Église patronne. Dans cet ordre d'idées, il y a un domaine pour la piété, il y en a un autre pour les affaires séculières, profanes. Les chrétiens ne diront pas que celui qui est bon fils, bon citoyen, bon industriel ou fonctionnaire, est un homme pieux; ils diront que celui-là est pieux qui accomplit certains actes religieux. L'amour de Dieu, tel que le protestantisme avancé le comprend, conduit à un tout autre culte. Parker résume en quelques maximes ce que c'est qu'aimer Dieu. Aimer Dieu, c'est aimer la vérité, non pour l'avantage qu'elle procure, mais parce que c'est la vérité, et que Dieu est la vérité. Aimer Dieu, c'est aimer tout ce qui est beau et bon, car Dieu est l'amour. Aimer Dieu, c'est aimer tout ce qu'il y a de divin dans les hommes, car c'est Dieu qui vit en eux. L'amour de Dieu, ainsi compris, ne se contente plus de l'adoration, du culte que l'humanité dans son enfance voue à la puissance inconnue dont elle cherche à se concilier la faveur. Aujourd'hui la religion s'identifie avec la morale. Dès lors, l'amour de Dieu ou la piété ne peut plus être ce qu'elle était jadis; expression d'une religion morale, elle doit se manifester par des actes moraux. Nous avons un modèle de piété que les chrétiens ne renieront pas. Jésus-Christ passa sa vie, non à prier dans les synagogues, mais à faire le bien. Voilà la vie pieuse par excellence. Donc aimer Dieu, l'adorer, le servir, c'est aimer les hommes, en leur faisant tout le bien que nous pouvons leur faire, dans la position où Dieu nous place et avec les facultés qu'il nous donne (1). Celui qui aime les hommes et qui les sert est un homme pieux.

Cette conception de la piété ou de l'amour de Dieu change complétement la notion du culte que nous lui devons. Elle fait tomber la distinction des actes en pieux ou religieux, et en profanes ou séculiers. Toutes les actions, toutes les pensées des hommes sont religieuses, quand elles sont inspirées par l'amour de Dieu, ou ce qui revient au même, par l'amour des hommes. Il y a donc des actes, dits profanes, qui sont des actes de piété, tandis qu'il y a tels actes de piété qui sont plus que profanes, qui sont une violation

(1) *Parker*, de la Piete et de ses rapports avec la vie humaine. *Sammtliche Werke*, t. III, pag. 3, 5, 6, 16, 19, 20.)

des devoirs que Dieu nous impose. L'Église applaudit, comme à un acte d'héroïsme, à la jeune fille qui foule aux pieds les sentiments de la nature, en délaissant père et mère, pour s'enfermer dans un cloître. Cela s'appelle aimer Dieu, sacrifier les liens de la chair à l'amour de Dieu. Les Barbares qui sacrifiaient des hommes, et jusqu'à leurs propres enfants à des divinités sanguinaires, croyaient aussi faire un acte de sublime piété, alors qu'ils commettaient le plus abominable des crimes. Si le père qui immole son enfant, écoutait le cri du cœur, il reculerait épouvanté devant un sacrifice que les prêtres lui représentent comme agréable à Dieu. Si la jeune fille qui abandonne père et mère, écoutait la voix de la nature, elle se garderait de violer le premier devoir que la nature lui impose, celui d'aimer les auteurs de ses jours. C'est parce qu'elle croit qu'il y a un devoir plus sacré, un amour supérieur à l'amour filial, l'amour de Dieu, qu'elle méconnaît la voix de la conscience. Il importe donc que la religion apprenne aux hommes, qu'aimer Dieu, c'est aimer leurs semblables, il importe de leur apprendre qu'il n'y a point de devoirs supérieurs à ceux de la nature. L'amour de Dieu, tel que le conçoit le christianisme traditionnel, tel que les âmes les plus dévouées le pratiquent, conduit trop souvent à ne pas aimer les hommes. L'amour de Dieu que la religion de l'avenir prêche apprendra aux hommes qu'il n'y a qu'une manière d'aimer Dieu, c'est d'aimer leurs semblables.

Un protestant suisse, Lang, le rédacteur des *Voix du temps*, a écrit une méditation sur la piété raisonnable (1). Nous allons la résumer rapidement, pour donner une idée de la piété moderne. La piété chrétienne a pris au pied de la lettre la séparation de Dieu et de la vie. A ses yeux, c'est toujours le diable qui est le prince de ce monde; le premier pas vers la piété, est de renoncer à Satan. Le mariage est un remède contre l'incontinence; celui qui a la force de résister à Satan fait mieux de ne pas se marier. Voilà la famille flétrie jusque dans sa source. La piété moderne ne voit rien d'impur dans l'union des corps, parce que Dieu nous a donné nos corps, et il a voulu que la race humaine se perpétuât par leur union. Mais l'union des corps n'est pas tout le mariage; le vrai mariage est l'union des âmes. L'homme

(1) *Lang*, Stunden der Andacht, t. I, pag. 125 et suiv.

et la femme se complètent en s'unissant, ils s'aident à développer leurs facultés, ils travaillent de concert à leur perfectionnement. N'est-ce point là aimer Dieu? Qui l'aime le mieux, la religieuse qui passe ses jours et ses nuits à prier, et qui a commencé par violer le plus saint des devoirs? ou la femme qui soutient son mari dans les rudes épreuves de la vie? Qui aime le mieux Dieu, la vierge qui s'éprend d'un amour mystique pour Jésus, ou la mère qui élève une nouvelle génération dans l'amour de Dieu? C'est demander s'il y a plus d'amour dans l'égoïsme ou dans le dévoûment.

La piété traditionnelle dit avec le Christ que son domaine n'est point de ce monde; elle abandonne le monde à César. Que César règne en despote, que les citoyens soient sans droit, qu'il y ait des esclaves, et que la servitude corrompe les maîtres, qu'importe à la piété chrétienne? Saint Paul ne dit-il pas aux esclaves qu'alors même qu'ils pourraient être libres, ils doivent préférer d'être esclaves? L'oppression, la tyrannie touchent tout aussi peu les fidèles : n'est-ce pas une vertu chrétienne que de supporter des maîtres fâcheux avec patience? Tels ne seront pas les enseignements de la religion de l'avenir. Elle dira que c'est un acte de piété de délivrer les esclaves de leurs chaînes, parce que l'esclavage enlève aux esclaves la moitié de leur âme, tout en viciant l'âme des maîtres. Elle dira qu'améliorer les institutions sociales, c'est faire acte de grande piété, parce que plus la société est parfaite, plus il y aura de moyens de se perfectionner. Elle prêchera la patience, en tant qu'elle nous aide à supporter les maux inévitables de la vie; mais elle célébrera comme des héros de piété ceux qui sacrifient leur vie pour la liberté.

La piété traditionnelle n'aime pas la science. Nous ne parlons pas du vulgaire des gens d'Église qui ont leurs raisons pour entraver le développement de l'intelligence et pour condamner la liberté de penser. Les héros mêmes de la piété chrétienne voient la science de mauvais œil, parce qu'elle enfle : pour être acceptée, la science doit se faire la très humble servante de la théologie. La religion de l'avenir placera le développement de la raison parmi nos devoirs les plus impérieux; elle honorera comme ses saints, non ceux qui dédaignent la science, mais

ceux qui la cultivent. Ce sera un acte de piété que de consacrer sa vie à l'étude, non plus pour servir l'Église, mais pour affranchir l'humanité de la plus funeste des servitudes, celle qui met des fers à la raison. Les libérateurs de l'esprit humain occuperont le premier rang parmi les hommes pieux.

Il y a des occupations plus ou moins matérielles que dans la religion du passé on a toujours considérées comme essentiellement profanes. Le christianisme ne prohibe pas le commerce et l'industrie, mais il les a en médiocre estime; on peut même dire qu'il les réprouve par cela seul qu'il réprouve les richesses, et qu'il répète contre les riches les terribles malédictions que Jésus a prononcées. Pourquoi l'activité commerciale, industrielle, agricole, ne serait-elle pas un acte de piété? N'est-ce pas remplir la mission que Dieu nous a imposée, en nous donnant la faculté du travail? Le christianisme voit dans la nécessité du travail une des malédictions que Dieu a attachées au péché du premier homme. Depuis longtemps l'humanité a abandonné cette erreur. Nous voyons dans le travail le plus beau don de Dieu; travailler, c'est donc accomplir notre mission, partant c'est servir Dieu, comme il veut être servi, c'est donc un acte de piété.

Sans doute, il y a un écueil dans les occupations matérielles; elles nous attachent trop à la vie présente et nous font oublier la vie future. A vrai dire, ce danger se trouve dans toutes les manifestations de l'activité humaine. Le savant aussi peut oublier Dieu; à force de s'occuper des détails de sa science, il est porté à n'accepter comme vrai que les faits que la science démontre. De là une tendance au matérialisme que l'on remarque chez les hommes qui s'occupent de l'étude de la nature. Il faut un contrepoids à cette propension de l'esprit humain. La religion est une faculté de l'âme qui demande à être cultivée aussi bien que les autres. C'est dire que le culte est nécessaire; il faut un culte pour l'enfance et la jeunesse, il en faut un pour l'âge mûr. L'enfant ne comprend la religion que sous ses formes ou ses manifestations extérieures. Mais on aurait tort de croire que le culte n'est nécessaire que pour développer le sentiment religieux dans l'enfant. L'éducation commence avec notre enfance, elle ne finit qu'avec notre vie, pour mieux dire elle ne finit jamais, elle est infinie comme notre existence. A tout âge l'homme a besoin d'un aliment

pour son âme et son intelligence, pour fortifier le lien qui l'unit à Dieu. Si les soucis et les occupations de la vie habituelle le détournent de Dieu, il est bon qu'il y ait des heures, des jours consacrés à le rappeler à la source de toute vie et de toute perfection. Ce culte ne sera plus ce qu'il a été. Jésus déjà nous a dit que l'homme n'est pas fait pour le sabbat, mais le sabbat pour l'homme. Mais il y aura un culte. C'est non seulement un besoin pour l'individu, c'est une condition d'existence pour la religion. Elle est un lien avec Dieu, mais elle est aussi un lien entre les hommes, le plus fort de tous. Gardons-nous de le relâcher. La religion officielle n'est certes pas de notre goût. Cependant, nous serions épouvantés, si subitement on fermait les temples et les églises. Il ne faudrait pas de longues années sans culte, pour ramener les hommes à la barbarie, à la pire des barbaries, une barbarie civilisée, une corruption savante, un matérialisme spirituel. Ce serait la mort dans la pourriture.

§ 3. Conception de la vie.

I

La religion rencontre un obstacle qui à quelques-uns paraît insurmontable. Nous avons dit ailleurs la profonde opposition qui existe entre le christianisme traditionnel et la civilisation moderne, nous avons dit l'antipathie que les catholiques ainsi que les protestants orthodoxes nourrissent contre la libre pensée, et partant contre la liberté politique. Si cette opposition, si cette antipathie tenaient à l'essence de la religion, il faudrait désespérer de l'avenir de la religion, car jamais les peuples ne renonceront à leurs droits, jamais ils ne reviendront à l'ancien régime du pouvoir absolu. Il est certain que le christianisme, dès son principe, se montra indifférent au mouvement commercial et industriel. C'était à la lettre une religion de l'autre monde, puisque les chrétiens attendaient une autre terre et d'autres cieux. Ces préjugés et ces erreurs remontent jusqu'à Jésus-Christ. On ne peut pas citer une parole de lui qui témoigne qu'il se soit préoccupé de la condition civile et politique des sujets de l'empire ; la liberté lui tenait si peu à cœur qu'il ne dit pas un mot de l'esclavage qui nous

paraît aujourd'hui le mal des maux, le crime des crimes. Voilà certes une face du christianisme de Jésus qui ne convient plus à notre époque. Ce qui prouve que la religion de l'avenir ne peut pas être un simple retour au christianisme primitif, fût-ce celui du Christ. Elle doit donner satisfaction au besoin de liberté, car la liberté est notre vie. Cela implique qu'il faut une transformation radicale de la religion telle que la concevaient les premiers chrétiens. La révolution est déjà accomplie, en ce sens que le protestantisme avancé arbore hautement le drapeau de la liberté. Mais n'y a-t-il pas là une inconséquence? Les protestants libéraux déclarent à l'envi que le christianisme de Jésus-Christ est la religion définitive, la religion absolue. Or, il se trouve que ce christianisme est étranger, hostile même aux besoins les plus impérieux de l'humanité moderne. Les protestants partagent ces sentiments et ces idées, tout en restant chrétiens. Il y a plus; ils prétendent que le vrai christianisme est la religion de la liberté. Nous allons les entendre. L'inconséquence est évidente. Si nous la constatons, ce n'est pas pour en faire un grief au protestantisme libéral; mais pour établir que le mouvement libéral qui se fait dans les Églises protestantes tient à une transformation de la religion, et qu'il ne sera complet et efficace, que quand cette révolution sera consommée.

Le christianisme, dit Channing (1), est la religion de la liberté; il n'impose pas de chaînes à l'esprit, il n'est rien moins qu'une domination ou une tyrannie intellectuelle. Il y a des catholiques qui disent la même chose. Est-ce sérieusement, ou est-ce comme avocats, pour le besoin de leur cause qu'ils parlent? Une chose est certaine, c'est que la liberté, dans leur bouche, ressemble à une mauvaise plaisanterie. Peut-il y avoir une liberté politique, sans liberté de penser? et peut-il être question de libre pensée dans une religion qui, comme le catholicisme, est fondée sur la négation de la libre pensée? Channing prend la liberté au sérieux. Il commence par revendiquer la liberté la plus complète pour la pensée. Donnons-nous la jouissance d'entendre un pasteur chrétien exalter la raison : « La raison est le plus beau don de Dieu,

(1) *Channing*, Témoignages pour le christianisme. (Werke, von *Schulze* und *Sydow*, t. XIII, pag. 95.)

elle est l'image de Dieu en nous. Y renoncer ou l'enchaîner, ce serait nous ravaler à la condition des brutes. Mieux vaudrait arracher les yeux du corps, mieux vaudrait éteindre la lumière physique, que d'étouffer la lumière de l'âme. Quel est le plus grand malheur qui puisse arriver à un homme dans cette vie? C'est quand il perd l'usage de la raison par une maladie. Eh bien, il y a un plus grand malheur, parce qu'il implique un crime, c'est quand volontairement et de propos délibéré nous abdiquons la raison aux pieds d'un homme ou d'un dogme (1). »

On sait comment l'Église catholique élève les futurs ministres de Dieu; elle les cloître dès leur enfance dans des petits séminaires, puis elle les enferme dans un grand séminaire, où on les tient soigneusement à l'abri de tout souffle de libre pensée. Ce sont de vraies prisons où la raison est mise aux fers. L'expression est de Channing. Elle n'est pas encore assez forte. On y pratique à la lettre l'opération de l'aveuglement intellectuel; et quand la lumière de l'intelligence est éteinte, comment la conscience s'éclairerait-elle? Et quand la conscience est dans les ténèbres, n'arrive-t-il pas que l'homme fait le mal, tout en croyant faire le bien? Quelle différence entre ces cachots et les établissements où l'on forme les ministres unitairiens? Channing dit que le futur pasteur doit jouir d'une entière liberté. Loin de réprimer la libre pensée chez lui, on doit l'exciter. L'esprit ne grandit que lorsqu'il peut se développer librement. « Dites aux élèves, s'écrie Channing, que l'enseignement n'a pas pour objet de leur communiquer la vérité toute faite, mais de les mettre à même de la chercher et de la trouver. Qu'ils se gardent donc de jurer par la parole du maître, qu'ils examinent tout, et qu'ils retiennent ce qui leur semble le meilleur, comme dit saint Paul. » Les catholiques discutent aussi, mais à la façon des docteurs du moyen âge; la solution à laquelle ils doivent s'arrêter, est connue d'avance. Mauvaise parodie de liberté, imaginée pour cacher les fers et les déguiser sous l'apparence de la liberté. Channing veut que les séminaires unitairiens soient dédiés à la *libre pensée* (2). Il y a un abîme entre la religion ainsi conçue et le christianisme traditionnel.

(1) *Channing*, le Christianisme, une religion raisonnable (*Werke*, t. XIV, pag. 208.)
(2) *Idem*, le Ministère chrétien. (*Werke*, t. XI, pag. 28, 52.)

Pourquoi les protestants avancés tiennent-ils tant à la pensée libre? Nous l'avons dit bien des fois : la liberté politique est une amère dérision quand elle n'est pas accompagnée de la libre pensée. Les réformés suisses voient sous leurs yeux ce que c'est que la liberté dans les cantons catholiques, comme nous voyons ce qu'elle est en Belgique. Quoi ! voilà des hommes qui sont soumis à la volonté d'un prêtre depuis le berceau jusqu'à la mort, et ils se disent libres ! Quoi ! le prêtre façonne leur raison, comme les sauvages plient et altèrent le crâne de l'enfant ; le prêtre les aveugle, il leur défend de croire autre chose que ce que lui enseigne, il leur ordonne de lui communiquer leurs pensées les plus intimes, il leur inflige une pénitence dès qu'ils doutent seulement de ce qu'il leur dit, et ces hommes se croient libres ! Ils jouissent de la liberté religieuse, à condition d'être les esclaves d'un prêtre ! Ils jouissent de la liberté de la presse, à condition de se soumettre à la censure ! Ils jouissent de la liberté d'association, à condition de s'associer pour maintenir leur servitude. Ils jouissent de la liberté d'enseignement, à condition de ne pas s'instruire ! Et quand ces hommes libres sont appelés à exercer leur droits électoraux, le prêtre leur donne les bulletins qu'ils doivent déposer dans l'urne ; il les accompagne, il les suit, comme un chien qui garde son troupeau. Ils forment en effet un troupeau, car ce ne sont pas des hommes, ce sont des brutes (1).

Il y a une liberté qui est comme la pierre de touche au moyen de laquelle on peut s'assurer si un homme ou un parti aime sincèrement la liberté, ou si la liberté n'est pour lui qu'un masque. Informez-vous s'il veut la liberté religieuse. Nous avons dit, dans le cours de ces *Études*, que l'intolérance n'est pas catholique, qu'elle est chrétienne. Cela est incontestable, si par christianisme on entend la religion traditionnelle. Les protestants avancés ne sont donc plus chrétiens, quand ils revendiquent la liberté religieuse la plus complète. Ils ne veulent même pas qu'on parle encore de tolérance, d'accord en cela avec les libres penseurs. En effet, la tolérance implique que l'on souffre les cultes dissidents, parce que l'on y est forcé, qu'on les supporte comme un moindre mal. Ce n'est pas ainsi qu'eux entendent la liberté reli-

(1) *Lang*. Stunden der Andacht, t. I, pag. 170.

gieuse, ils demandent que ce soit un droit que l'on exerce, et non une faveur que l'on sollicite. Ils vont plus loin. La liberté est inscrite dans nos constitutions; mais est-elle entrée dans nos mœurs? Les peuples catholiques sont restés intolérants, et leur intolérance se fait parfois jour dans des excès sauvages. Faut-il rappeler les scènes de cannibales qui se sont passées dans l'Italie libre? Les Italiens se disent libres, mais tant qu'ils ne pratiqueront point la liberté de penser, leur liberté sera un vain mot. Ailleurs, si l'on ne se rue pas sur les protestants et sur les libres penseurs, on les signale à la haine du peuple, on les poursuit d'injures et de calomnies, on voudrait les mettre au ban de la société. Ce n'est pas ainsi que les protestants avancés entendent la liberté religieuse; ils veulent qu'elle soit aussi absolue dans les mœurs que dans lois. C'est de l'indifférentisme, dira-t-on. Non, disent-ils, c'est le respect du droit, et du droit le plus sacré (1).

Il y a un autre danger qui menace la liberté, c'est l'exagération de la puissance publique. Nous avons dit ailleurs que Spinoza le premier a établi le vrai principe sur la mission de l'État, en disant que son but est la liberté. Channing parle comme le philosophe hollandais; cependant on ne peut certes pas lui reprocher une prédilection pour le panthéisme. Nous allons transcrire ce qu'il dit dans une de ses lettres : « La fin suprême du gouvernement et le plus grand bien politique, c'est la liberté. Je suis presque tenté de dire que c'est le seul bien que les lois peuvent assurer à un pays. » Channing combat la fausse idée que l'on se faisait autrefois, et que l'on se fait encore de la liberté là où on ne la connaît que de nom. On protége, à la vérité, les citoyens dans l'exercice de leurs droits, mais on limite ces droits au nom de l'intérêt public. Ces restrictions anéantissent la liberté, elle n'est réelle que quand l'homme n'en peut être dépouillé sous aucun prétexte. C'est là la liberté individuelle, telle que les peuples de race anglo-saxonne l'aiment et la pratiquent. « Nous n'avons pas besoin, dit Channing, que le gouvernement intervienne pour nous protéger, nous ne lui demandons qu'une chose, c'est qu'il nous garantisse le libre usage de nos forces; nous travaillerons nous-

(1) *Gaussen*. Tolerance et liberté religieuse. (*Le Disciple de Jesus-Christ*, revue du protestantisme au dix-neuvième siècle, 1866, t. I, pag. 425-427.)

mêmes à notre bien. La source du bonheur est dans l'individu, et non dans le gouvernement sous lequel il vit. Le seul service et le meilleur que l'État puisse nous rendre, c'est de ne pas entraver notre action, et d'écarter les obstacles que nous rencontrons dans l'exercice de nos facultés. » On voit que c'est un citoyen des États-Unis qui écrit. Écoutons-le attentivement, car nous avons des leçons à puiser dans l'exemple que nous donne l'Amérique. Channing dit que l'État le mieux gouverné est celui où l'on gouverne le moins, celui où la nature humaine peut se développer avec le plus de liberté. Veut-on savoir quel est le peuple le plus grand tout ensemble et le plus heureux? C'est celui dont les institutions permettent à tous les hommes le libre usage de leurs forces et le développement de toutes leurs facultés. Ce peuple-là est le plus heureux, où il y a le plus d'intelligence et de liberté de pensée, le plus d'énergie, le plus d'esprit public. L'homme, l'individu, voilà le seul titre de gloire d'un pays, et c'est l'amélioration, le perfectionnement de sa nature qui est le véritable intérêt de l'État (1).

Nous applaudissons à ces principes, et nous sommes heureux de les voir placés sous l'autorité de la religion. Mais nous ne comprenons pas que ce soit un pasteur chrétien qui les proclame, et qu'il les proclame au nom du christianisme. Channing est si convaincu que le christianisme est la religion de la liberté, qu'il croit que la liberté civile et politique est impossible sans la religion chrétienne. Cependant il a dû entendre des pasteurs réformés prêcher la légitimité, que dis-je? la divinité de l'esclavage, et placer la plus horrible des institutions sous la protection des livres saints. D'autres, il est vrai, ont été les défenseurs énergiques de l'égalité. Tous parlent au nom de l'Évangile. N'est-ce pas une preuve que l'Écriture ignore ces questions brûlantes? Channing prétend que le christianisme inspire le respect des droits et des intérêts d'autrui, et que c'est là la base la plus solide de la liberté (2). Est-il bien vrai que l'Évangile parle de nos droits? Est-ce que le mot de droit avait un sens pour les Romains de l'em-

(1) Lettre de *Channing* de septembre 1838. (*Channing*, sa Vie et ses Œuvres, avec une préface par Charles de Rémusat, pag. 271-273.)

(2) *Channing*, l'Importance de la religion pour la société. (*Werke*, t. VII, pag. 209 et suiv.)

pire? Avait-il un sens pour Jésus-Christ? On cite les célèbres paroles : « Donnez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, » et on les interprète en ce sens, que Jésus aurait revendiqué le droit de la conscience, en face de l'État ancien qui le niait. Cette interprétation répond-elle à la vraie intention du Christ (1)? Nous l'ignorons; ce qui est certain, c'est qu'avant la réformation les chrétiens ne songeaient pas à réclamer la liberté de conscience, comme un droit. Aujourd'hui les protestants libéraux, disent que le protestantisme n'est autre chose que la liberté individuelle dans sa plus large acception (2). Est-ce à dire que ce soit là un caractère essentiel du christianisme réformé? Non, certes, car les réformateurs du seizième siècle repoussaient toute idée de liberté religieuse avec autant de violence que les catholiques, et ils n'étaient guère plus favorables à la liberté politique. Preuve évidente que nous ne devons pas la liberté au protestantisme comme tel; nous la devons au sang germain qui coule dans nos veines. Le christianisme, même celui de Jésus-Christ, loin d'être favorable à la liberté, y est indifférent, quand il n'y est pas hostile. C'est l'Anglo-Saxon qui parle par la bouche de Channing, ce n'est pas le chrétien; c'est le citoyen de États-Unis, ce n'est pas le citoyen de la céleste Jérusalem.

II

Le conflit entre la religion chrétienne et la liberté subsiste donc; nous ne voyons qu'un moyen d'y mettre un terme, c'est de répudier franchement les erreurs et les préjugés du christianisme primitif, et nous n'entendons pas excepter le Christ de ce reproche. Quelle est la cause première de l'indifférence que Jésus témoigne pour tout ce qui touche à la vie civile et politique? La *bonne nouvelle* qu'il prêcha ne regardait point le monde où nous vivons, pour mieux dire, elle avait pour objet d'en annoncer la fin prochaine. Telle est la source du spiritualisme désordonné qui vicie la morale évangélique. Les protestants avouent que le christianisme traditionnel est une religion de l'autre monde, ils avouent

(1) Voyez mon *Etude sur l'Eglise et l'Etat*, 2e édition.
(2) *Schenkel*, Allgemeine kirchliche Zeitung, 1861, pag. 74, 95

que les chrétiens primitifs, et ils pourraient dire tous les vrais chrétiens, n'étaient préoccupés que d'une chose, de leur salut, et le salut pour eux n'avait certes rien de commun avec la vie civile et politique (1) Ils se disaient étrangers en ce monde, indifférents à tout ce qui s'y passait. Le salut de leur âme leur tenait beaucoup plus à cœur que les droits de l'homme. Ils n'auraient pas même compris ce que veulent dire ces mots. Les protestants avancés mettent ces égarements sur le compte du monachisme qui, selon eux, altéra profondément le christianisme de Jésus-Christ. Des moines, cloîtrés dans leurs cellules, des prêtres séparés du monde par le célibat, des docteurs dont le grand souci était de maintenir la domination de l'Église, tels sont les auteurs du christianisme historique, vraie caricature du christianisme de Jésus (2).

Est-il bien vrai que les moines aient inventé le spiritualisme chrétien? Sont-ce les moines qui les premiers ont dit que pour être parfait l'on doit vendre tout ce que l'on a et le distribuer aux pauvres? Sont-ce les moines qui les premiers ont dit que si l'on nous prend notre manteau, nous devons encore donner notre tunique, et que si l'on nous frappe sur la joue gauche, nous devons encore présenter notre joue droite? Sont-ce les moines qui ont dit les premiers que celui qui veut suivre Jésus-Christ, doit abandonner père, mère, femme et enfants? Sont-ce des moines qui ont dit que l'homme n'est qu'un passager dans ce monde, et que sa patrie est au ciel? Sont-ce des moines qui ont dit que l'homme ne doit point s'intéresser à la cité terrestre, mais à la céleste Jérusalem? C'est Jésus-Christ, ce sont ses apôtres, qui ont enseigné le spiritualisme excessif; c'est l'autorité du Fils de Dieu qui a poussé des milliers de fidèles au désert ou au cloître.

Chose remarquable! Tous ceux qui prennent au sérieux le spiritualisme évangélique, partagent les sentiments et les idées du monachisme, qu'ils soient protestants ou catholiques. Les piétistes protestants parlent comme Fénelon; comme lui ils disent qu'il faut renoncer à soi-même, qu'il faut mourir à la vie; et, plus

(1) *Parker*, la Foi de l'Eglise, comme principe de la morale. (*Werke*, t. IV, pag. 201.)

(2) *Channing*, Discourse of the ordination of the Rev. Gannett. (Discourses, reviews and miscellanies, pag. 370 et suiv.)

conséquents que les catholiques ils vivent comme ils parlent. Voilà le vrai christianisme, si l'on s'en tient à l'Evangile. C'est donc un nouveau christianisme que Channing prêche quand il critique la conception de la vie qu'il appelle monastique. Est-ce pour mourir à la vie que Dieu nous a donné la vie? Est-ce pour abdiquer la raison que Dieu nous a donné la raison? La raison n'est-elle pas l'image de Dieu? pour mieux dire, n'est-ce pas Dieu lui-même qui habite en nous? Renoncer à notre être, mourir à nous-mêmes, ne serait-ce pas renoncer à Dieu? Bien loin que ce soit un devoir, il faut dire que c'est un crime. Le vrai devoir consiste, non à détruire notre nature, mais à la développer. Channing n'hésite pas à appliquer cette doctrine à la nature physique de l'homme aussi bien qu'à ses facultés intellectuelles et morales. Le corps est saint, comme l'âme est sainte, car le corps et l'âme ne font qu'un seul être, qui vient de Dieu, ou, comme nous dirions aujourd'hui, dans lequel Dieu est immanent. Mépriser le corps, ne serait-ce pas mépriser Dieu? Notre mission est de développer notre nature sous toutes ses faces (1).

La doctrine de Channing est celle de tous les protestants modernes; bien des catholiques mêmes l'admettent sans se douter que c'est un nouveau christianisme. Au point de vue moral, on peut dire que le christianisme de Jésus est une loi de perfectionnement, puisque le Christ nous appelle à être parfaits comme notre Père dans les cieux. Mais certes il n'entendait pas par là le développement intellectuel, bien moins encore le développement physique. Est-ce parmi les savants ou est-ce parmi les simples qu'il a choisi ses disciples? Et le plus grand de ses apôtres, le seul qui ait eu une éducation lettrée, ne prononce-t-il pas la condamnation de la science, en disant que la science enfle? Un vrai chrétien a-t-il jamais cultivé la science pour elle-même? Quant à ce que nous appelons progrès matériel, Jésus-Christ y est décidément hostile. Qui ne se rappelle les malédictions qu'il lance contre les riches, et ses maximes favorites sur la richesse et la pauvreté? Ne sont-ce point ses paroles qui ont conduit l'Eglise, à une certaine époque, à représenter la pauvreté, la mendicité

(1) *Channing*, Remarks on the character and writings of Fenelon. (Discourses, reviews and miscellanies, pag. 188, 190.)

même, comme un état de perfection? D'où il faut conclure que la richesse est un état d'imperfection, ou au moins un obstacle au salut. Il est inutile d'insister sur la vie politique : Jésus y est resté complétement étranger, et un vrai chrétien ne s'y intéressera jamais. Les protestants modernes font un crime à l'Église de son indifférence, ou de son hostilité en face des grands intérêts de l'humanité (1), et le reproche est fondé. Il n'y a pas un seul des progrès accomplis depuis plusieurs siècles qui soit dû à l'Église. La liberté, la plus précieuse de nos conquêtes, n'a pas été conquise par elle, mais contre elle, et elle trouve toujours dans l'Église un adversaire acharné. Ce sont des assemblées politiques ce ne sont pas des conciles qui ont décrété l'abolition de l'esclavage. Que dis-je? la servitude a trouvé des défenseurs parmi les gens d'église, ils ont invoqué la parole de Dieu pour légitimer, pour éterniser un crime! A qui sont dues les inventions par lesquelles le monde se transforme? Ce n'est pas au clergé, c'est à la science laïque.

Le reproche est fondé, mais qui est le coupable? Est-ce l'Église ou est-ce le christianisme? On le nierait vainement, le salut est la grande affaire du chrétien. Or, le salut doit s'accomplir dans un autre monde, il consiste dans une existence purement spirituelle, et dans un bonheur tellement mystique que les hommes n'ont jamais pu le concevoir. Voilà la racine de la fausse conception que les chrétiens se font de la vie présente. Comment s'attacheraient-ils à ce monde et à ses liens les plus sacrés, alors que ce monde n'est qu'un état de passage, un état inférieur, alors que les liens qui s'y forment seront brisés pour toujours par la mort? Il n'y aura plus de famille au ciel, plus de mariage, plus de cité, plus de liberté, plus de science, plus d'industrie, plus de commerce. Pourquoi donc s'intéresser à ces choses? Ne vaudrait-il pas mieux commencer sur cette terre l'existence angélique qui nous attend au delà du tombeau? Supposez des hommes bien pénétrés de ces croyances, est-ce qu'ils seront citoyens de ce monde, ou de la céleste Jérusalem? Si donc on veut que la religion de l'avenir prenne intérêt à la vie civile et politique, il faut commencer par changer la conception de la destinée humaine. Cette révolu-

(1) *Parker*, la Foi de l'Église, comme principe de morale. (*Werke*, t. IV, pag. 201.)

tion se fait sous nos yeux, au sein du protestantisme libéral, comme au sein de la philosophie. Les témoignages abondent. Nous en citerons quelques-uns pour montrer ce que la doctrine actuelle a d'incomplet. Mais c'est beaucoup d'avoir ouvert la voie.

Ce qui a trompé les chrétiens, ce qui a trompé toutes les religions du passé, c'est qu'ils se sont représenté le but final de l'homme, comme un état de bonheur sans mélange. Les chrétiens ont placé le bonheur dans la vision de Dieu, d'autres ont transporté dans le paradis les jouissances de ce monde. Sans doute, Dieu a créé l'homme pour qu'il soit heureux, et non pour qu'il soit malheureux. Mais reste à savoir ce que c'est que le bonheur. L'homme l'a cherché dans la jouissance, et la jouissance l'a fui, comme le mirage qui égare le voyageur dans les déserts. Qu'il place le bonheur ainsi entendu dans l'autre monde ou dans celui-ci, c'est toujours une chose imaginaire. L'homme n'est pas né pour jouir, mais pour agir, il a pour mission de développer toutes les facultés dont Dieu l'a doué; or ce développement ne se fait que par le travail et la lutte : travailler et lutter, voilà la destinée de l'homme, voilà son bonheur. Ce n'est pas une agitation sans but et sans fin; car le progrès est la loi de sa vie, à mesure qu'il se perfectionne, il avance vers le terme de sa destinée; en ce sens son bonheur augmente à chaque nouveau progrès qu'il accomplit. Il est vrai que le travail et la lutte impliquent aussi la douleur et la souffrance; mais il y a de saintes souffrances, que l'homme ne regrette pas : la mère ne bénit-elle pas les douleurs de l'enfantement quand elle presse son nouveau-né contre son sein (1)?

Cette conception change complétement l'idée que les chrétiens se font de notre destinée. « Assurer leur salut dans l'éternité, dit le pasteur Bost, c'était là leur seul souci, souci des plus respectables sans doute, mais qui aboutissait à ce qu'on a pu appeler un amoindrissement de la vocation chrétienne et humaine. Il y a mieux à faire que de porter tous ses soins sur cet objet exclusif : c'est de faire que l'homme vive déjà maintenant sous l'empire des grandes vérités qui jettent comme un pont entre le ciel et la terre, font de la vie humaine ici-bas l'initiation à la vie éternelle... L'art, la

(1) *Channing*. Discours prononcé sur la tombe du pasteur Fohen. (*Werke*, t. III, pag. 161 et suiv.)

science, la recherche d'un certain bien-être, les agréments de la vie, ont leur légitimité, puisqu'ils correspondent à autant de facultés ou de besoins en nous; le puritanisme qui les condamne ou les dédaigne comme étant sans rapport avec le salut de l'âme, se met en dehors du vrai, il n'exalte une des forces humaines qu'en atrophiant les autres, il détruit ainsi un équilibre qui ne se détruit pas impunément, et jette du discrédit sur une religion qui produit une œuvre aussi imparfaite (1). »

Les libéraux avouent que la religion ainsi entendue change de nature. Cela est si vrai que les partisans du christianisme traditionnel disent que ce que nous appelons la religion de l'avenir n'est plus une religion. Il faut dire, au contraire, que la religion du passé n'a été qu'un commencement de religion, et que la religion de l'avenir, au lieu d'être limitée à une sphère très circonscrite de l'âme, embrassera toutes les faces de la vie. Le chrétien fait deux parts de son existence; il sépare la religion des choses profanes; par suite il donne à la religion certains jours, certaines heures, consacrés à des rites, à des cérémonies, à des pratiques dites religieuses; le reste du temps, il la donne aux affaires temporelles, en traitant ces affaires comme si elles étaient entièrement étrangères à la religion. Voilà ce que devient, en réalité, pour la masse des fidèles la préoccupation du salut; ils s'en occupent le dimanche. Le christianisme est une religion du dimanche, que l'on met de côté le lundi, trop souvent déjà le dimanche après la messe, ou après le prêche. Il n'en sera pas ainsi de la religion de l'avenir; elle rejette le dualisme des choses profanes et des choses religieuses. Toute chose sera religieuse, la vie civile et politique aussi bien que la célébration du dimanche. Ce ne sera plus une marque de sainteté que de fuir le monde ou de mourir à la vie. L'homme restera dans le milieu où Dieu l'a placé; loin de séparer Dieu du monde, il verra dans le monde la manifestation permanente de Dieu, il verra dans les lois immanentes du monde physique et moral autant de volontés divines; il se convaincra qu'il est appelé de Dieu à travailler, à vivre en société comme époux et père, comme citoyen d'une ville et d'un pays, comme membre de la grande famille humaine, et que vivre ainsi en s'ins-

(1) *Bost*, le Protestantisme libéral, pag. 191 et suiv.

pirant de Dieu, c'est être religieux. Dès lors, la religion qui consiste uniquement en formes, en rites et en dogmes perdra toute espèce de valeur. En apparence, la vie religieuse tiendra peu de place dans cette existence si bien remplie; en réalité, elle l'animera tout entière; elle en fera une prière continue.

Que l'on se représente la religion, exclue jusqu'ici de la vie civile et politique, y pénétrant pour tout sanctifier. Voilà la religion de l'avenir. Écoutons un protestant libéral : « Selon la profonde expression d'un apôtre, le manger et le boire, le sommeil et la veille, le repos et le travail, tout sera à la gloire de Dieu. Le laboureur à la charrue, l'ouvrier au chantier ou à l'usine, la mère au berceau de son enfant, l'homme d'affaires dans son cabinet, l'artiste à son atelier, le savant dans ses recherches, tous porteront partout, dans les petites choses comme dans les grandes, un esprit religieux, et cet esprit ne sera autre chose que l'amour de la perfection divine. C'est par religion que l'on travaillera à l'extinction des misères et des corruptions sociales. C'est par religion qu'on sera libéral en politique, réformateur et philanthrope. C'est par religion que l'on voudra s'instruire et s'instruire encore, et que l'on veillera à ce que les autres aussi puissent toujours plus s'instruire. Plus de lumière, tel sera l'hommage que la religion rendra au Dieu qui est lumière lui-même (1). »

La religion du passé condamne la liberté et ceux qui sacrifient leur vie pour la conquérir. Dans la religion de l'avenir, au contraire, la liberté tout entière, civile, politique, religieuse, sera le premier dogme des fidèles. Car l'homme ne peut se développer, se perfectionner que moyennant la liberté. La religion du passé sanctifiait les héros du désert ou du cloître, êtres inutiles à eux-mêmes et à la société. Dans la religion de l'avenir, on célébrera la mémoire des hommes qui s'efforcent de remédier aux vices et aux misères dont souffre la société humaine. « Oui, s'écrie M. Réville, ces âmes généreuses, qui ne peuvent supporter la vue de l'iniquité, la souffrance du faible et du pauvre, les affreuses conséquences de l'ignorance, qui consacrent leurs études et leurs efforts à améliorer et à relever les classes inférieures, comptent parmi ceux qui appliquent avec le plus de justesse la grande loi de

(1) *Réville*, Théodore Parker, sa Vie et ses Œuvres, pag. 115-118.

charité. Soyez bénis, vous qui vous sentez animés de cette noble ambition, de cet amour de Dieu qui vous fait travailler à l'avancement de son règne (1)! »

Telle est la religion de l'avenir mise en regard de la religion du passé. Nous n'avons qu'une réserve à faire, c'est que la transformation n'est pas encore assez complète. Les protestants libéraux parlent toujours d'une vie *éternelle*, à laquelle la vie d'*ici-bas* est une initiation. N'est-ce pas maintenir le dualisme contre lequel ils s'élèvent? Vainement diront-ils que l'homme doit remplir dans cette vie tous les devoirs que ses relations lui imposent; si cette vie-ci est radicalement différente de la vie à venir, si l'une est représentée comme une vie passagère, l'autre comme la vie éternelle, comment l'homme prendra-t-il en estime cette vie de quelques instants? Il n'y a qu'un moyen d'échapper aux erreurs du dualisme chrétien, c'est de le nier dans son principe en identifiant la vie éternelle et la vie présente. Nous savons qu'il y a ici un nouvel écueil; c'est la négation de la vie éternelle. A notre avis, c'est là la question fondamentale de la religion; si on la résout, en doutant de la vie future ou en la niant, il n'y a plus de religion.

§ 4. La vie future

N° 1. *Le dogme chrétien*

I

Faut-il discuter le dogme de l'enfer? C'est comme si, au temps de Cicéron et de Sénèque, les philosophes s'étaient amusés à attaquer la science des augures. Ils se contentaient de dire que deux augures ne pouvaient se rencontrer sans rire. N'en serait-il pas de même aujourd'hui de l'enfer? n'y aurait-il pas de la niaiserie à critiquer un dogme auquel personne ne croit? L'enfer figure, il est vrai, dans les catéchismes, il figure dans les sermons, par-ci, par-là. Mais il n'y a plus, ni dans l'Église protestante, ni dans

(1) *Réville*, Quatre Conférences sur le christianisme. (IVe conférence, le *Christianisme de Jésus-Christ*, pag. 15, 16.)

l'Église catholique, parmi ceux qui pensent, un homme qui ne répudie cette horrible croyance. Quand la raison de l'enfant s'éveille, le premier article de foi qu'il rejette est celui des peines perpétuelles. Le biographe de Parker nous apprend que dès qu'il commença à réfléchir, il ressentit une indicible horreur à l'idée d'un Dieu qui condamne l'immense majorité de ses créatures à des tortures sans fin, jusque dans l'éternité : ce fut un immense soulagement pour lui quand il sut qu'il y avait d'excellents chrétiens qui n'y croyaient pas (1).

Il y a beaucoup de ces excellents chrétiens ; on peut hardiment affirmer que dans le sein du protestantisme cette croyance n'existe plus. Quel est le fondement le plus solide du dogme qui aujourd'hui nous révolte ? C'est le péché originel. Dieu lui-même, dit-on, a prononcé la sentence de mort contre le premier homme et contre toute sa postérité ; il faut la foi en Jésus-Christ et le secours surnaturel de la grâce pour nous sauver de cette terrible condamnation. De là la conséquence, contre laquelle la conscience moderne proteste, que l'enfant qui vient de naître est damné, parce qu'il fait partie de la masse de perdition. Un pasteur réformé dit que ce dogme, formulé dans les confessions du seizième siècle, est répudié par tout le monde. Or, l'enfer s'écroule avec le péché originel. Il fait toujours partie du formulaire officiel, dit M. Bost, mais la conscience générale le rejette ; si l'on consultait les fidèles individuellement, on en trouverait très peu qui y croient. Que disent ceux qui désertent cette croyance séculaire ? Nous allons écouter leurs griefs, ce n'est pas nous qui parlons ; peu importe notre sentiment. C'est la voix de l'humanité que nous allons entendre.

Ils disent que l'amour de Dieu est incompatible avec des souffrances éternelles qui sont stériles pour ceux qui les endurent. Ils disent que Dieu qui est tout charité, en même temps que tout justice, ne punit point pour infliger un mal, mais pour corriger ceux qu'il punit, qu'en ce sens des souffrances qui n'ont aucun effet éducateur, qui ne sont que des tortures gratuites, ne sont pas morales. Ils disent que notre conscience même les condamne, parce que le sentiment du juste ne permet point d'infliger un châtiment éternel pour une faute qui ne peut être que

(1) *Reville*, Théodore Parker, sa Vie et ses Œuvres, pag. 21.

finie, puisqu'elle est commise par un être fini. Ils disent que pour trouver non une justification, mais une excuse à cette criante injustice, on est obligé de supposer que les hommes, après cette courte vie, ne peuvent plus se repentir, qu'ils pècheront pendant l'éternité ; ce qui conduit à cet horrible blasphème, que la grâce de Dieu ne pourrait pas ou ne voudrait point les changer. Ils disent que la grâce de Dieu est toute-puissante, et sa charité inépuisable, ce qui les conduit à cette croyance consolante que le bien finira par triompher sur le mal. Les adversaires des peines éternelles ajoutent : Ce n'est pas nous seulement qui repoussons ces doctrines, c'est tout le monde. Sauf un tout petit nombre d'hommes, espèce d'antédiluviens, représentants d'un monde qui a péri ou qui s'est transformé, il n'y a plus personne qui ait le courage d'imposer silence à la voix qui crie dans nos cœurs. Les orthodoxes mêmes n'osent plus accepter les conséquences du dogme, qu'ils maintiennent, par respect pour la religion traditionnelle plutôt que par foi; ils les atténuent, ils les accommodent tant bien que mal à nos sentiments d'humanité. Jadis on disait : il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus. Aujourd'hui on dit : il y a beaucoup d'élus et peu de damnés. On élargit le ciel, on rétrécit l'enfer. Voilà bien les signes qui annoncent la fin d'un dogme (1).

Le dogme des peines perpétuelles est si contraire à la charité de Dieu, si contraire à sa justice, que l'on se demande avec une espèce d'anxiété comment les hommes ont pu croire à l'enfer pendant des siècles. Qu'est-ce que la raison humaine si elle peut s'égarer à ce point et s'obstiner dans cette erreur? Quand on consulte l'histoire, on est heureux d'apprendre que les esprits les plus généreux, les plus élevés des premiers siècles, que des Pères de l'Église, que des saints ont nié l'éternité des peines et enseigné le salut universel de toutes les créatures, sans excepter les damnés. On veut faire passer aujourd'hui cette croyance pour une erreur particulière à Origène. Il n'en est rien. L'école d'Alexandrie tout entière partageait ces sentiments ; toute l'Église d'Orient était dans cet ordre d'idées : au quatrième siècle, c'était

(1) *Bost*, le Protestantisme libéral, pag. 64-66.

l'opinion générale dans la chrétienté (1). Saint Clément, saint Grégoire de Nysse professent une doctrine, qui, sauf quelques différences de détail, est identique avec celle d'Origène. Nous l'avons exposée ailleurs (2). Il s'y trouve des erreurs, mais il y a aussi des vérités qui sont entrées dans la conscience générale, vérités que des chrétiens ont mauvaise grâce de répudier, car elles ont leur principe dans la charité infinie du Christ. Rappelons quelques traits de la philosophie d'Origène, ne fût-ce que pour confondre l'étroitesse d'esprit des orthodoxes modernes.

Dans sa charité infinie, le Christ veut que toutes les créatures soient sauvées. S'il n'a apparu sur cette terre qu'après des milliers d'années depuis notre chute, ce n'est pas à dire que jusque-là il ait été inactif. C'est lui qui a inspiré Moïse et les prophètes. Quand le temps de sa venue fut arrivé, il s'incarna pour que la parole de vie profitât à toute l'humanité. Quel sera le terme de ces efforts divins pour ramener les hommes à la vérité? Les esprits déchus reviendront à leur pureté primitive, tous seront sauvés. Il n'y a pas dans les créatures de raisons suffisantes pour que les unes soient appelées au ciel et les autres rejetées dans l'enfer. Nous sommes tous des anges déchus; si cette déchéance n'est pas irremédiable, si nous pouvons nous relever de notre chute par l'active et incessante intervention du Sauveur, ce bienfait doit profiter à tous, puisque nous sommes tous coupables. Sans doute, dans notre vie actuelle, il y a une différence de mérites et de démérites; les uns s'éloignent de Dieu, tandis que d'autres s'élèvent vers lui. Mais cet éloignement cède à l'action du Christ. Il n'y a point de vice, quelque énorme qu'il soit, qu'il ne guérisse à la longue; sa puissance est infinie comme son amour. Origène prend appui sur le sentiment de solidarité universelle qui est au fond du dogme terrible de la chute; tandis que les orthodoxes modernes en concluent la damnation, le Père grec en induit le salut. La création est une et solidaire. Si une seule âme restait dans les ténèbres, les autres en souffriraient. Origène applique cette belle pensée au Sauveur

(1) *Gieseler*, Lehrbuch der Kirchengeschichte, t. I, § 65.
(2) Voyez mon *Etude sur le christianisme*.

lui même : « Tant qu'il y a une créature plongée dans l'iniquité, le Christ ne peut pas se réjouir. »

Voilà une charité que nous recommandons aux hommes qui ont toujours la charité sur la langue, alors même qu'ils damnent l'immense majorité des créatures. Il est vrai qu'il y a des erreurs dans la théologie d'Origène, nous les avons signalées. Mais le sentiment qui l'inspire est juste; c'est celui d'une éducation providentielle de l'humanité, qui doit aboutir au salut final. Nous le retrouvons chez Grégoire de Nysse, avec une conviction plus profonde encore de la liberté humaine. Il part de ce principe que la destinée de l'homme est de développer ses facultés, afin d'arriver à la perfection ; il croit que tous les hommes arriveront à ce terme idéal, avec l'appui de Dieu. Nous disons aujourd'hui que Dieu n'aide que ceux qui s'aident eux-mêmes. Saint Grégoire dit aussi que chacun ne peut atteindre la perfection que par sa propre activité, par ses propres efforts. En ce sens l'on ne peut parler que d'une manière impropre de peines et de récompenses. Nous portons en nous-mêmes l'enfer et le ciel; nous naissons à la vie par notre volonté, nous entrons dans le royaume des cieux dès que nous le voulons. Cela n'empêche pas l'action de Dieu en nous ; c'est Dieu qui nous a créés, c'est aussi lui qui nous appelle à la vie éternelle. C'est sous l'inspiration de Dieu que l'homme fait tous les jours de nouveaux progrès dans la voie du bien. C'est dire que Dieu donne sa grâce à tous, qu'il sauvera toutes ses créatures, mais aussi que l'homme doit concourir à l'œuvre de son salut.

Nous n'avons pas d'autre doctrine : nous croyons à une vie progressive sous l'inspiration de Dieu. Les catholiques se plaisent à railler cette croyance, destinée à remplacer leur foi étroite; ils ne se doutent pas qu'ils raillent un Père de l'Église, un saint. Nous disons que la vie future ne diffère pas en essence de la vie présente. La destinée de l'homme ne peut pas s'accomplir dans les quelques instants qu'il passe sur cette terre ; elle doit donc continuer au delà de la tombe. Est-ce dans des conditions essentiellement différentes de celles où l'homme se trouve placé ici-bas? Cela est chose impossible. Le but à atteindre est toujours le même, c'est la perfection; les moyens doivent donc aussi être les mêmes; c'est dire que nous poursuivrons nos efforts dans la

vie future, sous l'inspiration et avec l'appui de Dieu. Dans cet ordre d'idées le mal finira par disparaître; c'est un éloignement volontaire du bien; or, par sa volonté, soutenue de Dieu, le pécheur peut revenir au bien, et il y reviendra, le bien qui l'attire n'étant autre que Dieu lui-même dont la puissance et la charité l'emportent sur le mal. Dire qu'il restera des damnés en présence des élus, ce serait douter de la puissance de Dieu, ou de sa volonté : l'un est aussi absurde, aussi impie que l'autre. Seulement, le chemin pour arriver à la perfection finale est plus ou moins long; ceux qui s'éloignent de Dieu doivent être ramenés dans la voie de Dieu par les peines ou l'expiation, instrument d'éducation dans la main de la Providence. Mais l'éducation aura un terme pour tous; les démons mêmes ne sont pas exceptés. Rien de plus logique; admettre une exception pour les anges déchus, ce serait dire que le mal a une existence absolue, tandis qu'il n'est qu'une déviation du bien.

Telle est la doctrine de saint Grégoire de Nysse; si l'on accentuait un peu plus l'idée de progrès qui y est en germe, on aboutirait à la croyance que nous avons exposée dans le cours de nos Études. Les orthodoxes disent que cette conception détruit ou altère l'idée de justice. Saint Grégoire a répondu d'avance à l'objection. Il ne nie pas la justice, il parle même d'un feu qui attend les pécheurs, mais c'est un feu qui purifie. Dans les mains de Dieu, toute peine, quelle qu'elle soit, ne peut avoir d'autre but. En effet, la justice de Dieu ne doit pas être séparée de sa bonté. Sa charité est infinie; nous aimons à nous le représenter, tel que Jésus-Christ nous a appris à le connaître, comme un Père. Quand un homme punit son enfant, est-ce pour lui faire souffrir un mal? ou est-ce pour le corriger, pour le ramener dans la voie du bien? Veut-on que Dieu ait moins de charité que l'homme? Nous distinguons en Dieu la justice et la charité, mais en définitive, toutes les qualités, tous les attributs divins se confondent dans une une même perfection. Sans doute, on ne peut pas anéantir la justice par la charité, mais on ne peut pas davantage anéantir la charité par la justice. Saint Grégoire maintient la justice, car il dit que tout mal sera suivi d'un châtiment, mais il maintient aussi la charité, en enseignant que la peine est un instrument d'éducation. Chose singulière! L'Église a appliqué cette idée de la justice dans

les *pénitences* qu'elle infligeait alors qu'elle exerçait une juridiction : la peine, dans ce système, avait pour but essentiel de corriger. Et l'Église ne veut point qu'il en soit de même de la justice divine! Elle place donc la justice divine au dessous de la justice humaine! Les hommes sont plus charitables, plus justes même que Dieu (1)!

Pourquoi la justice, identique avec la charité, a-t-elle fait place à la justice inexorable de l'enfer? Le dogme du péché originel y conduit, et ce dogme terrible est le fondement du christianisme historique, tout ensemble et de la puissance de l'Église. Après cela nous avouons que la domination de l'Église a été une nécessité. Qui donc aurait fait l'éducation des Barbares? qui leur aurait imposé la règle et la discipline? Et ne fallait-il pas la crainte de l'enfer pour dompter des peuples incultes? Est-ce qu'une justice qui se serait confondue avec la charité, aurait agi sur des hommes de fer? Les contemporains ont répondu d'avance à nos questions. Au neuvième siècle, un écrivain ecclésiastique dit qu'en attaquant l'éternité des peines, on ôte aux chrétiens une crainte salutaire, et qu'on les livre sans frein au péché. Saint Boniface nous apprend que c'est par les terreurs de l'enfer qu'il convertit les Germains. C'est encore par les terreurs de l'enfer que les prédicateurs moralisaient les fidèles. Les grands docteurs du moyen âge, Hugues de Saint-Victor, Pierre de Blois, saint Bonaventure, saint Bernard disent que c'est la crainte de l'enfer qui pousse les pécheurs à la pénitence (2). Est-ce à dire que l'enfer soit un dogme nécessaire et qu'on doit le maintenir comme tel? L'erreur n'est jamais une nécessité; elle peut avoir une influence temporaire, même une heureuse influence, mais elle doit céder devant la vérité. En vain les partisans de la vérité absolue se récrient. Est-ce que le paganisme était la vérité absolue? Cependant le culte des faux dieux, de dieux imparfaits, aida à perfectionner les hommes. Est-ce à dire que l'humanité ait eu tort de déserter les autels de Jupiter? Il faut dire plus : si l'erreur produit un bien, elle ne produit jamais le bien que fera la vérité. La croyance de l'enfer a dompté les Barbares,

(1) Sur la doctrine de Nysse, voyez *Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, t. II, pag. 134-145.

(2) Voyez les témoignages dans mon *Etude sur la réforme*, pag. 313.

elle ne les a pas moralisés. Celui qui s'abstient du péché, par la seule raison que le péché entraîne une punition terrible, n'est pas un être moral; il ne le devient que quand il s'abstient du mal par la seule raison que c'est le mal, abstraction faite de toute peine comme de toute récompense.

II

Il faut donc nous féliciter de ce que le dogme de l'enfer a toujours trouvé des incrédules au sein même de l'Église. Au quatrième siècle, saint Augustin l'établit dans toute sa rigueur, sans reculer devant aucune conséquence. Lui, homme de charité, n'hésite pas à enseigner que les infidèles sont damnés; il va jusqu'à railler ceux qui voulaient sauver les plus vertueux des païens. Il n'hésite pas davantage à damner les enfants qui viennent de naître, quand ils meurent sans être baptisés. La conscience humaine recula devant ces énormités. Saint Augustin l'avoue. Il y a beaucoup de fidèles, dit-il, qui ne veulent pas croire que les châtiments des damnés soient éternels, et leurs tourments sans relâche. C'est la compassion humaine, ajoute le grand docteur, qui leur inspire ce doute (1). Il va sans dire que le Père de l'Église se met au dessus de cette compassion; mais elle eut un long retentissement dans les âmes, et jamais la théologie ne parvint à étouffer le cri du cœur. Au neuvième siècle, à la veille des ténèbres qui couvrirent l'Europe pendant le moyen âge, un penseur chrétien reproduisit la doctrine d'Origène et de Grégoire de Nysse. Scot Érigène admet le péché originel, mais il en nie les conséquences. Il enseigne que tout péché est l'effet du libre arbitre, et que toute peine nous est infligée pour avoir mal usé de la liberté. C'est le principe de saint Grégoire. Scot Érigène professe aussi le salut final de toutes les créatures : « Les hommes, dit-il, reviendront à leur principe qui est Dieu et la perfection. Le mal ne persistera dans aucune créature, car il n'a pas d'existence en lui-même. » Scot croit, avec Origène, à la solidarité de tous les êtres créés : il est impossible

(1) *Augustinus*, Enchirid, 112 : Nonnulli, *imo quam plurimi*, æternam damnatorum pœnam... humano moderantur affectu, atque ita futurum esse *non credunt*.

qu'une partie soit sauvée et l'autre damnée. Il n'exclut pas les démons du salut universel, toujours par la raison que le mal n'étant rien de substantiel ne peut avoir de durée infinie (1).

L'Église répudia cette doctrine. Mais la vérité a beau être condamnée, elle est immortelle. Les hommes qui la professent peuvent périr, la vérité survit, et elle finit par triompher. La protestation contre l'éternité des peines continua pendant tout le moyen âge. Ce qui l'empêcha de triompher, c'est que la croyance du salut final était viciée par des erreurs funestes, ici par le manichéisme, ailleurs par le panthéisme. Nous ne devons pas moins notre reconnaissance et notre commisération aux pauvres sectaires que l'Église immola à l'orthodoxie, pour mieux dire, à sa soif de domination. Au commencement du quatorzième siècle, on condamna au feu à Bruxelles, des hérétiques qui s'appelaient *hommes de l'intelligence*, et qui enseignaient que toutes les créatures seraient sauvées. Il y avait un carme à la tête de la secte; la rétractation qu'on lui imposa ne réprouve pas seulement la doctrine du salut universel, elle déclare encore que les juifs et les païens ne peuvent pas être sauvés. En Angleterre aussi on brûla vers le même temps des sectaires qui professaient que le péché actuel était seul une cause de damnation, d'où ils concluaient que les juifs et les païens pouvaient être sauvés. Ils croyaient qu'on pouvait toujours mériter le paradis, même après la mort, ils n'admettaient donc pas de peines éternelles; ils espéraient que les damnés et les démons finiraient par être sauvés. Les Lollards, secte de Wicléfites, partageaient ces espérances (2). Ils furent pourchassés par l'Église, comme des animaux nuisibles, pour avoir cru ce que croyaient saint Grégoire de Nysse et saint Clément d'Alexandrie!

Les erreurs qui viciaient la croyance du salut universel, finirent par être abandonnées. Il n'y a plus de manichéens; s'il y a encore un panthéisme, c'est dans le domaine de la spéculation, il n'y a plus de secte de panthéistes. Au quinzième siècle, la doctrine de saint Clément et de saint Grégoire fut reproduite par Wessel, chrétien sincère, que les protestants célèbrent comme un précurseur de la

(1) Voyez les témoignages dans mon *Etude sur la réforme*, pag. 312.
(2) Voyez mon *Etude sur la réforme*, pag. 284.

Réformation. Dans le christianisme traditionnel tout est miraculeux. La destinée future est une existence surnaturelle ; et l'on y arrive par des moyens surnaturels ; le passage même de cette vie à la vie future est un miracle, incompréhensible comme tous les miracles. En effet, l'homme arrive subitement, de l'état d'imperfection où nous le voyons, à l'état de perfection où sont les élus. Cela est impossible. « La loi générale de la création, dit Wessel, est la croissance successive, le progrès continu. Est-ce que l'homme seul ferait exception? Ne faut-il pas qu'il soit purgé de ses mauvais instincts, avant de prétendre à l'existence parfaite que l'on appelle le paradis? » Voilà ce que Wessel entend par le purgatoire. On voit dans nos églises des tableaux qui représentent les âmes au milieu d'un feu matériel, horrible image de la barbarie catholique. Wessel croit que le feu du purgatoire est un feu moral qui purifie l'âme; ce n'est pas une peine, c'est une éducation divine qui conduit à la béatitude. Dans la pensée du réformateur allemand, tous les hommes doivent passer par cette purification (1). La conséquence logique de la doctrine de Wessel, c'est une vie progressive et infinie.

La réformation n'admit pas ces espérances généreuses. Est-ce à dire que les hommes du seizième siècle aient cru à un dogme dont nous avons de la peine à comprendre la barbarie? Déjà au moyen âge et dans le sein de l'Église il y avait *beaucoup* de fidèles qui refusaient de croire à l'éternité des peines, tout en se disant catholiques et tout en l'étant réellement de bonne foi. Albert le Grand leur répond qu'ils se fient trop à la miséricorde de Dieu, pour mieux dire qu'ils écoutent trop les inspirations du démon ; le célèbre docteur invoque, comme argument invincible, les paroles du Christ que nous avons citées (2). La réformation abonda dans cet ordre d'idées. Luther dit aussi que beaucoup de chrétiens espéraient le salut universel, ne pouvant se persuader que Dieu, dans sa miséricorde infinie, eût créé les hommes pour les damner. Que répond le réformateur? Il leur oppose un texte de l'Écriture. Dieu lui-même dit que la foi seule sauve, et Dieu peut-il mentir? Luther n'ose pas contredire les espérances des chrétiens, bien qu'il les

(1) Ullmann, die Reformatoren vor der Reformation, t. II, pag. 619 et suiv.
(2) *Albertus Magnus*, sermo XII. (*Opera*, t. XII, pag. 25)

repousse; il avoue implicitement qu'à en juger d'après les lumières de notre raison et les inspirations de notre conscience, il faudrait dire que les peines ne sont pas perpétuelles; mais, dit-il, il ne faut pas se prévaloir de la sagesse humaine contre la sagesse divine (1). Ainsi c'est la lettre de l'Écriture qui arrête le réformateur allemand. S'il avait pu écouter sa raison et sa conscience, il aurait été de l'avis des chrétiens qui comptaient sur la charité de Dieu. Quel aveu! Voilà la créature supérieure au Créateur! En vain les orthodoxes disent-ils que la justice de Dieu ne peut pas être comparée à la justice des hommes. Cela est vrai en ce sens que la justice de Dieu ne peut être séparée de sa charité, et ainsi entendue, la justice divine est inalliable avec les peines perpétuelles. Mais cela n'est certes pas vrai en ce sens que la justice divine soit moins humaine que celle des hommes, ce qui condamne encore les peines perpétuelles.

Les hommes laissèrent parler les théologiens, et ils continuèrent à espérer en la miséricorde de Dieu. Bien des chrétiens ne croyaient pas plus au paradis qu'à l'enfer; instinctivement, ils tenaient à la vie véritable, à la vie réelle que nous menons sur cette terre, et ils la préféraient à la vie imaginaire que la théologie leur promettait dans un autre monde. « Le paradis, dit Érasme, est un pis aller; on veut jouir de cette vie le plus longtemps possible. » C'est dire que l'immense majorité des chrétiens n'étaient pas bien persuadés de la béatitude future (2). La Réforme sembla d'abord donner une force nouvelle aux croyances qui touchaient au péché originel, en poussant jusque dans leurs dernières conséquences les dogmes terribles de la grâce gratuite et de la prédestination. Mais ce fut précisément cette rigueur qui donna le coup de mort à la foi traditionnelle. La logique porte malheur aux mauvaises causes. Quand les réformés virent les décrets du synode de Dordrecht, ils reculèrent épouvantés. Dès lors se manifesta un mouvement latitudinaire qui tend à élargir le ciel, en vidant l'enfer. Ce ne furent plus de simples fidèles qui d'instinct repoussèrent le dogme affreux des peines perpétuelles; les théologiens eux-mêmes cédèrent au courant, non point les docteurs

(1) *Luthers* Werke, t. XXII, pag. 303, 304; t. XV, pag. 25.
(2) *Érasme*, Éloge de la folie.

d'une secte obscure, mais les évêques de l'Église anglicane, la plus orthodoxe des Églises protestantes.

Un des hommes les plus distingués de l'Église anglicane, Tillotson, a fait un sermon sur les peines éternelles. Il n'ose pas les nier, puisque le mot se trouve dans l'Écriture sainte, mais il insinue qu'il est possible que les menaces de Dieu ne soient pas exécutées dans toute leur étendue. Un autre prélat, Burnet, évêque de Salisbury, montra plus de franchise ou plus d'audace. Dans un écrit intitulé l'*État des morts et des ressuscités*, il soutient que tout le genre humain sera sauvé avant la consommation finale (1). Ces opinions ont persisté dans l'Église d'Angleterre jusqu'à nos jours. Le révérend Maurice nie ouvertement les peines perpétuelles. C'est un théologien, mais quel abîme entre le théologien du dix-neuvième siècle et les docteurs du moyen âge! Maurice s'inspire des sentiments de l'humanité moderne, il interprète l'Évangile par les poètes qui, eux aussi, sont des prophètes. La lecture du *Giaour*, dit-il, lui en a plus appris sur l'éternité des peines que toutes les banalités que l'on débite du haut de la chaire. Que dit donc Byron? Il parle d'un de ces moments qui pèsent dans la destinée d'un homme, dont nul ne peut mesurer la longueur, et qui, si court qu'il soit dans la durée des temps, est une éternité pour la pensée. Ainsi l'éternité ne regarde pas le temps, mais la pensée. L'âme de l'homme peut embrasser toutes les souffrances dans un moment. C'est dire que la torture de la conscience remplace les feux matériels de la géhenne (2).

Le dogme des peines éternelles est-il orthodoxe? Nous avons dit la solution que cette question a reçue en Angleterre, à l'occasion du débat soulevé par les *Essais et les Revues*. C'est un rude coup porté à la foi traditionnelle. Quand une partie de l'Église déserte la croyance de l'éternité des peines, on peut être sûr que la conscience générale l'a depuis longtemps abandonnée. Au dix-huitième siècle, il y eut un soulèvement général contre le christianisme, dans le monde philosophique, et l'on entendait alors par philosophes tous les hommes qui pensent. En 1769, il parut un écrit

(1) *Le Clerc*, Bibliothèque choisie, t. VII, pag. 292 et suiv.

(2) *Esquiros* (l'Angleterre et la Vie anglaise, n° XXVIII, la Vie religieuse) *Revue des Deux Mondes*, 1866, t. V, pag. 843.

intitulé *de la Cruauté religieuse*. On y lit que le dogme de l'enfer transforme Dieu en démon, un être infiniment bon en un être infiniment mauvais, un être infiniment juste en un être infiniment injuste (1). Étaient-ce seulement les incrédules qui niaient l'éternité des peines? Bourdaloue dit qu'il y avait des chrétiens qui ne voulaient pas y croire (2). S'il en était ainsi au dix-septième siècle, époque de foi et de réaction religieuse, que sera-ce être au dix-huitième, temps de réaction antichrétienne? Diderot va nous dire ce que l'on pensait des peines éternelles.

« Il y a longtemps que l'on a demandé aux théologiens d'accorder le dogme des peines éternelles avec la miséricorde infinie de Dieu, et ils en sont encore là. Et pourquoi punir un coupable quand il n'y a plus aucun bien à tirer de son châtiment? Si l'on punit pour soi seul, on est bien cruel et bien méchant. Il n'y a pas de bon père qui voulût ressembler à notre père céleste. Quelle proportion entre l'offenseur et l'offensé? Quelle proportion entre l'offensé et le châtiment? Amas de bêtises et d'atrocités! Et de quoi se courrouce-t-il si fort, ce Dieu? Ne dirait-on pas que je puisse quelque chose pour ou contre sa gloire, pour ou contre son repos, pour ou contre son bonheur. On veut que Dieu fasse brûler le méchant, qui ne peut rien contre lui, dans un feu qui durera sans fin; et on permettrait à peine à un père de donner une mort passagère à un fils qui compromettrait sa vie, son honneur et sa fortune! O chrétiens! vous avez donc deux idées différentes de la bonté et de la méchanceté, de la vérité et du mensonge! Tout le mal dont on est capable, n'est pas tout le mal possible; or, il n'y a que celui qui pourrait commettre tout le mal possible, qui pourrait mériter un châtiment éternel. Pour faire de Dieu un être infiniment vindicatif, vous transformez un ver de terre en un être infiniment puissant (3). »

Ces amères accusations paraîtront exagérées; mais rien n'est exagéré, quand il est question du dogme de l'enfer. Diderot est loin d'avoir épuisé ce qu'il y a d'horrible dans une croyance qui semble inventée par les démons. Il suppose toujours que c'est le

(1) *De la Cruauté religieuse*, pag. 18, 19. (Londres, 1769.)
(2) *Bourdaloue*, Sermons, t. IV, pag. 152.
(3) *Diderot*, Pensées philosophiques, nos XLVIII-LVI. (*Œuvres*, t. I, pag. 129 et suiv.)

méchant qui est puni des feux éternels. Mais il faut voir ce que méchant veut dire dans le langage orthodoxe. Le méchant par excellence, c'est l'hérétique ; les Pères de l'Église, les papes, les conciles proclament à l'envi que les hérétiques sont pires que les assassins, pires que les empoisonneurs : ne tuent-ils pas l'âme? n'empoisonnent-ils pas la foi? Donc le comble de la méchanceté consiste à dire que la charité de Dieu est incompatible avec l'éternité des peines. Les feux éternels de l'enfer seront le juste châtiment de ce crime sans nom. Ce n'est pas tout encore. On prononce le mot d'éternité à la légère, parce que pour nous ce n'est réellement qu'un mot dont le sens nous échappe. Un pasteur protestant va nous dire ce que c'est que les peines éternelles.

« Les *maudits* ne trouvent plus qu'un enfer universel, un enfer au dedans d'eux-mêmes, un enfer dans les créatures, un enfer en Dieu même! Et cette malédiction est éternelle. Si ce n'était que des milliards de siècles qu'ils dussent passer dans la souffrance! Mais souffrir et se dire : je souffre pour toujours; être dans la société du démon et se dire, je suis ici pour toujours; regarder sous ses pieds, et voir un abîme de douleur qui n'a point de fond; regarder sur sa tête, et voir un ciel de colère qui n'a point d'horizon; jeter les yeux à droite, à gauche, devant, derrière, et ne découvrir de tous côtés qu'une éternité sans rivage; essayer d'espérer et ne le pouvoir point, se voir fixé sans retour dans l'éternelle immobilité de la malédiction divine; c'est une situation dont la seule pensée trouble l'esprit, bouleverse le cœur, confond l'imagination, et ôte jusqu'à la force d'en sonder et d'en développer toute l'horreur (1). »

Nous ne continuons pas, ce serait prendre l'enfer et ses défenseurs au sérieux, tandis que mieux vaudrait dire que l'enfer a été imaginé par des fous furieux, et envoyer ceux qui y croient encore dans un hospice d'incurables. Le pasteur réformé dont nous venons de transcrire quelques paroles, dit que la pensée de l'éternité des peines trouble l'esprit. Il se trompe, il faut avoir l'esprit troublé pour imaginer une croyance aussi horrible. En réalité les apologistes de l'enfer n'ont qu'une autorité pour eux, c'est le texte

(1) *Monod*, Discours sur la misère de l'homme et la miséricorde de Dieu. (Le *Disciple de Jésus-Christ*, 1865, t. I, pag. 118-120.)

de l'Évangile. La critique moderne leur a enlevé ce dernier retranchement; nous devrions dire qu'elle a rendu un service immense au christianisme, en dégageant Jésus-Christ de toute complicité dans le rêve affreux des théologiens. Les protestants avancés nient que le mot *éternel* ait dans l'Écriture le sens précis que notre langue y attache. Les chrétiens devraient être heureux d'accepter cette interprétation. Comment veulent-ils que l'humanité se rallie au christianisme de Jésus, s'il est vrai que Jésus ait cru à l'éternité des peines? Secouons ce cauchemar séculaire, et disons avec les réformés modernes que tous les hommes seront sauvés, parce qu'il est impossible de concilier avec l'amour infini, le malheur infini d'une créature quelconque (1).

Les partisans du passé prétendent que sans la crainte de l'enfer, la société ressemblerait à une cage de bêtes féroces (2). Nous avons avoué que le dogme de l'enfer a aidé à moraliser les Barbares, mais en faisant des réserves sur une moralité inspirée par la crainte. Il y a une réponse bien simple à faire aux apologistes de l'enfer. Les dogmes doivent s'apprécier par leur vérité intrinsèque et non par l'influence qu'ils exercent. Invoquera-t-on la moralité des païens qui croyaient aux dieux de l'Olympe, en faveur du paganisme? L'enfer resterait une affreuse invention de la théologie en délire, quand même il serait prouvé que la crainte des peines perpétuelles opère parfois la conversion d'un pécheur, ou l'empêche de se livrer à tous les excès. Mais est-il bien vrai que l'enfer a une puissance moralisante? La peur peut-elle jamais être un principe de perfectionnement? Est-ce que le chien qui obéit, sous le coup du bâton, est un être moral? La religion de la crainte abaisse les âmes, tandis que la vraie religion doit les élever (3).

III

Diderot dit très bien que la peine absolue suppose un mal absolu, et que le mal absolu implique une puissance infinie chez le

(1) *Réville*, Manuel d'instruction religieuse, pag. 260, 261.

(2) *Ravignan*, Conférences, t. III, pag. 41 et suiv.

(3) *Channing*, Discourse at the ordination of the reverend Farley. (Discourses, reviews and miscellanies, pag. 476 et suiv.)

pécheur, puissance qui est évidemment inalliable avec une nature finie. L'argument est irrésistible, et il prouve contre le paradis aussi bien que contre l'enfer. En effet, l'homme n'est pas plus capable d'une perfection absolue que d'une imperfection absolue. Ce sont là des abstractions, disons mieux, des impossibilités. Donc le paradis est impossible de même que l'enfer. Supposons un instant que le paradis soit une réalité. Les élus y jouissent d'une béatitude éternelle. Cette béatitude est une impossibilité nouvelle. Les élus cessent-ils par hasard d'être créatures? se confondent-ils en Dieu? Il faut aller jusque-là, c'est à dire jusqu'à une espèce de panthéisme mystique, pour comprendre le bonheur sans mélange des élus. S'ils restent des êtres finis, leurs sentiments et leurs idées sont également limités, partant imparfaits. S'ils sont imparfaits, non seulement leur béatitude sera imparfaite, elle ne sera pas même durable; car l'imperfection conduit nécessairement au péché, donc à une chute, ce qui veut dire que la vie éternelle devient une vie temporaire comme la nôtre. Il faut recourir à un miracle pour se sauver de ces impossibilités, or, le miracle est l'impossibilité par essence. Ce serait donc fonder une impossibilité sur une impossibilité plus grande encore.

Voilà une des objections que les philosophes et les rationalistes protestants font contre le ciel des chrétiens. Ce n'est pas la seule (1). On admettrait la possibilité du miracle, que l'on aboutirait encore à des impossibilités morales que la raison ne peut accepter. Comment concevoir que l'homme, être imparfait, passe de l'état d'imperfection où nous le voyons, à un état de perfection? Cependant les protestants orthodoxes admettent ce miracle pour tous ceux qui sont sauvés; les catholiques l'admettent pour les élus qui ne doivent pas passer par le purgatoire. Mais les miracles doivent avoir une raison d'être; Dieu n'en fait pas par caprice, pour le plaisir d'en faire. Où est la raison pour laquelle Dieu arrête notre développement à la mort? Pourquoi les uns, bien qu'imparfaits, reçoivent-ils en partage une béatitude éternelle? Pourquoi les autres, bien que perfectibles, sont-ils plongés dans les feux éternels de l'enfer? L'enfant qui meurt, à peine né, et qui

(1) Voyez les témoignages dans *Strauss*, die christliche Glaubenslehre, t. II, pag. 673 et suiv.

meurt sans baptême, tandis qu'un autre enfant meurt baptisé, ne serait-il pas en droit de demander à Dieu la raison du miracle qui sauve l'un et qui damne l'autre? Vainement les chrétiens répondent-ils : mystère! Si le mystère s'accordait avec les notions du juste, avec les inspirations de notre conscience, on pourrait à la rigueur l'admettre. Mais jamais l'humanité n'acceptera un prétendu mystère qui choque le bon sens ainsi que le sentiment de la justice, sans parler de la charité.

D'après la doctrine chrétienne, les élus conservent un corps, après ou avant la résurrection générale, peu importe. Peu importent encore les difficultés ou les impossibilités de la résurrection. Nous prenons les élus revêtus de leur corps, nous supposons le miracle d'un corps incorruptible réalisé; ce corps doit servir à quelque chose, il sert d'organe aux facultés intellectuelles et morales. Les élus ont donc des facultés; quel usage en feront-ils? User d'une faculté, c'est agir; l'action implique un travail, et un développement, donc un progrès. Est-ce ainsi que les choses se passent au ciel? Les théologiens répondent que les élus jouiront de la vision de Dieu, et que leur béatitude sera pleine, entière, complète. Une béatitude absolue exclut toute action, tout travail, tout développement, tout progrès. Les orthodoxes eux-mêmes ont reculé devant l'absurdité, devant l'impossibilité d'une pareille conception. Nous lisons dans Bossuet : « Je ne sais si dans le ciel même l'amour n'ira pas toujours croissant, puisque l'objet qu'on aimera étant infini, et infiniment parfait, il fournira éternellement à l'amour de nouvelles flammes (1). » Traduisons ces paroles mystiques en langage intelligible. Aimer un être infiniment parfait, est-ce se borner à contempler sa perfection? Non certes. Aimer la perfection, c'est l'imiter; c'est donc faire au ciel ce que Jésus-Christ nous a enseigné à faire sur cette terre : nous perfectionner sans cesse, afin de devenir parfaits comme notre Père dans les cieux. Dès lors la vie céleste ne différera pas en essence de la vie présente.

D'après cela, les rationalistes diront : ou la vie céleste est une vie perfectible, en ce cas c'est la continuation de la vie présente, le ciel et la terre ne feront qu'un, ce qui est la doctrine de la phi-

(1) *Bossuet*, Sermon sur la tristesse des enfants de Dieu. (*Œuvres*, t. VI, pag. 335.)

losophie : ou la vie céleste est une vie immuable, sans développement, sans progrès; en ce cas, elle est inférieure à la vie terrestre, et nous aboutissons à la conséquence que la terre vaut mieux que le ciel. Le moindre mal attaché à une existence immuable, c'est l'ennui. Que l'on se représente un bonheur consistant en une jouissance spirituelle, si l'on veut, bonheur inaltérable. C'est ou une impossibilité, une existence purement imaginaire, et que l'imagination ne comprend même pas : ou c'est une réalité, mais cette réalité qui devrait être le bonheur parfait, deviendrait la plus insipide des existences pour des êtres finis, limités, tels que sont les élus. Un bonheur immuable dégénérerait en un ennui qui dégoûterait de la vie céleste les plus intrépides béats. Une éternité de jouissances sans changement, sans privation, serait pire mille fois que notre existence terrestre. Les élus finiraient par prier Dieu de les en délivrer. Singulière béatitude que celle qui nous serait moins supportable que notre vie actuelle malgré toutes ses misères!

Un miracle sauvera les élus de l'ennui. Nous le voulons bien, seulement nous remarquerons que le bonheur que l'on promet aux fidèles exige à chaque pas un miracle; c'est dire que le ciel est un tissu d'impossibilités. Et en dépit de tous les miracles, l'existence des élus serait plus imparfaite que celle des hommes sur cette terre. Dieu nous a donné la faculté d'aimer, pour qu'en aimant nous nous perfectionnions, nous et l'objet de notre amour. Que devient la charité au ciel? Les élus s'aimeront entre eux d'un amour parfait : soit. Mais ils ont des frères dans les enfers. Quels seront les rapports entre les bienheureux et les damnés? Les théologiens répondent que les élus verront les souffrances des damnés et que leur bonheur en sera augmenté. Sera-ce parce qu'ils jouiront d'autant plus de leur béatitude, quand ils verront à quels supplices sont livrés les damnés? Ce serait un brutal égoïsme. Sera-ce parce qu'ils célébreront la justice divine? Mais la justice fera-t-elle taire la charité? En ce cas le sort des bienheureux n'est pas à envier. Les hommes, quelque imparfaits qu'ils soient, seront plus parfaits et plus heureux. Quoi! une mère contemplera du haut des cieux son fils incrédule dans les flammes de l'enfer, et elle s'en réjouira! Une femme verra torturer l'homme qu'elle a aimé, et elle se réjouira de ses tourments! Si les démons avaient imaginé une béa-

titude, en auraient-ils pu inventer une qui soit plus horrible? L'hérésie d'Origène est divine en comparaison de cette hargneuse orthodoxie. Jésus, dit le Père grec, ne peut se réjouir, tant qu'il y aura un damné. Tandis que dans le ciel orthodoxe, les élus se réjouiront de ce qu'il y a des damnés. Que la vie humaine est préférable à cette existence prétendûment parfaite! Il nous est du moins permis d'aimer et d'espérer que ceux que nous aimons seront sauvés. Nous pouvons travailler à leur salut, et la charité infinie de Dieu nous donne la certitude que cette espérance s'accomplira. Concluons qu'il est impossible que la vie future soit plus imparfaite que notre vie présente. Partant il est impossible qu'il y ait un ciel et un enfer. La vie future ne différera pas en essence de la vie actuelle. Il n'y aura ni damnés ni élus, mais des créatures imparfaites qui s'avancent, avec l'appui de Dieu, vers un état de perfection.

N° 2. *La vie progressive*

I

Nous avons exposé le dogme catholique, plutôt que nous ne l'avons combattu. Il ne vaut vraiment pas la peine de le soumettre à une critique sérieuse. Ce n'est pas de ce côté-là qu'incline l'esprit moderne, et ce n'est pas dans la vieille orthodoxie que se trouve le danger. Il s'agit de savoir par quelle croyance on remplacera la croyance ancienne. Ici les hommes de l'avenir se divisent. Les philosophes, nous parlons de ceux qui croient à l'immortalité individuelle, se contentent de l'affirmer, surtout comme un acte de justice. Tel est l'avis de Voltaire : Dieu considéré comme justice, formait à peu près toute sa religion. Du reste, il ne dit rien de la vie future; combattant le dogme de toutes ses forces, il n'avait pas envie de dogmatiser à son tour. Rousseau est plus affirmatif que son illustre émule, mais tout aussi réservé quand il s'agit de préciser le système de peines et de récompenses qui fait le fond de la religion naturelle. Les orthodoxes ne manquent pas de se prévaloir de ces hésitations et de ces incertitudes, pour en induire que la religion naturelle est frappée d'impuis-

sance : elle peut convenir, disent-ils, à quelques penseurs isolés, elle ne peut s'adresser aux masses. Nous croyons la critique fondée. L'humanité aspire à une nouvelle solution du problème de la destinée humaine. Si on lui dit au nom de la philosophie que cette solution est impossible, qu'il faut se contenter de l'espérance ou de la certitude d'une vie future, elle laissera là la philosophie pour s'en tenir aux religions positives qui donnent au moins un aliment quelconque à son besoin de croire. Quant à ceux à qui cet aliment ne suffit point, les uns par désespoir se jetteront dans l'incrédulité, les autres, dans leur noble inquiétude, iront à la recherche d'une formule nouvelle de la vie. Incrédules et croyants se moquent à l'envi de ceux qui parlent du ciel. Cela n'empêche pas que l'immense majorité des hommes ne soient poussés irrésistiblement à se faire une idée quelconque du ciel : chacun se l'imagine à sa façon. Il y a une inspiration divine dans ce travail instinctif; quand il aura abouti, quand les discordances se seront harmonisées, la religion de l'avenir sera constituée.

Nous avons dit que le protestantisme libéral est la voie qui conduira à la religion de l'avenir, en faisant cependant nos réserves sur le dogme. A notre avis, le dogme est une nécessité, tandis que les protestants avancés n'en veulent pas, au moins comme profession de foi. Sur la question de l'immortalité, ils se divisent. Les uns se rapprochent de la philosophie, en maintenant le langage chrétien. Ce qui fait un singulier mélange d'idées et de mots qui n'ont rien de commun. Nous adressons ce reproche à un des esprits les plus clairs, les plus libres du protestantisme moderne. M. Réville parle toujours d'une *vie éternelle* et d'une vie de ce monde, tout en répudiant le dualisme qui se trouve au fond de cette distinction. Cela est contradictoire. S'il y a une vie *éternelle*, autre que la vie présente, nous rentrons dans la doctrine traditionnelle de deux mondes, l'un théâtre de la vie véritable, l'autre où se passent quelques instants d'une existence passagère. Que sera la vie éternelle? Une existence parfaite? un ciel qui ne se distinguera du ciel chrétien que parce qu'il comprendra toutes les créatures? En ce cas, la vie actuelle sera une préparation, une épreuve, un poids, en définitive, dont nous devons désirer d'être délivrés. En effet, M. Réville écrit qu'au point de vue chrétien, la mort doit être saluée d'avance

comme une libératrice. Nous voilà dans la voie qui égara les saints du désert, et les moines à leur suite.

Le pasteur français rejette l'éternité des peines, mais il remplace l'enfer par une espèce de purgatoire, car il dit qu'après la mort l'endurcissement dans le péché acquiert une intensité nouvelle. Est-ce pour donner un sens au grincement de dents de l'Évangile que l'on imagine cette intensité qu'acquiert l'endurcissement? M. Réville ne veut cependant pas de paradis, ni d'enfer local. Le salut est avant tout chose intérieure; de deux hommes qui vivent en un même lieu, l'un peut être en enfer, l'autre en paradis. Rien de plus vrai. Mais cela n'est-il pas déjà vrai dans ce monde? Pourquoi donc creuser un abîme entre la vie d'ici-bas et la vie éternelle? Demanderons-nous ce que sera cette vie éternelle? On nous répond que c'est une vie de bonheur résultant du déploiement normal des facultés spirituelles. Qu'est-ce à dire? Les facultés d'un être imparfait peuvent-elles jamais se déployer sans imperfection, sans chute par conséquent? Imaginer un autre état, n'est-ce pas rentrer dans le miraculeux du salut chrétien? Le christianisme traditionnel a au moins un avantage, c'est de ne pas lésiner avec le miracle, il en donne à profusion. Qu'est-ce que M. Réville met à la place des joies mystiques du ciel? L'incertitude. Logiquement, son *déploiement normal des facultés spirituelles* conduirait à peu près à la vision de Dieu. Mais il n'ose pas formuler les conséquences de ses principes. Il dit que toutes les recherches faites dans le but d'arracher ses secrets à la vie future ont toujours été vaines; qu'il est oiseux et dangereux de pénétrer ces insondables mystères, et que nous devons nous en rapporter pieusement à l'amour tout-puissant de Dieu (1). Sans doute, quand on essaie de décrire les détails de la vie future, on tombe dans le roman. Chacun aime à faire le sien sur la vie future; la religion ne peut pas prendre la responsabilité de ces rêveries. Mais tout est-il rêverie? N'y a-t-il pas des traits généraux dans ces conceptions qui serviront à établir une croyance nouvelle?

Les hésitations et les incertitudes des protestants tiennent à l'influence qu'exerce sur leur esprit le christianisme primitif. Ils

(1) *Réville*, Manuel d'instruction religieuse, pag. 254-258.

conservent les expressions de *salut*, de *vie éternelle*, de *royaume des cieux*, sans les entendre comme les entendait Jésus-Christ, mais sans oser ouvertement s'écarter de cette haute autorité. Il en résulte un de ces compromis entre le passé et l'avenir qui ne contentent ni les hommes du passé, ni les hommes de l'avenir. Les uns reprocheront amèrement aux libéraux de déserter la tradition chrétienne, les autres diront qu'il met le vin nouveau dans de vieilles outres. Nous sommes convaincu que le vin nouveau finira par briser les vieilles outres. Et il le faut pour que le protestantisme libéral puisse devenir la religion de l'humanité. Ce que M. Réville dit ne suffit point pour attirer les libres penseurs; il y a des siècles qu'ils ne croient plus à l'enfer, et qu'ils espèrent le salut universel. Il faut dire en quoi consiste ce salut, il faut donner une solution complète du problème de notre destinée, complète en ce sens que les hommes sachent d'où ils viennent et où ils vont.

II

M. Réville est trop chrétien, pour avoir un doute sur l'existence éternelle de la personnalité humaine. Il y a dans le sein du protestantisme libéral des esprits plus aventureux, moins attachés à la tradition, imbus plus ou moins des erreurs de la philosophie hégélienne. Les Suisses repoussent le panthéisme, mais ils mettent une obstination qui nous paraît suspecte à combattre la personnalité de Dieu. Ils n'ont pas une foi très profonde dans l'immortalité individuelle; il y en a qui la nient, d'autres doutent ou déclarent du moins que cette croyance n'est point essentielle à la religion (1). C'est donner un démenti à toutes les aspirations, à tous les instincts de l'humanité. Sur quoi reposent nos convictions politiques? Sur les droits inaliénables, imprescriptibles de l'individu. Est-ce que l'individu revendiquerait avec tant de passion les droits de sa personnalité, s'il n'était pas convaincu que la personnalité est indestructible? Si, de la vie publique, nous passons à la vie privée, là encore nous rencontrerons le même instinct, et il a une puissance qu'on ne lui avait jamais connue.

(1) *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz*, 1862, pag. 199, 200, 359.

Qu'est-ce que les hommes de l'avenir reprochent au dogme chrétien sur le mariage? Ils disent que le christianisme ne comprend pas ce qu'il y a de saint dans l'union de deux âmes; n'est-ce pas dire que cette union est éternelle et que l'amour est plus puissant que la mort? Quoi! à l'homme qui a perdu la moitié de son être, en perdant la femme qu'il aime, la religion n'aurait rien à dire pour le consoler, sinon que cette âme, à laquelle il se croit attaché pour l'éternité, est anéantie ou qu'elle s'est confondue dans le Dieu absolu? Que les protestants avancés y réfléchissent! Le sentiment auquel ils refusent de donner satisfaction est le plus impérieux, le plus indestructible de tous les besoins. Il veut être satisfait. Jamais les hommes ne se rallieront à une conception religieuse qui nie ou révoque en doute ce que le cœur affirme avec une irrésistible énergie.

Il y a un côté légitime dans les doutes des protestants suisses; c'est une réaction contre l'enfer et le paradis du christianisme. La religion pratique se concentre tout entière dans la crainte des peines et dans l'espoir des récompenses de l'autre monde. Rien de plus abject que ces calculs d'une morale intéressée. C'est prêter à Dieu à la courte semaine, comme l'ont dit depuis longtemps les philosophes. Nous comprenons que les âmes religieuses se révoltent contre ce trafic, et nous applaudissons aux paroles que Schleiermacher adresse à un de ces croyants utilitaires : « Votre souhait d'être immortel n'a pas d'autre motif que votre répulsion pour ce qui est le but même de la religion. » En effet, le désintéressement, le sacrifice du moi, n'est-il pas l'âme de la religion aussi bien que de la morale? Il est certain que si nous devions choisir entre un homme qui ne fait le bien que par calcul, et un homme qui le fait sans aucun espoir de récompense, nous donnerions la préférence à l'incrédule sur le croyant. Mais est-il bien vrai que la croyance d'une vie future est inséparable de l'égoïsme? Madame de Stael répond à notre question : « Le sentiment qui nous fait aspirer à l'immortalité est aussi désintéressé que celui qui nous fait trouver notre bonheur dans le dévoûment à celui des autres (1). » Dieu nous donne des

(1) *Fontanès*, du Mouvement théologique dans la Suisse allemande. (*Revue germanique*, t. XXXVII, pag. 496 et suiv.)

facultés infinies; sommes-nous égoïstes en demandant qu'il nous permette de les développer? égoïstes en désirant que nous puissions continuer à aimer, en aimant toujours d'un amour plus désintéressé? égoïstes en espérant que dans une vie future nous pourrons continuer à penser, en pensant et en agissant toujours avec plus d'abnégation? égoïstes en voulant que la destinée humaine ait un but, et que l'enfant qui meurt avant d'avoir eu conscience de lui-même ne puisse pas accuser une aveugle fatalité de sa naissance comme de sa mort? Répudions de toutes nos forces l'égoïsme chrétien, mais ne confondons pas dans une même réprobation l'égoïsme et les aspirations les plus légitimes de notre être.

Il en est du dogme de la vie future, comme de toutes les croyances chrétiennes; elles doivent se transformer, et elles se transforment sous nos yeux, en nous et par nous. On lit dans la lettre de saint Paul aux Corinthiens : « Si les morts ne ressuscitent point, pourquoi nous exposons-nous à tant de danger? Si j'ai combattu à Éphèse contre les bêtes féroces, sans l'espérance d'une vie future, quel profit en ai-je? S'il n'y a pas de résurrection, alors mangeons et buvons, car demain nous mourrons. » Voilà la religion intéressée, formulée ouvertement par le plus grand des apôtres. Hâtons-nous d'ajouter que l'homme valait mieux que sa doctrine. Non, saint Paul n'a pas lutté contre les Juifs et les Gentils, par l'espérance de sa résurrection. C'était une de ces natures d'élite qui ne trouvent pas leur satisfaction dans le manger et dans le boire; il leur faut le dévoûment à une grande idée, et elles trouvent leur récompense dans le sacrifice même et dans l'abnégation. Toujours est-il que les paroles de saint Paul ont eu un long retentissement, l'attrait de la récompense est devenu le mobile banal de l'immense majorité des fidèles. Est-ce à dire que sans cette vile spéculation, il ne puisse y avoir de croyance à l'immortalité? Dès maintenant, le mobile a changé de nature. Qui songe encore à la résurrection? Les croyants mêmes attendent leur jugement au sortir de cette vie; il faut faire un pas de plus et dégager le dogme de la vie future de tout calcul.

Écoutons sur ce point un libre penseur que nous sommes heureux d'opposer aux protestants suisses. Strauss repousse avec dégoût l'idée d'une vie future qui n'aurait d'autre objet que de

nous punir pour le mal que nous avons fait et de récompenser nos bonnes actions. Non qu'il nie la peine ou la récompense. Nous venons de parler de saint Paul. Qui était plus heureux, l'apôtre livré aux bêtes, ou Néron l'empereur du monde? Il n'y a qu'une âme de boue qui puisse préférer le sort du despote se vautrant dans toutes les jouissances, à celui de l'apôtre vivant et mourant pour sa croyance. Et quelle plus belle récompense saint Paul aurait-il pu demander que celle de lutter, de souffrir pour ses convictions? Dira-t-on qu'il y a des crimes qui restent impunis en ce monde? Oui, la justice humaine n'atteint pas toujours le coupable, mais il y a une justice à laquelle il n'échappe point, celle de Dieu. C'est la conscience même du criminel qui rend l'arrêt et ce sont les tortures du remords qui servent de bourreau (1). Qu'est-ce que la prison, qu'est-ce que l'échafaud, en comparaison d'un de ces moments qui, comme le dit Byron, concentrent les souffrances d'une éternité? Niera-t-on les remords? Ce serait la plus cruelle des punitions, car le remords expie le mal; c'est un premier pas vers le bien. Si le criminel ne sentait pas le remords, il encourrait une vraie déchéance, qui le suivrait dans la vie future. En ce sens, la justice est éternelle, elle ne connaît point les limites de la mort, de même qu'elle n'a pas besoin de la mort pour s'exercer.

Qu'est-ce donc que la vie future, si elle ne consiste pas en peines et en récompenses? C'est la continuation de la vie présente, un développement de nos facultés sous la loi du progrès. En un certain sens, cette vie sera une expiation, partant une punition. Si dans la vie actuelle l'homme déserte la voie du bien, s'il ne se laisse point ramener par la voix de la conscience, qui est celle de Dieu immanent en nous, il aura préparé lui-même la destinée qui l'attend à sa mort. Il continuera à déchoir jusqu'à ce que Dieu parvienne à la relever de sa chute. Par quels moyens s'opérera cette conversion? Puisque la vie future ne diffère pas en essence de la vie présente, il faut répondre que la peine intérieure, aussi bien que les châtiments que la justice humaine inflige, serviront à amender les coupables. Quant à ceux qui auront écouté la voix de Dieu qui parle dans leur cœur, leur destinée sera bien différente;

(1) *Strauss*, Zwei friedliche Blætter, pag. 62-66.

les efforts qu'ils auront faits, leur faciliteront les nouveaux efforts qu'ils sont appelés à faire : le bonheur qui les attend, c'est l'accomplissement de leur destinée. Voilà leur récompense (1).

Strauss ne s'est pas toujours prononcé sur l'immortalité d'une manière aussi explicite; il serait facile de le mettre en contradiction avec lui-même, en citant des passages nombreux de ses écrits, où il nie l'immortalité individuelle. Son témoignage n'en est pas moins considérable, il a d'autant plus de poids qu'il vient d'un douteur, d'un libre penseur. Si les philosophes qui procèdent de l'école de Hegel reviennent des erreurs que le panthéisme a répandues, il faut espérer que les protestants libéraux s'en affranchiront également. Constatons que les doctrines des réformés suisses restent isolées, elles ne forment pas même l'opinion générale en Suisse, on les repousse en Hollande, et elles ne trouvent aucun appui en France. Les réformés français protestent de leur attachement à la foi de l'immortalité individuelle. Nous nous bornerons à citer le témoignage de Pécaut qui compte parmi les sentinelles avancées du christianisme libéral : « Au premier rang, dit-il, et au dessus de toutes les croyances, je mets la foi à la personne humaine, indestructible, perpétuelle. » Pécaut avoue que cette foi n'est pas susceptible d'une démonstration dialectique, pas plus que la foi en Dieu ; elle résulte de la vue immédiate de la réalité, elle se confond avec la vue claire et directe du *moi* humain. « Qui a vécu, vivra. Quiconque s'est une fois senti vivre, s'est en même temps senti le droit à vivre encore, sous un mode au moins aussi élevé, aussi actif que le mode actuel. » Il y a cependant des hommes qui doutent, qui nient; ils se contentent de l'immortalité de l'espèce humaine. Pécaut repousse vivement cette idée : « Échanger une existence personnelle, si misérable, si défaillante qu'elle soit, contre une existence collective, c'est échanger la réalité contre l'ombre, la vie contre la mort. Je proteste, non pas au nom d'un préjugé, d'un agrément, d'une utilité quelconque, mais au nom de ce qu'il y a en moi de plus réel, de plus tenace, au nom de ma personnalité irréductible et impérissable. Si la personne doit mourir, si elle n'a plus d'existence distincte demain, elle n'en a plus, croyez-le bien, dès aujourd'hui ;

(1) *Strauss*, Zwei friedliche Blætter, pag. 68-69.

elle est en tant que personne frappée d'impuissance. Ne me demandez plus alors de me sacrifier à la culture de cette personne, pas plus dans les autres qu'en moi-même : elle cesse d'en valoir la peine. Il est évident que si je ne suis pas une personne, si je dois mourir demain, autant vaut mourir aujourd'hui. Il ne reste plus qu'à travailler à mon bien-être présent (1). »

Nous applaudissons à cette chaleureuse revendication de la personnalité humaine, mais elle ne suffit point. Pourquoi y a-t-il des hommes qui nient l'immortalité individuelle? Parce que la forme que cette croyance a prise dans le christianisme a perdu toute autorité; il leur est impossible de croire au paradis et à l'enfer. La vague croyance du protestantisme ne leur suffit pas davantage. Ils demandent ce que sera la vie future, et les protestants répondent qu'ils l'ignorent. Certes il n'y a point là de démonstration à faire. Mais on ne démontre pas non plus Dieu et ses attributs, ce qui n'empêche pas les réformés de dire que la conception de Dieu doit être modifiée. S'ils croient à un Dieu immanent, bien qu'ils ne puissent pas le démontrer, pourquoi ne chercheraient-ils pas à préciser la croyance d'une vie future? De qui tenons-nous la croyance à Dieu et à l'âme? C'est Dieu qui nous la révèle. S'il nous révèle l'immanence, pourquoi ne nous révélerait-il pas la foi en une existence progressive?

III

Cette foi est la nôtre. Si l'on en croyait nos adversaires catholiques, nous serions à trois, ni plus ni moins, à croire à ce qu'ils appellent la métempsycose : Leroux, Reynaud et l'auteur de ces *Études* (2). Est-ce ignorance ou est-ce tactique? Nous aimons mieux croire à l'ignorance qu'à la mauvaise foi. Recueillons donc quelques témoignages, nous pourrions en remplir un volume. Il suffira à notre but de montrer que la croyance d'une vie progressive plonge ses racines jusque dans la plus haute antiquité, et qu'elle tend à prendre, dans la conscience moderne, la place du

(1) *Pécaut*, dans le *Disciple de Jésus-Christ*, 1867, janvier, pag. 34-36.

(2) *Dechamps*, le Christ et les Antechrists, dans les Écritures, l'Histoire et la Conscience, pag. 554.

dogme barbare de l'enfer. Nous ne dirons rien de la religion des Indiens ni de la philosophie de Pythagore, la première est viciée par le panthéisme, et la seconde n'est pas nôtre, puisque nous n'admettons pas la transmigration des âmes, mais une vie individuelle et progressive. La vraie origine de notre croyance est dans le christianisme.

Nous avons cité l'opinion d'Origène sur le salut universel. Dans la doctrine du Père grec, la vie est une éducation providentielle qui relève l'homme de sa chute et le ramène à Dieu. Si Dieu nous punit, c'est que toute faute mérite un châtiment, mais dans les vues de sa bonté, toute peine est en même temps une expiation, elle efface le péché, elle corrige les coupables et prépare leur réconciliation avec le Créateur. Cette conception change la nature des peines et des récompenses. Il ne s'agit plus de bonheur ni de malheur. La peine ou la récompense consiste dans les dispositions innées que nous apportons en naissant, dispositions qui nous excitent soit au bien soit au mal. C'est nous-mêmes qui avons créé ces dispositions; c'est encore nous-mêmes qui préparons notre existence future, laquelle sera une suite de notre existence présente. Notre entrée en ce monde est déterminée par notre vie antérieure, et les conditions de notre vie future dépendront de l'usage que nous faisons de notre libre arbitre dans celle-ci. Il en résulte que notre travail de perfectionnement n'est pas stérile, ce que nous avons gagné en vertu nous restera, et c'est de l'emploi de nos facultés que dépendent les conditions de nos existences futures (1).

La doctrine d'Origène est la nôtre, elle gagne tous les jours sur le dogme aussi barbare qu'absurde de l'enfer et du paradis. Mais elle est viciée par une erreur capitale, celle de la chute. Nous ne croyons plus que l'homme naisse coupable d'un péché commis par Adam et Eve. L'humanité se fait de sa destinée une idée plus consolante. Elle part de l'état d'imperfection, pour se rapprocher progressivement de Dieu. Le progrès aboutira-t-il à l'union en Dieu? Ici encore Origène s'est trompé. Il enseigne que l'homme atteindra la perfection, mais étant libre, il est exposé à de nouvelles chutes; déchu de son existence céleste, il recommence une vie nou-

(1) Voyez mon *Etude sur le christianisme*, 2e édition, pag. 485, 491.

velle, dans laquelle les mérites comme les démérites de sa première vie n'influent plus en rien sur son rang dans l'ordre moral. Les créatures roulent en définitive dans un cercle vicieux de chutes qui n'a aucune issue. C'est le vice de toute conception qui admet un bonheur complet dans le ciel. Il tient à l'ignorance où étaient les chrétiens de la notion du progrès. Cette doctrine conduit à l'idée d'une vie progressive, infinie, sans déchéance, avançant toujours dans la voie que Dieu lui a tracée.

C'est au dix-huitième siècle qu'un illustre philosophe a jeté les fondements de la doctrine qui tend à devenir la religion de l'humanité; dès maintenant c'est la foi de tous les hommes qui pensent. Opposons d'abord aux doutes, aux incertitudes de quelques penseurs modernes la ferme confiance de Leibniz dans l'immortalité de l'âme. Il écrit en 1706 à Burnet : « Je ne demeure point d'accord que l'immortalité est seulement probable par la lumière naturelle; car je crois qu'il est certain que l'âme ne peut être éteinte que par miracle (1). » En effet, dit le grand philosophe « tout être est immortel de sa nature. Rien ne périt, comme rien ne commence d'être. La mort n'est, comme la naissance, qu'une transformation. En réalité, il n'y a point de mort, mais un progrès perpétuel et spontané du monde tout entier vers ce comble de beauté et de perfection universelle dont les œuvres de Dieu sont capables, de sorte que le monde marche à une condition toujours meilleure (2). »

Pas de mort, pas de naissance, mais transformation, sous la loi du progrès, voilà en deux mots la doctrine de la vie progressive. Les catholiques aiment à s'en moquer, en la qualifiant de métempsycose : singulier progrès, disent-ils, qui nous ramène aux fables des Indiens et aux erreurs de Pythagore! Leibniz a d'avance répondu à ces mauvaises chicanes. Il enseigne l'éternité de tout être vivant, de l'être tout entier, âme et corps : « Non seulement les âmes, dit-il, mais encore les animaux, âme et corps, sont ingénérables et impérissables; ils ne naissent ni ne meurent, ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus d'une forme nouvelle, dont après cela ils sont dépouillés, toujours transformés. » Dans l'opi-

(1) *Leibnizii* Opera, édit. Dutens, t. VI, pag. 274.
(2) *Idem*, Opera philosophica, édit. Erdmann, pag. 150.

nion de Leibniz, les âmes ne quittent jamais tout leur corps et ne passent jamais dans un corps qui ne soit entièrement nouveau (1). Il n'y a donc pas de *transmigration* par laquelle l'âme sort d'un corps et passe dans un autre. « Elle garde toujours, même dans la mort, un corps organisé, partie du précédent, quoique ce qu'elle garde soit toujours sujet à se dissiper insensiblement et à se réparer et même à souffrir en certain temps un grand changement. Ainsi au lieu d'une *transmigration* de l'âme il y a *transformation*, enveloppement ou développement, et enfin fluxion du corps de cette âme (2). »

Ainsi vie successive et progressive. Leibniz regarde la vie de chaque créature comme une suite d'états tous liés entre eux, c'est à dire comme une chaîne dans laquelle l'existence présente, à un moment donné, figure comme un anneau distinct mais lié néanmoins à toute la chaîne : « C'est selon moi, dit-il, la nature de la substance créée de changer continuellement suivant un certain ordre, qui la conduit spontanément, s'il est permis de se servir de ce mot, par tous les états qui lui arriveront ; de telle sorte que celui qui voit tout, voit, dans son état présent, tous ses états passés et à venir (3). » Leibniz ne s'explique pas clairement sur ces états futurs ; mais il est certain que dans son opinion l'âme et le corps sont destinés à passer, après cette vie, par de nouvelles évolutions. Le philosophe abonde même dans les hypothèses de Reynaud sur le séjour futur des âmes. Après avoir parlé du peu d'importance de notre planète, relativement à l'univers entier, il ajoute : « Comme il n'y a nulle raison de croire qu'il y a des étoiles partout, ne se peut-il pas qu'il y ait un grand espace au delà de la région des étoiles? Que ce soit le ciel empyrée ou non, toujours cet espace immense qui environne toute cette région pourra être conçu comme l'océan où se rendent les fleuves de toutes les créatures bienheureuses, quand elles seront venues à leur perfection dans le système des étoiles (4). »

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, un principe domine toute

(1) *Leibnizii* Principia philosophiæ, n° 76, 80. *Opera*, edit. Dutens, t. II, pag. 29.

(2) *Idem*, Nouveaux essais sur l'entendement humain, liv. II, c. I, pag. 168.

(3) *Idem*, Lettre sur l'union de l'âme et du corps.

(4) *Idem*, Essais de théodicée. — *Bouillier*, Histoire de la philosophie cartésienne, t. II, pag. 432 et suiv.

la philosophie de Leibniz, c'est l'évolution progressive des êtres sous la loi de continuité. Il en résulte que l'existence future de l'homme est en essence identique avec son existence présente. « L'état futur de l'âme, dit-il, ne sera pas un état d'immobilité, de contemplation oisive et stérile. Comment l'âme perdrait-elle son essence, qui est l'activité, et sa loi qui est le progrès? Notre bonheur ne consistera donc jamais en une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer, ce qui rendrait notre existence stupide; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et à de nouvelles perfections (1). » Si telle est notre destinée future, n'en serait-il pas de même de notre vie passée? Sur ce point, Leibniz est encore plus circonspect que sur la vie à venir, car ici il heurtait des préjugés chrétiens, et il risquait d'être accusé d'hérésie, lui qui tenait tant à rester dans de bons termes avec l'Église. Il n'ose rien assurer, dit-il, quant à la préexistence; cependant il est hors de doute qu'il l'admet, Leibniz écrit à un ami : « L'homme avant de naître et après sa mort ne diffère pas en essence de l'homme dans sa forme actuelle; il n'y a qu'une différence de plus ou de moins de perfection (2). « Leibniz ne croit point que les âmes soient créées à leur naissance. Jamais Dieu n'ajoute ni ne retranche à l'œuvre de la création. Mais de tout temps l'âme de chaque homme a préexisté dans le germe (3).

Quelle a été cette existence antérieure? Si la vie future est une vie active, parce que l'âme est une force, l'âme a dû vivre de cette vie active, dès qu'elle a existé, car une force ne peut exister sans agir. Leibniz ne le dit point, mais il l'admet implicitement, en disant qu'il y a chez l'homme *réminiscence* et *pressentiment*. « Je ne suis nullement pour la table rase d'Aristote; il y a quelque chose de solide dans ce que Platon appelait la *réminiscence*. Il y a même quelque chose de plus; car nous n'avons pas seulement une *réminiscence* de toutes nos pensées passées, mais encore un *pressentiment* de toutes nos pensées. Il est vrai que c'est confusément et sans les distinguer; à peu près comme, lorsque j'entends le bruit de la mer, j'entends celui de toutes les vagues en particulier, qui

(1) *Leibnizii* Opera, édit. Dutens, pag. 39.
(2) *Idem*, Epistola XXX. (Epistolæ ad diversos, édit. Kortholt, t. I, pag. 200.)
(3) *Bouillier*, Histoire de la philosophie cartésienne. t. II, pag. 432.

composent le bruit total, quoique ce soit sans discerner une vague de l'autre (1). » Donc, d'après Leibniz, cet être qui naît et que nous appelons enfant, a déjà vécu, il a eu une existence antérieure comme il en aura une postérieure à la vie présente, c'est un être qui n'est pas seulement actuel, mais qui se rappelle et qui pressent, c'est un être éternel (2).

Vaines imaginations, disent les défenseurs du christianisme. Il faut le souvenir complet du passé, pour qu'il y ait continuité et immortalité. Dès lors cette vague réminiscence est une chimère aussi bien que la préexistence de l'âme. Leibniz va répondre pour nous. Lui aussi est d'avis qu'une immortalité sans souvenance est une immortalité sans moralité (3). Mais si le souvenir que nous avons maintenant de notre état antérieur est vague et imparfait, qui nous dit qu'il ne se précisera point un jour? Leibniz dit, et cela nous paraît incontestable, que l'âme garde toujours en sa nature les traces de tous ses états précédents avec un *souvenir virtuel*, qui peut être excité, puisqu'elle a de la conscience (4). « J'avoue, ajoute ce profond penseur, qu'après la mort nous ne nous souvenons pas d'abord de ce que nous avons été. Je crois cependant que ce qui est une fois arrivé à une âme, lui est éternellement imprimé, quoique cela ne nous revienne pas toutes les fois à la mémoire; de même que nous savons plusieurs choses dont nous ne nous ressouvenons pas toujours, à moins que quelque chose n'y donne occasion et ne nous y fasse penser. Car qui peut se souvenir de toutes choses? Mais parce qu'il ne se fait rien en vain dans la nature, et que rien ne s'y perd, mais que tout tend à sa perfection, de même chaque image que notre âme reçoit, deviendra enfin un tout avec les choses qui sont à venir, de sorte que nous pourrons tout voir comme dans un miroir (5). »

IV

Le dix-huitième siècle avait pour religion le dogme du progrès;

(1) *Leibniz*, Reflexion sur l'Essai de Locke.
(2) *Leroux*, de l'Humanité, t. I, pag. 272-275.
(3) *Leibniz*, Nouvelles lettres, pag. 6 et suiv.
(4) *Idem*, Briefwechsel zwischen Leibnitz und Arnauld, pag. 49.
(5) *Leibniziana*, n° CLXXXI. (Opera, edit. Dutens, t. VI, 552.)

mais ce qui l'intéressait le plus, c'est la perfectibilité de l'homme sur cette terre; il avait peu de souci de l'autre monde. Il y a cependant un penseur, et un des plus illustres, qui se préoccupa de la destinée future de l'homme. L'âme périt-elle avec le corps? Non, dit Turgot. Rien de ce qui existe, ne se détruit. Par quel singulier privilége, l'être pensant serait-il seul assujetti à la destruction? S'il vit, que devient-il? La sagesse qui règne dans l'économie du monde, doit nous faire croire que cet être susceptible d'acquérir tant d'idées, de réfléchir sur ses sentiments, en un mot, de se perfectionner, ne peut pas perdre le fruit de ce travail. Il éprouvera après la mort des modifications dont celles qu'il a reçues pendant cette vie sont la cause (1). Turgot s'arrête à ces idées générales qui sont celles de Leibniz. Elles pénétrèrent dans les consciences avec le dogme du progrès. On accuse le dix-huitième siècle d'être matérialiste; il y avait, en effet, quelques écrivains qui affichaient le matérialisme, ce qui ne les empêcha pas de prêcher le dévoûment, le sacrifice, et de pratiquer ce qu'ils prêchaient.

Chose remarquable! ce n'est pas la philosophie incrédule, c'est le spiritualisme qui domine dans les esprits à la fin du siècle dernier. Nous en citerons un curieux témoignage. Un écrivain médiocre, Mercier, publia une espèce d'utopie, ou de prophétie de l'avenir, sous le titre de *L'an deux mille quatre cent quarante*. On y lit : « Nous pensons que notre âme est distincte de la matière, qu'elle est intelligente par sa nature. Le système qui l'agrandit davantage, nous devient le plus cher; et nous ne pensons pas que des idées qui honorent les créatures d'un Dieu puissent jamais être fausses. Nous pensons ensuite que tous les astres sont habités, que ces soleils, ces mondes si grands, si beaux, si divers, sont des demeures préparées à l'homme. L'âme humaine monte dans tous ces mondes, comme à une échelle brillante et graduée, qui l'approche à chaque pas de la plus grande perfection. Dans ce voyage, elle ne perd pas le souvenir de ce qu'elle a vu, et de ce qu'elle a appris. Elle monte en raison des connaissances et des vertus qu'elle a acquises. » Que deviennent les âmes rampantes qui se sont avilies dans la fange du crime ou de la paresse? Elles retournent au même point d'où elles sont parties, ou bien elles

(1) *Condorcet*, Vie de Turgot. (*Œuvres*, t. V, pag. 251 et suiv.)

rétrogradent. Mais elles finiront par s'amender sous la main qui les châtie; elles remonteront dans les mondes supérieurs (1).

C'est la doctrine de Leibniz réduite en petite monnaie. Peut-être Mercier n'avait-il pas lu une ligne du philosophe allemand; mais les idées ont mille voies invisibles par lesquelles elles pénètrent dans la conscience générale. Sauf les orthodoxes qui tiennent avec une aveugle obstination au passé, tous les penseurs reproduisent les opinions de Leibniz. Pour mieux dire, ces idées n'appartiennent à personne en particulier; elles sont le domaine commun de l'humanité; c'est une nouvelle révélation qui vient expliquer et compléter la révélation chrétienne. Au premier rang de ces prophètes de l'avenir se trouve Lessing. Nous avons apprécié ailleurs l'admirable petit livre intitulé l'*Éducation du genre humain* (2). La croyance du progrès qui l'inspire conduit logiquement au dogme d'une vie progressive. Ce qui distingue Lessing des écrivains qui l'ont précédé, c'est qu'il proclame ouvertement la préexistence de l'âme : « Pourquoi, dit-il, l'homme n'aurait-il pas déjà vécu sur cette terre, avant de naître? On se moque de cette hypothèse. Serait-ce parce que c'est la plus ancienne? celle que dès son premier élan l'esprit humain a conçue avant d'être vicié par les sophismes de l'école? Nous vivons; par cela seul, il est certain que nous avons vécu, et que nous vivrons. Nous vivrons pour continuer à développer nos facultés intellectuelles et morales. Ou est-ce que par hasard nous serions si parfaits que nous n'ayons plus rien à perfectionner? plus de connaissances à acquérir? plus d'erreurs à rectifier? plus de charité à pratiquer? Dira-t-on que ces existences antérieures sont un rêve, parce que nous n'en avons aucun souvenir? C'est pour notre bien, répond Lessing, que nous oublions. Si nous étions chargés du poids de tant d'existences, de tant d'égarement, de tant de passions, comment pourrions-nous travailler à notre perfectionnement? Qui nous dit d'ailleurs que ce que nous avons oublié, pour le moment, nous l'avons oublié à jamais (3)?

Il y a plus de vérité dans ces quelques paroles de Lessing que

(1) *Mercier*, l'An deux mille deux cent quarante, pag. 122-127.
(2) Voyez mon *Etude sur la philosophie du dix-huitième siècle*.
(3) *Lessing*, die Erziehung des Mengengeschlechts, § 94-99. (*Werke*, t. X, pag. 329.)

dans tous les sermons du monde sur la vie éternelle. Ce n'est qu'une hypothèse, il est vrai. Mais le péché originel, avec son affreuse conséquence de l'enfer, est-il autre chose qu'une hypothèse? Nous dirons plus loin, laquelle des deux est la plus probable. Lessing admet que l'homme a préexisté sur cette terre, avant de naître, et qu'après la mort, il renaîtra sur cette terre. Ceci ne tient pas à l'essence du dogme. La terre n'est pas le seul globe habitable, et les hommes ne sont pas les seuls êtres doués d'intelligence que Dieu ait créés. Il ne faut donc pas isoler la terre du reste de la création, ni les hommes des autres créatures. La création est une, et tous les êtres forment une grande unité ; il y a donc des liens entre notre globe et les globes sans nombre qui se meuvent dans l'immensité des cieux ; de même il y a des liens de parenté entre nous et ceux qui habitent les autres astres. Nous avons le même Père qui est dans les cieux ; Dieu est en nous tous, immanent dans toutes ses créatures, les inspirant, les guidant vers un but qui est le même pour toutes. A ce point de vue, les distances qui séparent les mondes innombrables que nous apercevons dans les espaces, disparaissent. L'univers est un seul corps, et ceux qui l'habitent forment une seule famille, dont les membres se trouvent à divers degrés de leur développement ; ils se réunissent, ils se séparent, pour se réunir de nouveau, selon le degré du développement intellectuel ou moral qu'ils ont atteint. C'est dire qu'il y a une variété infinie dans nos destinées. Il ne faut donc point parquer les hommes dans ce monde, comme s'ils y étaient attachés pour toujours. Nous pouvons venir d'ailleurs et nous pouvons aller ailleurs. Qu'importe après tout? L'essentiel est que nous conservions la conscience de notre personnalité, et que notre destinée dépende de nos efforts.

Ces aspirations vers l'infini existent chez tous les grands écrivains d'Allemagne. Herder est poète, tout ensemble et théologien, historien et philosophe. Il est aussi chrétien. S'il lui était donné de revivre, il ne comprendrait pas les doutes qui s'élèvent de nos jours sur la permanence de la personnalité humaine. L'homme s'élève au dessus de tous les êtres que nous connaissons par les facultés infinies dont Dieu l'a doué, et cependant aucun n'est relativement plus imparfait. Cette imperfection même est une garantie certaine de son perfectionnement futur. Il déve-

loppera dans l'avenir les dons de l'intelligence et de l'âme qu'il a pu à peine déployer dans la courte existence qui lui est accordée sur cette terre. Quel sera le théâtre de ces progrès? Que l'homme lève les yeux vers la voûte céleste, il y verra des demeures sans nombre qui l'appellent. C'est dire qu'il jouira d'une variété infinie de nouvelles organisations. Les instruments que Dieu donne à l'âme pour se manifester, les milieux où il la place pour exercer son activité, iront toujours en se perfectionnant, à mesure que l'âme s'élève vers Dieu (1).

On trouve les mêmes idées chez un philosophe qui a fait école et qui se distingue parmi tous les penseurs contemporains par ses généreuses aspirations. Krause dit avec Leibniz, mais en accentuant davantage sa croyance, que la vie future est la continuation, le développement de plus en plus complet de la vie présente. On l'accuse de panthéisme lui et ses disciples; cependant il enseigne que l'individualité humaine subsistera toujours, et que l'homme conservera tous les attributs qui appartiennent à son essence; il enseigne que l'homme a conscience de lui-même, qu'il a le sentiment de sa dignité ou de son indignité morale; il enseigne que l'homme porte la responsabilité de sa vie antérieure, dans chacune de ses nouvelles existences, qu'il se réjouit ou qu'il souffre, selon qu'il a en lui le germe du bien ou du mal; il enseigne que l'homme est placé par la justice et la Providence divine dans une position qu'il sent bonne ou mauvaise, selon l'état de sa conscience. En ce sens Krause admet des peines et des récompenses. Celui qui a marché dans la voie du devoir se perfectionnera dans un milieu où tout est disposé pour le bien. Celui dont la nature est viciée rencontrera des obstacles; en proie au désordre, il souffrira jusqu'à ce que, avec l'aide de Dieu, il ait rétabli la paix et l'union dans sa conscience. Avec le repentir commencera l'amendement, et avec la régénération le salut (2). Krause, on le voit, n'a pas un doute sur la vie future; il ne doute pas davantage de la préexistence; il ne comprend pas même que l'on puisse douter que l'être qui vit et qui

(1) *Herder*, Ideen zur Geschichte der Menschheit, V, 5, 6.
(2) *Tiberghien*, Esquisse de philosophie morale, pag. 279 et suiv.

vivra ait déjà vécu. Le manque de mémoire n'est pas une objection sérieuse, car la mémoire peut revenir (1).

V

Nous avons entendu des philosophes. Écoutons un chrétien, un pasteur qui admet le surnaturel, qui admet que l'Écriture est la parole de Dieu. Channing ne croit ni à l'enfer, ni aux feux éternels. Il n'entend pas ces mots qui se trouvent réellement dans les Évangiles dans le sens que le christianisme traditionnel y attache. Peu nous importe, les livres saints n'ayant pas pour nous l'autorité qu'ils ont pour les orthodoxes (2). Aux yeux de Channing, le véritable enfer, c'est le péché, c'est l'état de l'âme qui se révolte contre Dieu. Le pécheur porte donc l'enfer dans son sein, mais il tient à lui de l'échanger contre le ciel; il n'a qu'à écouter Dieu qui lui parle par la voix de sa conscience. Car le ciel n'est pas un privilége de la vie future, il existe sur cette terre, nous avons le royaume des cieux en nous (3). Le ciel futur n'est que la continuation du ciel qui s'ouvre sur cette terre. Donc il n'y a pas entre l'autre monde et le monde actuel l'abîme que les chrétiens ont imaginé. La théologie promet à ses élus la vision de Dieu. Channing dit qu'une existence purement contemplative dépouillerait l'âme d'une qualité qui lui est essentielle, l'activité. Déjà, dans la vie actuelle, n'est-ce pas par l'action, soit dans le domaine de l'intelligence, soit dans le domaine de la charité, que les âmes saintes se distinguent? Et l'on veut qu'elles soient inactives dans la vie future! N'est-ce pas dire que le ciel sera plus imparfait que la terre (4)? Channing a cependant conservé un préjugé chrétien; il croit que notre corps sera immortel, et que par conséquent nous n'aurons plus à nous préoccuper de besoins matériels. Conserver le corps sans les fonctions corporelles, voilà un de ces miracles dont la doctrine

(1) *Krause*, die absolute Religionsphilosophie, t. II, pag. 317, 318, 329 et note.

(2) *Channing*, le grand but du christianisme. (*Werke*, t. IX, pag. 109.)

(3) *Idem*. Discourse at the installation of the reverend Motte. (Discourses, reviews and miscellanies, pag. 449.)

(4) *Idem*, de la Vie future. (*Werke*, t. V, pag. 134 et suiv.)

chrétienne est prodigue, quand il s'agit de décrire le bonheur imaginaire du ciel. Que notre organisation corporelle aille toujours en se perfectionnant et que notre âme dépende moins de la matière à mesure qu'elle sera plus parfaite, cela se conçoit. Mais qu'il y ait des âmes sans organes corporels, ou des organes sans fonctions, cela ne se comprend pas. Ne serait-ce pas retomber dans l'immobilité du ciel chrétien que Channing lui-même trouve insupportable, malgré son mysticisme?

Channing se préoccupe beaucoup du lien qui subsiste entre les défunts et les vivants. Il a sur cela des opinions très arrêtées, que les hommes positifs traiteront de roman, et qui venant d'un tel esprit méritent néanmoins une attention sérieuse. Channing ne doute pas que les morts ne restent en communication avec ce monde-ci; ils savent non seulement ce qui s'est passé dans leur vie antérieure, ils savent aussi ce qui se passe après leur mort. Bien que ce soit là une pure hypothèse, le point de départ du penseur chrétien nous paraît incontestable; c'est que la mort ne rompt pas les liens qui existaient entre les âmes. Si c'est la sympathie, si c'est l'amour qui les a noués, comment la dissolution de la forme humaine, comment une simple transformation aurait-elle la puissance de les détruire? Cela serait inconcevable, et nous pouvons hardiment affirmer que cela est impossible. L'immortalité n'a pas de sens, ou elle signifie que l'âme reste après la dissolution du corps ce qu'elle était avant la transformation de ses organes; elle conserve donc ses impressions, ses affections, ses idées subsistent, à ce point que déjà dans la vie actuelle les philosophes parlent de réminiscence; pourquoi ses sentiments ne subsisteraient-ils point? Ou il faut nier que les âmes soient immortelles, ou il faut croire que ceux qui nous précèdent dans la mort restent en relation avec nous. Mais quel sera le degré d'intensité de ces rapports? va-t-il jusqu'à donner aux morts la vue distincte du passé et du présent? Ici le doute est légitime. Non que cela soit impossible, non que cela ne puisse être un jour; mais cela est-il déjà pour ceux qui quittent cette terre? N'est-ce pas revenir à l'idée chrétienne que de l'état d'imperfection où nous sommes dans ce monde, nous passons subitement à un état de perfection? Nous n'avons ni souvenir précis, ni vision de notre vie antérieure, parce que notre fai-

blesse ne supporterait point le poids de ces souvenirs, ni l'amertume de cette vision. Sommes-nous si parfaits, en quittant ce monde, que ce qui nous est impossible maintenant devienne possible à l'instant de la mort?

Nos doutes portent sur le présent, non sur l'avenir. Dès maintenant nous sommes convaincus qu'un lien subsiste entre les vivants et les morts. Si un naufrage nous jetait sur une terre lointaine, si nous restions pendant des années sans communication avec nos amis et nos parents, cesserions-nous pour cela de les aimer et d'en être aimés? La conscience de cette affection peut s'obscurcir, après la mort, elle peut même s'effacer momentanément. Il y a sans doute quelque chose de vrai dans la croyance antique qui compare la mort au sommeil. Après les rudes agitations de sa vie, il faut un repos à l'âme. Dieu le lui donne. Mais le sommeil n'est pas l'anéantissement; il est suivi du réveil. Ceux qui meurent conservent donc leurs liens, leurs affections, quoiqu'ils n'en aient peut-être pas une conscience distincte. Ceux qui survivent, ne cessent pas d'aimer ; que dis-je? quand ils ont vraiment aimé, leur amour prend une force nouvelle, il brave la mort, il s'élance au delà du tombeau. Est-ce que ces élans d'amour, le plus pur, le plus désintéressé qui se puisse concevoir, resteraient sans écho? Nos ardentes prières ne seraient-elles pas entendues? N'avons-nous pas un lien commun en Dieu? Et par ce lien ne sommes-nous pas en rapport avec le monde des âmes? Ne sentons-nous pas, grâce à ce divin médiateur, l'affection dont nous sommes l'objet? n'en éprouvons-nous pas une de ces jouissances indicibles, sans cause apparente, qui nous transportent dans une région supérieure?

A l'occasion du roman de Channing, nous avons fait le nôtre, et chacun fait le sein. N'y aurait-il pas là le germe d'une foi nouvelle? non d'une foi imposée et acceptée à titre de vérité absolue, mais d'une croyance commune partagée par ceux qui pensent et qui sentent? Que ce travail se fasse dans la conscience générale, on n'en saurait douter. L'idée d'une vie progressive, dans ses éléments essentiels, est un point de foi que l'on rencontre chez tous les hommes qui ont quitté les rangs de l'Église, tout en conservant le sentiment religieux. Déjà les ouvrages d'imagination s'occupent de cette croyance : preuve qu'elle est devenue un do-

maine commun pour tous les hommes qui s'intéressent à ces hautes questions. Nous en citerons un témoignage, et il nous serait facile d'en donner un grand nombre. On lit dans l'*Hypérion* de *Longfellow :* « La mort n'est ni le commencement ni la fin. Ce n'est nullement une transition d'une vie à une autre, c'est la transition d'une forme d'existence à une autre forme. *La vie est toujours*, et aucun anneau n'est brisé dans le perpétuel enchaînement de l'être, pas plus que lors du passage de l'enfance à la maturité, et de la maturité à la vieillesse. Contemplée de ce point de vue, quelle magnifique chose que la vie de l'homme et de quelle splendeur se revêt sa destinée! Je suis, tu es, conjugaison d'écoliers, dites-vous. Non pas, symbole au contraire, de l'éternel présent de la vie! »

VI

Channing ne parle pas de la préexistence. Deux philosophes français ont donné de nouveaux développements à cette opinion. Unis longtemps par un travail commun et des convictions communes, Leroux et Reynaud sont aussi poursuivis des mêmes railleries par les orthodoxes, et du même dédain par les philosophes officiels. Ils ont réchauffé, dit-on, la vieille erreur de la métempsycose, mais ni l'un ni l'autre ne donnent satisfaction au besoin de l'immortalité, puisqu'ils admettent des existences successives sans souvenir. Nous allons exposer leurs croyances, car il s'agit d'une doctrine religieuse et de penseurs qui ont l'ambition de travailler à l'édifice religieux que l'humanité espère et attend. Écartons d'abord le ridicule reproche de métempsycose. Il y a autre chose que du ridicule dans ces vaines accusations, il y a du calcul. Les partisans du passé sentent que les fondements de leur foi s'écroulent; ils sentent que c'en est fait de l'enfer et du paradis. Ne pouvant combattre leurs adversaires avec les armes de la raison, ils travestissent leurs idées, ils les altèrent. Peut-être aussi est-ce aveuglement. Qu'ils veuillent donc bien écouter avant de condamner. Nous séparons les deux philosophes, parce que leurs doctrines sont loin d'être identiques.

Leroux enseigne, comme Lessing, la renaissance sur cette terre. « Nous qui naissons, dit-il, nous sommes non seulement la suite,

et, comme on dit, les fils et la postérité de ceux qui ont déjà vécu, mais au fond et réellement ces générations antérieures elles-mêmes. » On oppose à la continuation de l'être individuel dans l'être collectif humanité, l'absence de mémoire. Leroux répond que l'existence même des enfants qui viennent à la vie, prouve leur existence antérieure. Il se prévaut de l'opinion de Leibniz, il nie avec lui que l'enfant soit une *table rase*, il s'écrie avec Bacon : « En vérité, Platon n'aurait-il pas raison avec son dogme que *la science n'est autre chose qu'une réminicence?* » Cette innéité et les conditions diverses que les êtres réapparaissant aujourd'hui à la vie apportent en naissant, remplacent la mémoire perdue de leur existence passée. C'est mieux que le souvenir de leur vie antérieure. Cette vie même est entrée dans leur être, elle s'est transformée en facultés, en virtualités, en prédispositions de tout genre, bonnes ou mauvaises. Comment nier que nous ayons vécu, quand nous portons les traces de notre vie passée dans notre intelligence et dans notre âme? A quoi nous servirait le souvenir des faits et des circonstances qui ont amené ces modifications de notre être? Nous naissons avec une prédisposition à l'avarice, à la colère : preuve certaine, puisqu'elle est empreinte dans notre âme, que nous nous sommes abandonnés dans notre existence antérieure aux excès de la cupidité, et aux emportements de la colère. Serions-nous plus avancés, si nous connaissions, si nous nous rappellions les moindres détails de nos erreurs?

Il y a, continue Leroux, un fonds d'égoïsme dans le désir qu'ont les hommes de se rappeler ce qu'ils ont fait dans leur vie passée. Ils ne s'aperçoivent pas qu'à force de ne pas vouloir oublier, ils veulent immobiliser leur vie. « Vous ne voulez pas oublier, dites-vous, vous ne voulez donc pas changer, car le changement apporte nécessairement l'oubli. Vous ne voulez pas changer, vous ne voulez donc pas vivre, car vivre c'est changer. Pourquoi donc n'êtes-vous pas resté aux années de votre enfance? La plupart des hommes voudraient s'arrêter et s'immobiliser ainsi, ils voudraient transporter dans leur vie future tout le bagage de leurs souvenirs, tout l'attirail de leurs manifestations actuelles. Si on rit de leur folie, alors ils baissent tristement la tête, et ne voient plus que le néant. Ce ne sera plus moi, disent-ils, si je ne me souviens plus. Ce sera d'autant plus vous, peut-on leur répondre, que vous vous

souviendrez moins. Si vous avez la vie dans sa virtualité, n'aurez-vous pas l'essence de votre vie antérieure, tandis que les manifestations particulières de votre existence peuvent vous faire oublier le *moi* éternel? Ne vaut-il pas mieux avoir l'essence que la forme? »

On peut dire que tout n'est pas égoïsme dans le désir que les hommes éprouvent de se souvenir de la vie présente, dans leur existence future. Qu'il y en ait qui voudraient prendre avec eux leurs vices, c'est à dire leur orgueil, leur puissance, il n'y a pas à en douter, mais les meilleurs désirent autre chose; ils aiment et ils veulent que ce soit pour l'éternité. Nous ne connaissons pas de besoin plus impérieux et il n'y en a pas de plus légitime. Eh bien, si nous n'avons pas la mémoire du passé, comment saurons-nous qui nous avons aimés? comment les retrouverons-nous? Leroux répond : « Avons-nous besoin, pour nous retrouver, de nous rappeler nos formes et nos existences antérieures? Qu'on me dise d'où viennent ces sympathies qui unissent, dans la vie présente, ceux qui s'aiment, et qu'on nous explique ces liens invincibles qui nous entraînent vers certains êtres. Croit-on vraiment que ces sympathies n'aient pas leur racine dans des existences antérieures (1)? »

Tels sont les traits essentiels de la doctrine de Leroux. Il n'y est pas question de métempsycose. L'homme violent ou emporté ne risque point de devenir un lion ou un tigre après sa mort; il renaîtra avec une prédisposition à la colère et à la passion. Ce sera tout ensemble la marque de son existence antérieure et une punition de ses excès. Pour mieux dire, ce sera la preuve certaine que l'homme est ce qu'il se fait lui-même : peut-il avoir une plus forte garantie de son identité? Il n'est pas nécessaire, comme nous l'avons dit, qu'il se rappelle ses actions. Même dans cette vie-ci, nous perdons le souvenir des premières années de notre existence; ces années sont cependant décisives pour le développement de nos facultés; l'empreinte en reste dans notre intelligence et dans notre âme, bien que le souvenir en soit effacé. On a donc tort de reprocher à Leroux, de détruire l'immortalité. C'est l'identité, et la conscience de notre identité qui constitue

(1) *Leroux*, de l'Humanité, t. I, pag. 271, 272, 284-286, 289.

l'essence de la vie immortelle. Or l'identité est sauvegardée, elle est proclamée par Leroux, elle est écrite dans tous les éléments de notre être. La conscience de cette identité, nous l'avons également, pour peu que nous voulions pratiquer la maxime de Socrate : Connais-toi toi-même. Leroux ne sacrifie pas davantage les affections de l'âme ; ce qu'il dit de la sympathie instinctive, innée qui nous attire vers ceux que nous avons déjà aimés, est d'une vérité incontestable. Il aurait pu ajouter que Dieu veille à ce que ceux qui méritent de se retrouver se retrouvent. Que chacun de nous descende dans sa vie intime, qu'il réfléchisse aux mille et une causes, en apparence fortuites, en réalité, providentielles, qui lui ont fait retrouver ceux qu'il a déjà aimés et qu'il doit aimer toujours, et il sera forcé de reconnaître que les besoins de l'âme, aussi bien que les besoins de l'intelligence, nous donnent la certitude que la vie actuelle est la suite rigoureuse de nos existences antérieures. N'est-ce point là l'immortalité?

Oui, c'est l'immortalité, mais ce n'est pas encore l'immortalité pleine et entière à laquelle nous aspirons. C'est en quelque sorte un commencement d'immortalité, proportionné à notre état actuel d'imperfection. Ce n'est pas l'immortalité dans toute sa plénitude. Dans cette vie-ci, que l'on cite comme exemple, la conscience de notre identité serait incomplète, si les années de notre enfance ne nous étaient pas racontées par ceux qui ont veillé auprès de notre berceau, et qui ont développé les premiers germes de notre intelligence et de notre âme. Comment veut-on que notre éducation soit complète, si nous ne pouvons profiter de nos égarements, en évitant d'y retomber? Suffit-il que nous sentions en nous des imperfections, des dispositions au vice? Ce qui prouve, hélas, que cela ne suffit point, c'est que nous nous livrons à toutes nos passions ; c'est seulement quand le mal est fait, que nous prononçons ces terribles paroles : il est trop tard. Il nous faut le souvenir précis de nos fautes, pour que le remords soit puissant. Ce que nous disons de l'élément moral de notre nature, nous le disons aussi de nos sentiments. Nous vivons comme des aveugles, guidés, il est vrai, par la main de Dieu, mais tâtonnant néanmoins, et craignant toujours une chute ou une erreur. Non, ce n'est pas là l'idéal de notre existence. Reynaud va nous dire ce qui nous manque, et ce qui nous sera donné.

VII

Les erreurs du christianisme traditionnel sur la vie future tiennent à la fausse idée que les chrétiens se faisaient de l'univers. De toute la création, ils ne connaissaient, et encore imparfaitement, que la terre, qu'ils considéraient comme le centre de l'univers. Au dessus de la terre, ils croyaient qu'il y avait une voûte, le firmament enrichi à sa surface de ces points brillants qui font l'ornement de la nuit; par delà, les eaux qui forment l'océan céleste, source antique du déluge; puis, aux bornes du monde, l'empyrée, région de lumière, séjour des bienheureux et des anges. Au dessous du sol de la terre, ils plaçaient l'enfer et le purgatoire. Les astronomes ont ruiné de fond en comble ce fabuleux édifice. Ils ont brisé la voûte grossière du firmament, chassé les eaux chimériques qu'on lui faisait porter et dispersé sa parure d'étoiles dans les profondeurs insondables de l'espace. Tout s'est ébranlé et transfiguré. En promenant nos regards dans les cieux, au lieu de trouver des anges et des saints, nous voyons d'autres mondes pareils au nôtre, échauffés et éclairés par le même soleil, naviguant de conserve avec lui dans l'étendue. Les étoiles sont devenues des soleils, elles ont reculé à des distances où nous ne pouvons les atteindre. Nous ne saurions seulement les compter; plus nos instruments se perfectionnent, plus nous en voyons. Au milieu de ces mondes innombrables, notre terre disparaît comme un citoyen obscur dans une population puissante. L'univers est infini; il n'y a pas d'autre ciel que l'univers lui-même : notre terre fait partie du ciel, comme le dit Képler.

La conception de notre destinée change avec la conception de l'univers. Comment croire encore à un ciel matériel où résident les élus, et à un enfer souterrain où brûlent les damnés? Notre terre faisant partie du ciel, nous habitons réellement le ciel, nous sommes au ciel. Mais ce ciel n'est plus celui du christianisme. Celui-ci est immobile; les élus y sont installés pour toute l'éternité, comme les réprouvés dans l'enfer; il n'y a plus de changement à espérer, ni pour les uns ni pour les autres; l'immobilité devient la loi suprême du monde. Cette conception de la vie éternelle est en opposition avec les lois qui régissent la création. La

création n'est pas une œuvre une fois faite, comme l'imagine la mythologie chrétienne, une œuvre consommée en six jours, elle est permanente, infinie. Donc Dieu est éternellement agissant. L'homme qui, selon les chrétiens, est l'image de Dieu, doit être actif comme son modèle : « C'est par cette activité que la créature entre en participation du travail divin ; ce n'est que par ce travail sans fin que la créature peut satisfaire aux élans que lui inspire l'amour de Dieu et du prochain. » C'est dire que la vie future ne diffère pas en essence de la vie présente. Une vie qui ne serait pas à l'image de la nôtre, telle qu'est la vie contemplative des élus dans le ciel chrétien, serait inférieure à la nôtre; disons mieux, elle est impossible, car notre mission étant de devenir parfaits comme notre Père dans les cieux, il est impossible que notre vie cesse jamais d'être active.

Dans la conception chrétienne, le ciel est une demeure fixe, définitive. Dans la religion de l'avenir, au contraire, le ciel est un chemin, la perfection est à la limite extrême, comme idéal, idéal dont nous approchons toujours, mais sans jamais l'atteindre, puisque la créature ne saurait jamais s'identifier avec le créateur. Mais si elle ne se confond jamais avec Dieu, elle s'approche sans cesse de lui. C'est ce que nous appelons une existence successive, progressive et infinie. L'âme passe d'un séjour dans un autre séjour, elle laisse son premier corps pour un corps nouveau, dans une nouvelle demeure. Elle poursuit ainsi de transmigration en transmigration, de métamorphose en métamorphose, le cours de sa destinée éternelle. Cette destinée a-t-elle commencé sur cette terre? Reynaud est partisan décidé de la préexistence. Naître, ce n'est pas commencer, c'est changer de figure. Ce n'est pas le hasard qui détermine les naissances successives et les conditions dans lesquelles elles se font. Rien ne se fait sans une raison morale qui en soit cause. Il faut donc qu'il y ait une raison qui détermine l'âme, non seulement à prendre naissance sur la terre, mais à y prendre naissance dans telle famille. C'est à dire qu'il y a un certain rapport préexistant entre l'enfant et son père et sa mère. Nous ne sommes pas passifs dans le fait de la naissance d'où dépend tout notre avenir; nous sommes nous-mêmes la cause de notre naissance. Il en est ainsi notamment des conditions favorables ou contraires au milieu desquelles notre nais-

sance nous place. S'en prendre aux caprices de la Providence ou au hasard, serait folie; ces conditions sont une suite rigoureuse de notre mérite ou de notre démérite (1).

Reynaud exposa d'abord sa doctrine dans l'*Encyclopédie nouvelle* qu'il publiait avec Leroux. Puis il lui donna de nouveaux développements dans son beau livre intitulé *Ciel et Terre*. Il y a un écueil dans ces spéculations, c'est que l'on veuille trop préciser les conditions de notre future existence. Reynaud n'a pas évité ce danger: c'est un homme d'imagination qui aime l'aventure, qui se plaît à l'invention. De là le caractère romanesque de ses idées philosophiques. Pour les esprits sérieux cela ne présente aucun inconvénient; ils font la part de l'imaginaire, tout en se nourrissant des profondes pensées de l'auteur. Mais les partisans du passé n'y mettent point cette impartialité ni cette bienveillance; avec la perfidie qui leur est habituelle, ils s'emparent des propositions hasardées, problématiques, pour en faire l'essence de la doctrine, et ils essaient de ruiner tout l'édifice, par le ridicule qu'il est si facile de prodiguer aux choses saintes. Les imprudents! Faut-il leur rappeler Voltaire? Toutefois les hommes de l'avenir aussi doivent user de prudence, et ne pas trop se lancer dans le champ de l'inconnu, surtout ne point présenter des suppositions comme des dogmes de foi. Voilà pourquoi nous nous en sommes tenu aux points essentiels de notre croyance, car la doctrine de Reynaud est aussi la nôtre. On lui a adressé bien des reproches; ils s'adressent surtout à l'hypothèse de la préexistence. Nous allons les écouter.

VIII

La préexistence, comme la religion en général, rencontre des adversaires dans les camps les plus opposés. Ceux qui nient l'immortalité disent que si l'âme vit après la mort, et vit éternellement, il faut croire aussi qu'elle a déjà vécu; éternelle dans l'avenir, elle doit être éternelle dans le passé. Si l'âme a commencé d'être, elle aura aussi une fin; que si elle n'a point de fin, elle ne doit pas avoir de commencement. De là la doctrine de la préexis-

(1) *Reynaud*, dans l'*Encyclopédie nouvelle*, au mot *Ciel*. (T. III, pag. 603 et suiv.)

tence. Cette croyance paraît tellement absurde aux incrédules, qu'ils ne se donnent pas même la peine de la discuter (1). Les orthodoxes sont heureux de trouver des auxiliaires inattendus parmi leurs adversaires; puisque l'hypothèse de la préexistence est si ridicule, disent-ils, qu'elle ne soutient pas l'examen, tous ceux qui croient à l'âme et à son immortalité, doivent se rallier autour du dogme chrétien, puisqu'il n'y a point de milieu entre la métempsycose, hypothèse insoutenable, et le matérialisme ou le panthéisme, hypothèse révoltante. Est-il vrai que la préexistence soit une croyance si souverainement absurde?

Nous comprenons le dédain des panthéistes et des matérialistes : n'admettant pas une existence individuelle de l'âme, dans ce monde, comment croiraient-ils à la préexistence d'un être qu'ils nient? Les chrétiens sont moins excusables. Nous les convions à lire saint Augustin; c'est un docteur qu'ils ne récuseront point. Ils verront un des plus profonds penseurs du christianisme aux prises avec la terrible question de nos vices innés et de l'inégalité de nos facultés intellectuelles et morales. « Pourquoi, s'écrie-t-il, l'un est-il doué d'un génie supérieur, tandis que l'autre, par la faiblesse de son intelligence, semble tenir de l'animal déraisonnable plutôt que de l'homme? Pourquoi l'un a-t-il des dispositions à la colère, à la concupiscence, à l'orgueil, et l'autre à l'humilité, à la douceur, à la chasteté? » Il y a bien des *pourquoi* à ajouter à ceux du Père de l'Église. Pourquoi cette inégalité extrême dans les circonstances au milieu desquelles nous naissons? Nous ne parlons pas de la pauvreté et de la richesse, nous parlons des malheureux qui naissent dans la fange de la corruption, au sein du vice, qui ne reçoivent d'autre leçon que l'enseignement du mal, qui sont poussés au crime avec une force si irrésistible et par leurs penchants innés, et par leur éducation, que l'on se demande avec terreur, s'il leur reste une ombre de liberté? Pourquoi sont-ils, pour ainsi dire, prédestinés au mal, tandis que d'autres naissent dans le milieu le plus favorable pour le développement des bonnes dispositions qu'ils apportent en naissant?

Saint Augustin avoue ses angoisses, et les défaillances de la raison humaine en face de ce problème redoutable. Il ne trouve

(1) *Strauss*, die christliche Glaubenslehre, t. II, pag. 737.

qu'une seule réponse, le péché originel. L'enfant ne naît pas nnocent, il est coupable de la faute de ceux qui, en péchant, ont soumis toute l'humanité à la peine du péché (1). Il est évident que cette réponse n'est pas une solution de la question, c'est un aveu d'impuissance. A une question qui implique un mystère, le docteur de l'Occident répond par un mystère, le péché originel. Mais le péché originel explique-t-il l'inégalité de nos dispositions innées? le vice chez l'un, la vertu chez l'autre, ou du moins la disposition à la vertu et au vice? explique-t-il la funeste inégalité qui pousse l'un au crime et qui conduit l'autre à une existence vertueuse? Évidemment non. Si nous naissons tous enfants du péché, nous naissons tous également coupables, notre condition devrait donc être la même. Si nous étions tous également vicieux en naissant, le péché originel serait une explication du terrible mystère, en ce sens qu'étant tous coupables nous méritons tous la peine du péché. Mais saint Augustin lui-même insiste sur l'inégalité de nos dispositions innées. Quoi! voici deux jumeaux : l'un est doué d'un génie supérieur, l'autre ressemble à une brute. Je demande la raison de cette inégalité intellectuelle, et l'on me répond qu'ils sont l'un et l'autre enfants du péché, du même péché! N'est-ce pas une cruelle dérision? Celui qui naît semblable à la brute, n'est-il pas en droit de dire : « Si je suis enfant du péché, mon frère aussi est enfant du péché; également coupables ou également innocents, notre condition ne devrait-elle pas être la même? » L'inégalité est bien plus terrible encore quand il s'agit de vices innés. Pourquoi, dit saint Augustin, l'un a-t-il des dispositions à la chasteté et à toutes les vertus, tandis que l'autre semble conçu dans l'impureté et dans le vice? Si le péché originel explique que l'un naisse vicieux, il n'explique certes pas que l'autre naisse vertueux. Il n'y a qu'une explication, celle de la préexistence. En effet, si nous avons vécu avant de naître, nous avons nécessairement mérité ou démérité ; nous renaissons tels que nous nous sommes faits nous-mêmes. Celui qui a passé sa vie antérieure à se vautrer dans le vice, demandera-t-il pourquoi il naît vicieux, et pourquoi tel autre qui a lutté contre l'imperfection de la nature humaine, naît avec des dispositions au

(1) *Augustinus*. Epist. CLXVI, 17. — *Opus imperf. contra Julian*, I, 49, 25.

bien? Chacun fait sa destinée, donc cette destinée doit être inégale.

A la doctrine de la préexistence, on oppose le défaut de mémoire. Si nous avons vécu, et si nous n'avons point le souvenir de notre vie antérieure, cette vie est pour nous comme si elle n'était point; dès lors l'immortalité devient une chimère. Or, en dépit de cette vague réminiscence dont parle Platon, nous n'avons pas le souvenir d'avoir vécu, nous ne savons pas où, comment, sous quel nom nous avons existé. Donc la préexistence, loin d'être un appui pour la croyance de notre éternité, en est plutôt la négation (1). Les écrivains catholiques qui insistent beaucoup sur cette objection, ne s'aperçoivent pas qu'on peut la rétorquer contre le dogme du péché originel. Le péché ou la peine du péché, la suite du péché, se conçoivent-ils sans la conscience? Et la conscience ne suppose-t-elle pas le souvenir du passé d'où vient, soit le péché, soit la conséquence du péché? Or, est-ce que nous nous souvenons d'avoir péché en Adam? Nous subissons donc une peine, sans savoir, sans nous rappeler que nous ayons été coupables! Mais laissons cette contradiction de côté, et abordons directement l'objection. Comme ce n'est pas de nous qu'il s'agit, ni de nos croyances, mais d'une foi qui tend à devenir celle de l'humanité pensante, nous laissons la parole à Reynaud. On lui a fait le reproche qu'une existence immortelle qui n'a pas conscience d'elle-même, ne sauve pas l'immortalité de l'individu. Écoutons sa réponse.

« Je crois, sans hésitation, dit-il, que la pleine possession d'elle-même, et par conséquent de son passé, est pour l'âme la première condition de son immortalité bienheureuse. C'est par cette noble croyance que nous sommes assurés de ne point voir s'éteindre dans le néant la conscience de nos efforts et de nos dévoûments dans cette vie, si faibles qu'ils aient pu être... Que serait, en effet, une béatitude qui nous mettrait dans un si grand oubli de nous-mêmes, que nous n'aurions plus envie de savoir ni d'où nous venons, ni par quelles péripéties nous avons passé, ni par quelles actions nous avons réussi à nous élever?... Il y a plus, à moins

(1) M. Dechamps insiste beaucoup sur cette objection. (*Le Christ et les Antechrists*, pag. 535, 536.)

que nous ne reprenions un jour toute notre mémoire, il faut que nos attachements d'ici-bas ne soient que de ces liaisons éphémères que le matin voit éclore et le soir disparaître. Otez nos souvenirs, vous ne brisez pas seulement nos liens avec nous-mêmes, vous brisez nos liens avec tout ce que nous aimons ; et cependant, Dieu sait que si nous nous élançons avec des aspirations si vives vers l'immortalité, c'est moins encore en vue de notre propre conservation qu'en vue de la conservation de ces affections si chères, le premier de tous nos biens et sans lesquelles rien ne nous touche plus ni sur la terre, ni dans le ciel (1). »

Voilà une déclaration franche et nette ; sans la conscience de notre passé, pas de vraie immortalité. Il nous semble que Reynaud va trop loin. Il n'est pas exact de dire que nos affections ne seront plus que des liens d'un jour, si nous n'en conservons pas le souvenir. La foi peut combler la lacune que laisse le défaut de mémoire. A l'objection que nous venons de faire contre le péché originel, les orthodoxes répondent que la foi leur donne l'assurance du péché d'Adam, et de la faute ou de la peine qui passe à sa postérité. Eh bien, nous pouvons avoir de la préexistence une foi tout aussi ferme ; et si nous sommes bien convaincus d'avoir vécu et aimé, nous avons par cela même la certitude d'avoir aimé ceux que nous aimons maintenant, et de les aimer toujours. N'est-ce pas un sentiment très vif de notre immortalité ? Nous avouons qu'il ne satisfait pas entièrement nos désirs et nos aspirations. Celui qui aime comme celui qui pense voudrait connaître son passé. Ce désir si universel, si profond, est, à notre avis, un pressentiment de l'avenir ; nous croyons avec Reynaud que le souvenir qui nous manque maintenant, ou qui du moins est vague et confus, se réveillera un jour, et qu'alors seulement notre immortalité sera complète.

Est-ce là un de ces rêves que l'on a reprochés à Reynaud ? Non, ceux qui croient à l'existence de l'âme, doivent croire aussi que les impressions qu'elle reçoit, ne peuvent plus s'effacer ; elles restent gravées dans notre substance, le temps ne les emporte pas, ni les transformations que nous subissons en passant d'une vie à

(1) *Reynaud*, de la Mémoire dans l'immortalité. (*La Libre recherche*, 1860, décembre pag. 322.)

l'autre. Dès maintenant nous pouvons constater que nous naissons tels que nous nous sommes faits nous-mêmes dans une vie antérieure, notre identité est complète; pourquoi la mémoire seule de toutes nos facultés se perdrait-elle? Notre histoire est écrite dans notre âme, rien n'est plus certain. Dès lors il faut qu'il nous soit possible de la lire. Cette possibilité devient une certitude de foi pour celui qui admet un développement progressif de notre être. A ce point de vue, l'on comprend parfaitement pourquoi l'homme n'a pas dans son existence actuelle le souvenir de son passé, et pourquoi ce souvenir doit se réveiller un jour. On demande la raison pour laquelle nous n'avons maintenant que ce souvenir insaisissable que les philosophes appellent réminiscence ou pressentiment. Nous répondons que c'est par un bienfait de Dieu. L'Écriture sainte dit que les patriarches mouraient pleins d'années, mais aussi las de vivre. Qui de nous, quand arrive la vieillesse, et déjà dans l'âge mûr, n'éprouve cette lassitude et ce dégoût de la vie? C'est une suite inévitable de notre imperfection. La vie est un don de Dieu, et nous serions coupables de la dédaigner. Mais nous en abusons, nous tombons de chute en chute, les meilleurs restent horriblement imparfaits; c'est ce sentiment de notre néant qui nous accable, à mesure que nos fautes s'accumulent avec l'inévitable remords qui les suit. Que demandons-nous donc en demandant le souvenir complet de cette vie dans une vie future? Que la fatigue qui nous fait désirer la mort nous accompagne dans une existence nouvelle! Nous voudrions donc naître las et dégoûtés de vivre! Dieu, dans son infinie bonté, n'écoute pas nos folles prières. Il nous envoie l'ange de la mort, qui est aussi l'ange du sommeil, il nous délivre du poids de la vie qui vient de finir pour nous donner la force d'en commencer une nouvelle. Rappelons-nous nos luttes et nos égarements dans cette courte existence, représentons-nous la condition de l'homme qui porterait le fardeau de toutes ses existences antérieures, et nous rendrons grâces à Dieu de ce qu'avec la vie il nous donne l'oubli du passé.

Dira-t-on que cet oubli sera éternel? Le poids dont nous nous plaignons, n'augmente-t-il pas avec le nombre de nos existences, et par suite la nécessité de l'oubli ne prend-elle pas tous les jours de nouvelles forces? Oui, il en serait ainsi, si notre vie infinie était un cercle vicieux de fautes et de crimes. La croyance du pro-

grès répond à cette désolante objection. Dans notre état actuel de faiblesse, nous pouvons à peine porter le souvenir de l'existence présente. Mais cette faiblesse tient à notre imperfection, et notre imperfection cède au principe du perfectionnement infini que nous portons en nous. A mesure que notre âme gagnera en intelligence, en dévoûment, nos égarements diminueront, et avec nos erreurs tombe la raison pour laquelle Dieu nous donne le don de l'oubli. La mémoire reviendra et prendra une force croissante à chaque progrès que nous accomplirons.

Rêves que tout cela, disent les apologistes du christianisme. En attendant ces progrès futurs dans notre existence à venir, que devient la vie actuelle? Une vie sans moralité. Vainement dit-on que les mérites et les démérites de nos existences antérieures déterminent notre vie présente en bien et en mal. Nous n'avons aucun souvenir de ces égarements pas plus que de nos bonnes actions; et qu'est-ce qu'une récompense ou une expiation sans ce souvenir (1)? C'est toujours la même objection que l'on présente sous diverses formes. Nous y avons répondu d'avance. L'homme porte en lui-même la trace ineffaçable de son passé; par cela même qu'il se connaît, il connaît son histoire. S'il se sent une disposition innée à un vice quelconque, il sait que c'est à lui-même qu'il doit s'en prendre. Quel plus fort appui peut-il y avoir pour la moralité que la conviction que nous faisons nous-mêmes notre destinée? C'est le principe de la responsabilité rendu universel, appliqué jusqu'aux dispositions qui nous sont innées. Et l'on ose dire que cette doctrine détruit la base de la moralité! Quelle doctrine est la plus morale, celle du péché originel qui nous punit et nous punit inégalement pour une faute que nous n'avons pas commise, ou la préexistence qui nous donne la conviction que tout mal est suivi d'une expiation, et que l'expiation est exactement proportionnée à la gravité de la faute?

On attaque la nature même de cette expiation; écoutons le révérend père Dechamps, aujourd'hui archevêque, pour avoir une idée de l'incroyable aveuglement des catholiques, ou de leur incurable mauvaise foi : « La préexistence est un rêve absurde, c'est encore un rêve cruel. Vous voulez que les *souffrances* de cette vie

(1) *Dechamps*, le Christ et les Antechrists, pag. 546.

soient exactement proportionnées aux fautes personnelles d'une vie antérieure. Vous prétendez donc qu'en face de l'injustice triomphante en ce monde, en face de la cupidité et de l'ambition satisfaites, en face de l'opulence mollement ensevelie dans la volupté, je me dise : Voilà une âme récompensée d'une bonne vie passée ! Vous voulez qu'en présence de l'infortune et des larmes, de la vertu éprouvée, de l'innocence en croix, je dise comme les scribes au calvaire : Celui-ci l'a bien mérité (1) ! » Que dirait M. Dechamps, si nous interprétions ce magnifique sermon en ce sens que lui, père de la congrégation du très saint Rédempteur, que lui archevêque, est d'avis que l'*injustice triomphante* est un bonheur? que la *cupidité satisfaite* est un bonheur? que l'*opulence ensevelie dans la volupté* est un bonheur? Que dirait-il si nous tirions de son sermon cette conséquence, que dans son opinion, dans sa religion les *larmes* sont un malheur? que la *vertu éprouvée* est un malheur, que l'*innocence en croix* est un malheur? que par conséquent Jésus-Christ était malheureux, tandis que Pilate était au comble du bonheur? Monseigneur Dechamps dirait que nous le calomnions et que nous calomnions le christianisme au nom duquel il parle. Ne sommes-nous pas en droit de dire la même chose à monseigneur Dechamps? Il est inutile de rien ajouter à ce que nous avons dit d'avance. Mais comme c'est à l'auteur des *Études* que le reproche a été adressé, on lui permettra de dire que la réponse à cette banale objection se trouve dans le livre même que monseigneur Dechamps critique, dans le livre même qu'il avait sous les yeux! Nous transcrivons nos propres paroles :

« L'Orient, par la voix des brahmanes, enseigne que les inégalités de cette vie sont la rétribution de nos mérites et de nos démérites dans une vie antérieure. A leurs yeux, la richesse, de même que les autres avantages extérieurs, sont une récompense et la pauvreté est une peine. Cette conception qui flatte l'orgueil et l'égoïsme des heureux de ce monde, se reproduisit jusque dans le christianisme... Bénissons la religion chrétienne d'avoir ruiné cette fausse doctrine. Grégoire de Nazianze, nourri de la doctrine d'Origène, admet qu'il y a en ce monde un système de peines et de récompenses : « La différence des conditions, dit-il, ne doit pas

(1) *Dechamps*, le Christ et les Antechrists, pag. 536 et suiv.

être imputée au hasard, il n'y a pas de fatalité ; la justice préside à la distribution du bien et du mal. Mais il nous est impossible de pénétrer les mystères de la justice divine. Qui nous dira si la fortune, la grandeur, la gloire ne sont pas une malédiction pour celui qui semble comblé de bonheur? Qui sait si la pauvreté, la souffrance, l'ignominie ne sont pas une bénédiction pour celui qui paraît succomber sous le poids de la colère divine? »

Plus loin, et toujours dans l'*Étude sur le christianisme*, que le père Dechamps prend pour texte de ses invectives contre la doctrine d'une vie progressive et de la préexistence des âmes, l'auteur a expliqué ce qu'il entend par mal et par expiation. Nous citons textuellement : « Le mal qui suit le péché, ce sont les mauvaises dispositions de l'âme, ce sont les circonstances où Dieu place le pécheur dans ses existences successives pour lui faire expier sa faute. Mais le pécheur, avec la grâce de Dieu, peut toujours se relever, et il se relèvera; la punition même devient une grâce, puisqu'elle tend à corriger le coupable. » Ainsi pour nous le mal n'est pas la pauvreté, le mal n'est pas la souffrance : saint Paul souffrant et pauvre était-il malheureux? était-il puni? Le bonheur n'est pas davantage dans la richesse et dans la grandeur : nous croyons avec saint Grégoire que la richesse peut être et qu'elle est souvent une malédiction : l'injuste triomphant, le riche qui pourrit dans la volupté sont les plus malheureux des hommes. Il n'y a qu'un mal, le vice, il n'y a qu'un bien, la vertu. Voilà la religion de l'avenir.

On lui fait encore un reproche. Le salut universel n'est pas du goût des orthodoxes ; il leur faut absolument un enfer, et le paradis n'a de charme pour eux que s'il est un privilége de quelques élus. Rien de plus immoral, à les entendre, que la foi dans le salut de toutes les créatures. Écoutons encore le père Dechamps ; voici ce qu'il fait dire à Dieu par une âme persuadée qu'elle sera un jour sauvée (1). « Vous voulez que je vous aime, parce que je suis votre créature, et que par amour je fasse votre volonté, que je combatte mes passions, que je réprime mon orgueil, que je sois vrai, humble, chaste, dévoué jusqu'au sacrifice. Mais il m'est, à moi, plus agréable de sacrifier à la volupté et à l'ambition. L'opu-

(1) *Dechamps*, le Christ et les Antechrists, pag. 541 et suiv.

lence et le plaisir m'appellent; je les suivrai malgré vous. Pourquoi me contraindre? Ne sais-je pas que tous seront sauvés? Je n'ignore pas qu'il est des expiations dans les vies progressives, mais je vois que ces *expiations* sont mêlées de *douceurs*, et je veux savourer celles-ci à mon aise. Je sais que votre bonté ne vous oblige à me châtier que pour me guérir, lors même que je ne veux pas de guérison, et que vous devrez bien me pardonner un jour. Je n'ai donc aucune hâte de me contraindre pour vous plaire. »

Voilà comment les apologistes les plus sérieux du christianisme travestissent la doctrine de leurs adversaires. Si l'on travestissait ainsi la religion traditionnelle, que dis-je! si on la prenait telle qu'elle est pratiquée par l'immense majorité des fidèles, si l'on descendait dans leurs consciences, qu'y lirait-on? Ceux qui font le bien, le font par calcul pour gagner le ciel, comme ils disent, c'est à dire qu'ils font un contrat usuraire avec le bon Dieu, qui veut bien se laisser tromper, car le contrat porte que Dieu rendra au centuple dans la vie future le bien que les fidèles font dans cette vie. Excellente spéculation, cent pour cent de profit, mais nous ne voyons pas pourquoi Dieu la récompense par la béatitude éternelle. Il est certain que dans la religion de l'avenir, on ne gagnera pas aussi facilement le ciel, et que le meilleur moyen de n'y pas pas arriver, sera de croire qu'on le gagne, de croire qu'une récompense est accordée à la vertu, comme on paie un salaire à l'ouvrier. Dans notre croyance, la vertu trouve sa récompense en elle-même. Nous demandons laquelle est la plus morale, la foi qui exclut tout calcul et qui le punit, ou la foi qui provoque le calcul et qui le récompense?

Il y a aussi des pécheurs dans le sein de l'Église, malgré l'enfer. Les orthodoxes sont les premiers à se plaindre de ce que les chrétiens vivent comme s'ils ne croyaient point aux feux éternels qui les attendent. Comment se fait-il que les croyants, non seulement les masses, mais ceux-là mêmes qui prêchent les peines éternelles, paraissent s'en soucier si peu? C'est d'abord parce qu'il y a avec l'enfer comme avec le ciel des accommodements. Il y a d'excellents croyants en Italie, à Rome même, qui se livrent au brigandage; après chaque vol, après chaque meurtre, ils ont soin de se confesser et de faire pénitence; ils sont très convaincus, ces excellents chrétiens, que les portes du ciel leur sont ouvertes au

large. N'y a-t-il pas de ces spéculateurs ailleurs qu'en Italie, et dans tous les rangs de la société? Ils entendent aussi jouir de la vie, sûrs qu'ils sont d'aller au ciel, les bonnes œuvres, les sacrements et l'Église, leur bonne mère, leur en ouvrant le chemin. Encore une fois, dans la religion de l'avenir, les spéculateurs n'auront point aussi bonne chance. Plus d'Église, plus de sacrement qui procure le salut, plus de bonnes œuvres qui lavent les péchés. Une punition inévitable qui suit toute faute. Le salut final, il est vrai, assuré au pécheur, mais à quelle condition? Aussi longtemps qu'il tiendra le langage que le père Dechamps met dans sa bouche, il s'éloigne du salut final, ce qui veut dire qu'il subira l'épreuve du mal infligé au coupable pour le régénérer. Voilà les *douceurs* qui l'attendent!

Parlons sérieusement en un sujet aussi sérieux. Une peine certaine frappe le coupable. Est-ce là un relâchement moral? Faut-il pour sanction les feux de l'enfer? Imprudents défenseurs de la religion et de la morale! La sanction que vous réclamez, personne n'y croit plus. S'il n'y en a pas d'autre, comme vous le prétendez, alors il faut dire : mangeons et buvons, car demain nous mourrons. Ou pas de vie future, ou une vie progressive que la raison puisse accepter! C'est dire : ou pas de religion ou une nouvelle conception religieuse!

FIN

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

LE CHRISTIANISME TRADITIONNEL

CHAP. I. Le christianisme 5
§ 1. Le catholicisme est-il réformable ? 5
§ 2. Les projets de réforme 27
N° 1. La France 27
N° 2. L'Allemagne 41
N° 3. L'Italie 69
CHAP. II. Le protestantisme orthodoxe 91
§ 1. L'orthodoxie protestante et la religion 91
§ 2. Le protestantisme orthodoxe et l'Eglise 103
§ 3. Le protestantisme orthodoxe et la liberté 115
§ 4. Le protestantisme orthodoxe et l'avenir religieux de l'humanité 138
N° 1. Le luthéranisme 138
N° 2. Le calvinisme 152
N° 3. La France 155
N° 4. L'orthodoxie protestante et le christianisme de Jésus-Christ 165

LIVRE II

LE PROTESTANTISME LIBÉRAL

CHAP. I. Transformation du protestantisme orthodoxe. 177
§ 1. Origines du mouvement libéral. 177

§ 2. Reimarus le *Fragmentiste* 180
§ 3. Semler le piétiste libéral. 190
§ 4. Herder. Le christianisme humain 207
§ 5. Les libres penseurs 219
N° 1. Lessing 219
N° 2. Kant 227
§ 6. Le rationalisme 240
§ 7. Strauss et la doctrine mythique. 251
§ 8. Baur et l'école de Tübingue 259
CHAP. II. Le mouvement libéral dans les Eglises protestantes . . . 266
§ 1. L'Allemagne 266
N° 1. Les Amis protestants. 266
N° 2. L'Association protestante. 276
§ 2. La Hollande 294
§ 3. La France 305
§ 4. Le Suisse 328
§ 5. Les États-Unis 352
§ 6. L'Angleterre 363

LIVRE III

LA RELIGION DE L'AVENIR

CHAP. I. Nécessité d'une renovation religieuse 377
§ 1. Préjugés philosophiques contre la religion 377
§ 2. Attente universelle d'une révolution religieuse . . . 389
CHAP. II. Le christianisme de Jésus-Christ 404
§ 1. Faut-il une nouvelle religion? Ou faut-il revenir au christianisme de Jésus-Christ? 404
§ 2. Rénovation du christianisme traditionnel 410
N° 1. Mission du protestantisme libéral 410
N° 2. La Réforme dans la réforme. 428
§ 3. Le christianisme de Jésus-Christ 445
N° 1. Retour au christianisme de Jésus-Christ . . 445
N° 2. Le retour au christianisme de Jésus-Christ suffit-il? 475
§ 3. La religion et le surnaturel 493
N° 1. Le surnaturel est-il de l'essence de la religion? 493
N° 2. La prétendue destination surnaturelle de l'homme. 498
§ 4. La rénovation religieuse et les préjugés catholiques. . 518

N° 1. Préjugés catholiques contre le protestantisme. 518
N° 2. Appel aux libéraux 531
CHAP. III. Le dogme 553
§ 1. Révélation progressive 553
§ 2. Conception de Dieu 571
N° 1. Le déisme 571
N° 2. Le Dieu PERSONNEL et le Dieu IMMANENT . 578
N° 3. Le Dieu de la théologie catholique et le Dieu du christianisme libéral 598
N° 4. L'amour de Dieu et l'amour des hommes . . 607
§ 3. Conception de la vie 615
§ 4. La vie future. 628
N° 1. Le dogme chrétien 628
N° 2. La vie progressive. 646

HISTOIRE

DU

DROIT DES GENS

ET DES

RELATIONS INTERNATIONALES

—

TOME XVIII

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

Bruxelles. — Typ. de A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, boulevard de Waterloo, 42

ÉTUDES

SUR L'HISTOIRE DE L'HUMANITÉ

LA PHILOSOPHIE

DE

L'HISTOIRE

PAR

F. LAURENT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND

PARIS

LIBRAIRIE INTERNATIONALE

15, BOULEVARD MONTMARTRE, 15

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS

A BRUXELLES, A LEIPZIG ET A LIVOURNE

1870

Tous droits de traduction et de reproduction réservés

INTRODUCTION

§ 1. Dieu immanent dans l'humanité

I

« L'histoire, dit Lingard, n'est guère que le tableau des misères infligées à la multitude par les passions de quelques hommes (1). » Mettons en regard de cette désolante définition celle que donne un illustre historien d'Amérique. « L'ordre de l'univers, dit Bancroft, est un poème divin qui est de toute éternité et que ne peuvent souiller les interpolations humaines. Les faits se déroulent suivant l'ordre prescrit, dans une sublime harmonie, et, de même que l'artiste habile fait jaillir des sons harmonieux des cordes de la harpe, ainsi l'histoire note les accords divins qui résonnent sur la lyre éternelle du temps. Mais cette harmonie ne peut être perçue à l'instant où les événements arrivent. La philosophie marche à la suite des faits pour en montrer les causes et en décrire les résultats... Les faits s'enchaînent en une trame suivie. Les hommes, les systèmes, les nations, l'espèce entière, tout obéit à la volonté divine, et, quand une partie des destinées de l'humanité est accomplie, nous découvrons les voies de la Providence... Oui, au bas de chaque page, dans les annales du temps, on peut écrire : *Dieu règne*. Les événements, à mesure qu'ils passent, proclament

(1) *Lingard*, Histoire d'Angleterre, t. I, pag. 68.

leur modèle supérieur, et quand on prête une oreille attentive, peut entendre les siècles qui s'éloignent, à mesure qu'ils roul dans les abîmes obscurs des temps évanouis, chanter avec chœurs innombrables des âges : *Te Deum laudamus.* Nous t. louons, ô Seigneur (1). »

L'historien protestant dit que l'histoire est un poème divin, il voit partout la main de Dieu ; si parfois elle paraît cachée, c'est que l'œil de l'homme, dans sa faiblesse, ne l'aperçoit pas. L'historien catholique, au contraire, croit que le monde est livré en proie à toutes les mauvaises passions, ce qui aboutit à faire de l'histoire l'empire de Satan. Lequel des deux a raison? Le désespoir qui voit dans les annales de l'humanité le règne constant du mal, se comprend chez ceux qui nient Dieu; car nier Dieu, c'est nier tout ordre, toute loi, sauf celle du hasard qui n'est qu'un mot vide de sens. Mais comment des écrivains qui adorent Dieu et sa providence dans la nature et dans l'homme, peuvent-ils bannir Dieu de l'histoire? « Quoi ! » s'écrie un philosophe que les catholiques accusent d'être panthéiste et athée (2), « quoi ! Il est de mode de louer la Divinité dans la création ; on s'extasie devant un animal, devant une pierre, l'on admire jusque dans la matière inerte la toute-puissance de Celui qui a tout ordonné avec une sagesse infinie ; et l'on croit que Dieu est absent de l'histoire ! Il se serait occupé avec sollicitude du moindre ver de terre, et il ne prendrait aucun souci de l'homme, sans lequel l'univers entier n'aurait plus de sens ! » La contradiction est encore plus forte, et l'absurdité plus grande, quand on admet, comme doivent le faire les écrivains catholiques, que Dieu règle la destinée des individus, même les moindres événements de leur existence, tandis qu'il n'interviendrait point dans les grands événements qui remplissent l'histoire ! L'homme n'est-il pas l'artisan de ces bouleversements, qui sont dans l'ordre moral ce que les ouragans sont dans l'ordre physique? C'est l'homme qui fait l'histoire. Si Dieu est dans l'homme, comment ne serait-il pas dans l'histoire !

Nous allons entendre la voix de l'humanité. Dès qu'elle a un

(1) *Bancroft*, Discours prononcé en 1856 devant la Société historique de New-York. (*La Libre Recherche*, t. II, pag. 424.)

(2) *Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, pag. 20.

passé, une histoire, et dès qu'elle commence à réfléchir sur sa destinée, elle y fait intervenir Dieu : elle sait qu'elle ne pourrait pas vivre sans l'action incessante de Dieu, de même que la plante ne peut vivre sans l'action incessante du soleil. Depuis qu'il y a une philosophie, il y a aussi une philosophie de l'histoire, et ses premiers accents sont une adoration de la Providence. Écoutons le divin Platon : « Un ami de Socrate lisait en sa présence, dans un livre d'Anaxagore, que l'intelligence est l'ordonnatrice et le principe de toutes choses. Le philosophe fut ravi ; il se dit que, s'il en était ainsi, l'intelligence avait tout ordonné et disposé dans le meilleur ordre possible (1). » On le voit : le premier cri que l'étude de la nature et de l'homme arracha à la philosophie, est un cri de confiance et d'amour. Il faudra des siècles pour que l'esprit humain développe les conséquences infinies que renferme la parole profonde d'Anaxagore, commentée par Socrate ; mais à travers toutes nos misères, nous ne perdons pas l'espérance, et avec elle la certitude d'un avenir qui ira toujours en s'améliorant sous la main de Dieu.

Dans l'antiquité, le mot d'Anaxagore resta à l'état de germe ; c'était l'instinct de la loi qui régit l'humanité, plutôt que la perception claire du gouvernement providentiel. Les anciens ne connurent l'action de Dieu sur les destinées du genre humain, que sous la forme de la justice divine. Cela est dans l'ordre naturel des choses. Le premier besoin des sociétés naissantes, c'est que l'ordre et la tranquillité y soient maintenus, c'est que le droit y soit respecté. Or les hommes ne tardèrent pas à s'apercevoir qu'il y avait une justice plus haute que celle qui régnait parmi eux ; que la justice humaine n'était qu'un faible reflet de la justice divine. Les poètes, ces prophètes de l'antiquité païenne, portèrent cette croyance bienfaisante sur le théâtre. Euripide était disciple d'Anaxagore, il ne pouvait manquer de professer le dogme de son maître. Déjà avant lui, un poète philosophe avait montré la main de Dieu dans la vie de peuples et de ceux qui les régissent. Eschyle chanta la victoire des Grecs sur les Barbares de l'Orient dans sa tragédie *des Perses* : il voit dans leur défaite une expiation de leur orgueil insensé et de leur mépris des dieux. Dans le langage mo-

(1) *Platon*. Phædon., pag. 97. C.

derne, nous dirions, avec le poète, que la Providence a posé des limites à la puissance des nations, et que ce n'est pas impunément qu'elles essaient de les dépasser, que les tentatives de monarchie universelle entraînent toujours des calamités sur la tête des conquérants. Voilà une loi de ce que nous appelons aujourd'hui philosophie de l'histoire. Eschyle ne connaissait point le mot, mais il inaugure l'idée, en rapportant à l'action de Dieu les malheurs qui frappent les peuples. « Quelqu'un, dit le poète, a nié que les dieux daignassent s'occuper des hommes qui foulent aux pieds les plus saintes lois : celui-là était impie. Ils l'ont vu plus d'une fois les neveux de ceux qui entreprenaient des choses injustes et qui se livraient avec trop d'ardeur à la guerre (1). »

Les historiens grecs sont narrateurs plus que philosophes; cependant, chose remarquable, chez Hérodote, le naïf chroniqueur, nous trouvons également l'idée de la justice divine. Eschyle chanta la défaite des Perses; sa tragédie est une magnifique glorification de Dieu et de sa justice. Hérodote exprime la même pensée en disant que la Divinité se plaît à abaisser tout ce qui s'élève trop haut. Il y a donc des dieux qui s'occupent des choses humaines; ils favorisent les nations qui combattent pour le droit et la liberté, mais si elles abusent de leur pouvoir pour se livrer à de mauvaises passions, Némésis les poursuit de ses justes vengeances (2). Quand Hérodote rencontre un personnage qui a eu une fin funeste, il ne manque point de voir dans son sort la main vengeresse de Dieu. Ces jugements prêtent à des abus, parce qu'ils sont parfois téméraires. Est-ce à dire qu'il faille mettre Dieu hors de l'histoire? Hérodote était dans le vrai, quand même il se serait trompé dans ses appréciations. Il n'y a pas de société possible sans ordre moral, et l'ordre moral implique la justice de Dieu.

La justice de Dieu n'est que l'une des faces du gouvernement divin. Dieu n'est pas seulement justice, il est avant tout Providence, c'est à dire qu'il dirige la destinée des peuples comme celle des individus. C'est une des grandes lois de la philosophie de l'histoire. Les anciens ne l'ont pas aperçue. Il y a de cela plus

(1) *Eschyle*, Agamemnon, v. 355-376. Comparez mon *Etude sur la Grèce*, pag. 466-469, de la 2e édition.

(2) Sur l'idée de la justice divine chez Hérodote, voyez mon *Etude sur la Grèce*, pag. 498 et suiv.

d'une raison. D'abord l'idée du progrès leur manquait; dès lors ils ne voyaient dans les guerres incessantes qui remplissent la vie des peuples, que le règne de la force. Ils étaient à la vérité convaincus que les hommes de violence expieraient tôt ou tard leurs crimes; mais cela n'empêchait point la force de régner. Ainsi, l'histoire était un cercle fatal de calamités et d'expiations sans issue et sans solution. Si la justice de Dieu frappait les anciens plus que sa providence, c'est qu'ils ne furent pas témoins d'une de ces immenses révolutions qui renouvellent le monde, tout en le ravageant. Quand vinrent le christianisme et les Barbares, les anciens crurent que la fin de toutes choses approchait. C'était, au contraire, l'avénement d'une ère nouvelle. Enfin, il manquait aux anciens pour concevoir une philosophie des faits historiques, la croyance de l'unité du genre humain. Au moment où les Barbares allaient mettre fin à l'empire de Rome, les Grecs et les Romains les méprisaient encore, comme des races inférieures, nées pour servir une race élue. Dans cet ordre d'idées, on ne pouvait pas soupçonner qu'une même loi régissait les maîtres et les esclaves. Dès lors toute philosophie de l'histoire était impossible.

II

Le christianisme donna aux hommes la croyance de l'unité humaine. Il enseigne que le genre humain descend d'un seul homme, que les divers peuples appartiennent à une même espèce, qu'ils forment une même famille. Il peut donc y avoir une loi qui les régit. Cette loi, c'est le gouvernement providentiel. Il était difficile aux anciens de s'élever à cette idée, ils ne l'admettaient pas même pour les individus. La fatalité dominait les hommes et les dieux. C'était, à vrai dire, l'aveu de leur ignorance. Il n'y avait pas de lien assez intime entre les dieux de l'Olympe et les hommes pour que l'humanité pût apercevoir leur action dans sa destinée. Ainsi, et il importe de le remarquer, les anciens n'avaient pas la notion d'un gouvernement providentiel, parce qu'ils avaient une fausse idée de Dieu. Jésus-Christ réalisa un immense progrès en enseignant aux hommes que Dieu était amour

et providence. Notons les paroles célèbres qui inaugurent le nouvel ordre de choses :

« Ne vous inquiétez pas de votre vie, comment vous mangerez, ni de votre corps, comment vous le vêtirez. Regardez les oiseaux du ciel, ils ne sèment, ni ne moissonnent, et votre Père céleste les nourrit. N'êtes-vous pas de plus de prix qu'eux ?

« Et le vêtement, pourquoi vous en inquiéter? Voyez les lis des champs, comme ils croissent; ils ne travaillent ni ne filent. Or, je vous le dis : Salomon, dans toute sa gloire, n'était pas vêtu comme l'un d'eux. Que si l'herbe des champs, qui est aujourd'hui, et demain sera jetée dans le four, Dieu la vêtit ainsi, combien plus vous, hommes de peu de foi (1)?

« Deux passereaux ne se vendent-ils pas pour une obole? Et pas un d'eux ne tombe sur la terre, sans que votre Père le permette.

« Les cheveux mêmes de votre tête sont comptés (2). »

Nous ne transcrivons pas ces maximes comme expression de la vérité absolue, car nous croyons que l'homme ne peut pas posséder la vérité telle qu'elle est en Dieu. La doctrine de Jésus-Christ est un progrès sur le fatalisme antique, mais elle est excessive; elle donne une telle étendue à l'action de Dieu, qu'elle convie pour ainsi dire l'homme à rester dans l'inaction, en s'abandonnant aux soins du Père qu'il a dans les cieux. C'était passer d'un excès à un autre, comme cela arrive d'habitude à l'esprit humain. Il fallait peut-être montrer à l'homme que Dieu est dans tout ce qu'il fait, dans tout ce qui lui arrive, pour qu'il sentît que Dieu vit en lui. Si Dieu compte les cheveux de notre tête, et si pas un ne tombe sans sa permission, ne faut-il pas croire que celui qui veille avec cette sollicitude aux moindres choses, conduit aussi les grandes? S'il y a un gouvernement providentiel pour les hommes, et même pour les passereaux, il doit aussi y avoir une providence pour les sociétés humaines. C'est ce qu'un des illustres docteurs de l'Église établit admirablement. Écoutons saint Augustin interprétant la pensée du Christ :

« C'est Dieu, auteur et dispensateur de la félicité, qui seul

(1) *Saint Mathieu*, VI, 25, 26, 28, 29, 30.
(2) *Idem*, X, 29, 30.

donne les royaumes de la terre. Il les donne, non au hasard, et sans raison, car il est Dieu et non la Fortune, mais suivant l'ordre des choses et des temps qu'il connaît et que nous ignorons. Cette fortune, dont Augustin ne veut point, est le destin du monde antique : « Dieu, dit-il, est le principe de toute règle, de toute beauté, de tout ordre ; il est le principe de toute mesure, de tout poids et de tout nombre. Lui, qui n'a laissé, je ne dirai pas le ciel et la terre, l'ange et l'homme, mais les entrailles du plus petit et du plus vil des animaux, la plume de l'oiseau, la moindre fleur des champs, la feuille de l'arbre, sans la convenance de ses parties, et sans l'harmonie qui résulte de cet accord, est-il croyable qu'il ait voulu laisser les royaumes des hommes et leurs dominations et leurs servitudes, en dehors des lois de sa providence (1) ? »

La doctrine de saint Augustin est d'une incontestable vérité. Comment se fait-il donc que les écrivains catholiques, et le grand docteur de l'Occident lui-même, ne soient pas parvenus à créer une philosophie de l'histoire? La raison en est d'abord qu'ils prennent un médiocre intérêt à la destinée des empires ; ils ne s'occupent guère du rôle que les peuples jouent dans les événements historiques. Ainsi, tout en reconnaissant que la grandeur de l'empire romain n'est pas due à une cause fatale ni au hasard, saint Augustin se demande à peine quelle est cette cause, quelle est la mission de Rome. Il ne trouve rien à dire, sinon que Dieu se proposait de châtier les crimes des hommes (2). C'est l'idée de justice des anciens, ce n'est pas l'idée chrétienne d'un gouvernement providentiel. Nous avons dit souvent que le christianisme est une religion de l'autre monde, qu'il se préoccupe exclusivement du salut éternel des hommes. On conçoit qu'imbu de cette croyance, la courte existence de ce monde n'ait aucun prix à ses yeux ; bien moins encore les vicissitudes des États, forme passagère d'une société qui doit disparaître, et dont tout vrai chrétien attend toujours la fin prochaine. Ce qui intéresse uniquement les Pères de l'Église, c'est la destinée future des individus. La seule société qui ait du prix pour saint Augustin, c'est la société des élus, des

(1) *Augustin.*, de Civitate Dei, V, 55, 11.
(2) *Idem, ibid.*, V, 1, 12. V, 15, 15, 19.

saints, qui se prépare sur cette terre et se forme par l'action de la grâce divine. C'est la cité de Dieu. Il oppose à la cité divine la cité des hommes inspirés par l'amour de la gloire et des biens terrestres. A ce point de vue, les nationalités disparaissent, et avec elles toute idée d'histoire. Au sein de chaque peuple, il y a des hommes justes et des hommes injustes; telle est la seule distinction qui ait une importance réelle : les uns sont destinés à régner avec Dieu, les autres à subir les tortures éternelles de l'enfer avec Satan (1).

Que devient le gouvernement providentiel dans cette conception? Il reste à l'état de théorie. C'est un germe que la *bonne nouvelle* a déposé dans la conscience humaine, mais qui ne se développera que sous l'inspiration de la philosophie. Le christianisme ne pouvait concevoir la marche providentielle des événements historiques, car il est exclusivement préoccupé de l'élément religieux, et à son point de vue cet élément est purement individuel. Encore la religion, telle qu'elle se développa sous l'influence de la tradition mosaïque et de la philosophie grecque, vint-elle rétrécir singulièrement la doctrine des Pères de l'Église et de tous les écrivains qui s'inspirent des mêmes croyances. En effet, la théologie chrétienne donne une fausse notion de Dieu, et par suite elle vicie l'idée du gouvernement providentiel. Les anciens se représentaient leurs dieux trônant sur l'Olympe, planant au dessus du monde dans les destinées duquel ils n'intervenaient guère. Jésus-Christ enseigna aux hommes qu'ils avaient un Père dans les cieux. Ses disciples s'imaginèrent que ces cieux étaient un autre monde où Dieu régnait entouré des anges et des élus. Il était entendu que Dieu gouvernait le monde, c'est à dire la terre que nous habitons, la seule partie de l'univers que les anciens connaissaient. Mais comment s'exerçait ce gouvernement? Placé hors du monde, Dieu y intervenait par voie miraculeuse. C'est Dieu considéré comme Saint-Esprit, qui inspirait, qui guidait, qui entraînait, au besoin malgré eux, ceux qui étaient prédestinés à la vie éternelle; la grâce qui seule procure le salut était un miracle permanent, mais qui ne profitait qu'aux saints. Quand Dieu intervenait dans la destinée des peuples, c'était encore par une voie miraculeuse. C'est

(1) *Augustin.*, de Genesi ad litteram, XI, § 20; — de Civitate Dei, XIV, 1; XV, 1.

ainsi que le plus considérable des faits historiques, le christianisme était essentiellement un fait miraculeux, et dans la croyance des chrétiens la nouvelle religion devait mettre fin au monde terrestre, dès qu'elle serait répandue sur toute la terre.

Ce Dieu intervenant par voie miraculeuse dans la destinée des individus et des peuples, est-il le vrai Dieu? La notion de la Divinité et du gouvernement providentiel s'est élargie par le travail progressif de l'esprit humain. Nous ne croyons plus à la grâce miraculeuse qui sauve un petit nombre d'élus, tandis que la masse des réprouvés remplit les enfers; nous croyons que Dieu éclaire tous les hommes de sa grâce et qu'il les sauve tous, en ce sens que tous jouissent d'une vie infinie, et que leur destinée va toujours en s'améliorant. Il en est de même du gouvernement providentiel des sociétés humaines. Nous ne croyons plus à une incarnation de la Divinité venant prêcher aux hommes la loi de vie, et les sauvant par un sacrifice mystérieux; nous croyons que Dieu se révèle au monde par l'intermédiaire de la raison et de la conscience humaines; cette révélation ne se fait pas à un moment donné, dans une partie imperceptible de l'univers, elle est permanente et universelle.

Le changement qui s'est opéré dans nos croyances sur le salut des hommes et sur le gouvernement de la Providence, tient à une nouvelle conception de Dieu. Nous ne croyons plus à une Divinité qui trône hors du monde, dans ce que l'on appelle le ciel ou le paradis, et envoyant son Esprit-Saint ou ses anges pour éclairer les hommes ou pour leur faire connaître ses volontés. Le Dieu que nous adorons n'est pas hors du monde, il est dans le monde. Il n'a pas besoin de nous envoyer le Saint-Esprit pour nous éclairer et nous inspirer, il habite en nous, nous ne vivons que par lui, c'est sous son inspiration que nous pensons, que nous sentons, que nous agissons. Il n'a pas besoin de s'incarner dans une personne humaine, pour révéler sa volonté et pour faire notre salut; il est incarné dans toutes ses créatures; il nous parle à chaque instant par la voie de la raison et de la conscience; et par cela même qu'il nous inspire sans cesse, il fait notre salut, car le salut n'est autre chose que le perfectionnement incessant de nos facultés.

Dans cet ordre d'idées, il ne peut plus être question du salut

miraculeux de quelques saints, ni d'un gouvernement providentiel limité à un peuple élu. Dieu vivant dans tout homme, comment pourrait-il éclairer l'un, et ne pas éclairer l'autre, sauver l'un et ne pas sauver l'autre? Il est tout aussi impossible qu'il restreigne et limite l'action de sa providence à un peuple élu. Tous les hommes sont élus, et tous les peuples sont élus. Tous marchent, sous la main de Dieu, vers la perfection, pour mieux dire, dans la voie d'un perfectionnement infini. C'est seulement cette doctrine qui rend la philosophie de l'histoire possible. Dans le christianisme traditionnel, le gouvernement de la Providence est un mystère qui révolte la conscience. Quoi! Dieu aurait prédestiné un petit nombre d'élus à la béatitude, et il abandonnerait la masse des réprouvés à Satan! Une éternité de souffrances pour l'immense majorité des hommes, et une félicité incompréhensible pour quelques-uns, telle serait la fin vers laquelle tend l'humanité! Et les vissitudes des empires, le gouvernement de la providence n'auraient d'autre but que la consommation finale du paradis et de l'enfer! Non, Dieu a prédestiné toutes les créatures au salut; et il dirige les destinées du genre humain de manière à ce que tous parviennent au but de leur destinée. L'histoire n'est autre chose que le développement de cette destinée sous la main de Dieu.

III

L'idée chrétienne d'un gouvernement providentiel tient à une nouvelle conception de Dieu. Il en est de même de la transformation que nous venons de signaler dans la notion de la Providence; elle tient aussi à une nouvelle conception de Dieu. Le Dieu miraculeux des théologiens est devenu le Dieu immanent des philosophes. Les partisans du christianisme traditionnel prétendent que l'*immanence* de Dieu est synonyme de panthéisme, et le panthéisme, selon eux, ne diffère point de l'athéisme. Nous avons répondu ailleurs à ces aveugles incriminations (1). Ici nous nous bornerons à remarquer que la doctrine de l'immanence n'est que le développement de la doctrine chrétienne. Qu'est-ce que la grâce, telle que saint Augustin l'a formulée? C'est l'intervention continue

(1) Voyez mon *Etude sur la religion de l'avenir.*

de Dieu dans la vie de l'homme, l'inspiration incessante qui allume en lui l'amour du souverain bien, et qui l'enflamme du désir de participer à la vraie lumière. C'est par la grâce que l'homme reste attaché à Dieu ; pour mieux dire la créature vit en Dieu, comme le dit énergiquement saint Paul, ou Dieu vit en nous. Voilà le Dieu immanent dans l'humanité. Il est en germe dans la théologie chrétienne ; seulement au lieu du lien miraculeux de la grâce, la philosophie admet un lien universel ; elle rejette le miracle, et par cela seul la grâce s'élargit pour devenir l'action d'un Dieu immanent en nous (1).

Il en est de même du gouvernement providentiel, en tant qu'il concerne les nations. Saint Augustin n'exclut aucun peuple de l'action de Dieu. Pourquoi donc aboutit-il à une conception historique qui reproduit la division des élus et des réprouvés? Demandez aux Pères de l'Église quel est le rôle des Gentils dans le développement de l'humanité ; ils vous répondront que le peuple élu seul est le précurseur du Christ. A leurs yeux le paganisme est le culte des idoles, c'est à dire des démons ; ceux-là mêmes qui sont le plus favorables à la philosophie des Grecs, la considèrent comme un emprunt fait à l'Écriture sainte. Donc, en définitive, le gouvernement providentiel ne s'étend qu'à un petit peuple, les Juifs ; quant au reste de l'humanité, il est sous l'empire de Satan. Quel était le titre des Juifs à cette élection spéciale? Un fait miraculeux, une alliance conclue entre les patriarches et Dieu. L'alliance est une chimère. Si on l'écarte, il restera l'idée de Dieu qui guide les peuples comme les individus vers l'accomplissement de leur destinée. Si Dieu est immanent dans les hommes, il l'est par cela même dans le genre humain.

Nous disons que l'immanence de Dieu peut seule fonder une philosophie de l'histoire. Rien de plus étroit et de plus faux que la conception chrétienne. D'abord elle rapporte tout à la religion. Que fait-elle des autres faces de l'activité humaine, de la science, de l'art, de l'industrie, du commerce? Elle les néglige, quand elle ne les réprouve point. La religion elle-même est faussée, en ce sens que le christianisme étant considéré comme la vérité ab-

(1) *Sur le dogme de la grâce* voyez le tome IV de mes *Études*, 2e édition, page 525 et suiv.

solue, toutes les autres religions sont flétries comme l'œuvre de l'erreur ou de l'imposture. Quant aux faits historiques, la théologie en prend à peine connaissance, elle les ignore ou elle les subordonne à la révélation. L'antiquité tout entière devient une dépendance du peuple de Dieu, et tout ce qui se fait depuis la venue du Christ, n'a de sens que par rapport au christianisme. Ce qui contrarie la religion ou l'Église qui en est l'organe, est flétri, maudit comme l'œuvre de l'Esprit du mal, la Renaissance aussi bien que la Réforme, la Philosophie aussi bien que la Révolution. Singulière doctrine qui, procédant de l'idée d'un gouvernement providentiel, aboutit à réprouver à peu près tout ce que l'humanité a fait!

L'immanence de Dieu élargit l'histoire, comme elle élargit le ciel et la Divinité. La religion cesse d'être l'élément unique qui absorbe toutes les facultés humaines et par cela même les détruit ou les vicie. Quel est le but de notre existence, quelle est notre mission sur cette terre? Question capitale qui décide tout. Jésus-Christ y a donné une réponse que la philosophie peut accepter en l'interprétant : « Soyez parfaits comme votre Père dans les cieux. » Or, Dieu n'est-il pas tout ensemble intelligence, amour, activité? Il faut donc qu'à son image l'homme se développe dans la plus riche harmonie. Telle est la voie du salut. La religion consiste à penser, à sentir, à agir sous la main de Dieu, sans jamais perdre de vue le lien indissoluble qui nous attache à Celui de qui nous tenons notre vie, et sans lequel nous ne vivrions pas un instant, pas plus que la plante sans l'action vivifiante du soleil. Si telle est la mission de l'homme, les sociétés humaines doivent aussi avoir pour objet de favoriser le développement le plus large de ses facultés : les nations et les individus ont un seul et même but, l'éducation du genre humain. Il n'y a plus de place, dans cet ordre d'idées, pour l'esprit du mal. Dieu remplit tout, c'est lui qui inspire les individus et les peuples, c'est lui qui les guide. L'histoire est la manifestation des desseins de Dieu, et du concours de l'activité humaine.

Ainsi la vie de l'humanité est une éducation, c'est Dieu qui y préside, et l'histoire nous révèle les progrès que l'élève fait sous la main du maître. Toute éducation est un développement, et par conséquent un progrès. Quel est le dernier but de cette exis-

tence progressive? On peut encore répondre avec Jésus-Christ, la perfection, mais la réponse n'est pas complète. Il faut définir ce que l'on entend par perfection. L'idée change avec les progrès que le genre humain accomplit. Nous n'entendons plus la perfection comme les disciples du Christ la comprenaient. La religion chrétienne, religion de l'autre monde, faisait peu de cas de la vie actuelle et de ses diverses manifestations. Elle dédaignait la science comme une folie ; elle redoutait et flétrissait l'accroissement de la richesse; elle concentrait toute l'activité de l'homme dans la charité, encore l'amour de Dieu qu'elle enseignait, menaçait-il d'absorber et d'annuler la charité active, pour ne laisser subsister que la préoccupation du salut. Ainsi entendue, la perfection de l'Évangile, non seulement était incomplète, mais elle était profondément viciée, puisqu'elle pouvait aboutir à l'égoïsme du moine et à l'égoïsme plus excessif encore de l'anachorète. Heureusement que le génie des races barbares vint neutraliser ce que le christianisme avait de dangereux, et compléter ce qui lui manquait. Sous l'influence de l'esprit actif des populations européennes, la perfection évangélique s'est transformée. La religion est, ou tend à devenir une religion de ce monde, sans emprisonner néanmoins l'homme dans cette courte existence, et sans borner à un développement de quelques jours des êtres dont les facultés sont infinies. La perfection est devenu le perfectionnement infini d'un être imparfait mais perfectible.

Qu'est-ce que l'histoire, dans cet ordre d'idées? C'est la manifestation du plan que Dieu a conçu pour l'éducation du genre humain. Le développement de toutes les facultés humaines, tel est le but idéal que l'humanité poursuit sous l'inspiration de Dieu. Chaque homme est une individualité à part, chaque homme a donc droit à un développement qui lui est propre. Comment ce but sera-t-il atteint? Il ne suffit point de nos efforts individuels. Nous naissons sociables, c'est à dire avec le besoin inné de vivre dans l'état de société. Ce n'est pas seulement à raison de notre faiblesse que la société est nécessaire, c'est parce que chaque individu représente une face différente de l'humanité, que la vie commune est une nécessité, afin que l'un complète l'autre. C'est encore là la raison profonde du partage de l'humanité en nations. Il y a une variété infinie dans l'esprit humain, et en même temps une unité

qui domine cette diversité. Chaque homme représente en quelque sorte une idée, chaque peuple représente également une idée, et ces idées diverses se concentrent et s'harmonisent dans l'idée générale que représente l'humanité. L'histoire nous fait connaître le plan divin qui préside à l'éducation du genre humain, des nations et des individus. Bien que les individus n'y figurent que comme membres d'une société, c'est leur développement qui est le but; c'est pour qu'il soit aussi riche, aussi complet que possible, que chaque homme se rattache à une nation, et que les nations se rattachent à l'humanité.

Nous savons maintenant pourquoi il y a une philosophie de l'histoire. L'histoire ne peut jamais être un simple récit des faits. Si l'on en bannissait toute idée morale, si l'on en exilait Dieu, que resterait-il? Un recueil d'événements sans but, sans raison. Et quels sont ces événements? Des guerres, des discordes sanglantes. Le comte de Maistre dit que l'histoire du genre humain ressemble à un immense champ de carnage. Quel affreux spectacle que celui des hommes qui s'entre-tuent! Ajoutez-y les fraudes et les mensonges qui remplissent les annales de la diplomatie. Ainsi des bourreaux et des victimes, des fripons et des dupes, voilà quelle serait la destinée de l'humanité. Mieux vaudrait qu'il n'y eût point d'humanité, ou du moins pas d'histoire de ses erreurs, de ses folies et de ses crimes. Non, le monde n'est pas le jouet de la force; les faits de la nature ont leurs lois, et les faits historiques sont aussi dominés par une volonté supérieure aux caprices des volontés individuelles. La philosophie recherche ces lois. Pour mieux dire, Dieu nous les révèle dans l'histoire. La philosophie qui les constate, fait seulement fonction de témoin et de rapporteur.

§ 2. Le gouvernement providentiel et la liberté

I

Il n'y a plus d'histoire, si Dieu en est banni. Mais si Dieu est immanent dans l'humanité, y aura-t-il encore une place pour l'homme? Est-ce que le gouvernement providentiel ne conduit pas à la même erreur que la fatalité antique? Les anciens soumet-

taient leurs dieux à un inexorable destin. L'idée chrétienne de la providence sauve la liberté de Dieu, mais ne sacrifie-t-elle pas la liberté humaine? Si Dieu dirige le cours des choses de ce monde, ne les dirige-t-il pas avec toute-puissance? Que reste-t-il à l'homme, faible créature, en face de cette force irrésistible? Que si l'action divine absorbe et anéantit la liberté des individus, que devient leur responsabilité? Peut-on dire qu'il y ait encore des individus, quand ils ne sont plus que des manifestations passagères de la volonté divine? On leur accorderait l'immortalité, que leur condition n'en serait pas moins celle des brutes ou des plantes; ils mourraient pour se transformer, mais s'ils ne sont pour rien dans ces transformations successives, peut-on parler de développement et de progrès? C'est Dieu qui se manifeste, c'est lui qui se développe successivement, ce n'est pas l'homme. Dieu seul a une vie véritable, l'homme n'est que l'ombre d'un rêve.

Il n'y a pas de questions plus graves que celles que nous venons de poser, car il s'agit de savoir s'il y a une humanité, s'il y a une histoire. La conscience humaine s'est élevée au dessus des doutes de la philosophie : elle affirme tout ensemble la liberté de l'homme et l'action de Dieu sur sa destinée. Nous nous sentons libres d'agir ou de ne pas agir, d'agir en tel sens ou en tel autre. Cela suffit pour que la liberté soit un fait incontestable. Il y a un autre fait tout aussi certain pour ceux qui croient qu'il y a un Dieu, et qu'il vit en nous, c'est l'action que Dieu exerce sur les individus et sur les peuples. Dans le langage chrétien on appelle grâce cette inspiration intérieure qui nous fait connaître le bien, et qui nous donne la force de le vouloir. Nous appelons gouvernement providentiel l'intervention de Dieu dans la destinée des peuples. Comment l'action d'un être qui veut avec toute-puissance laisse-t-elle subsister la liberté humaine? C'est également un fait, que l'homme peut constater à chaque instant, et que l'histoire constate à chaque page. Saint Paul dit que nous vivons en Dieu; voilà bien l'immanence divine. Et qui ne se rappelle les douloureuses paroles de l'apôtre se plaignant qu'il voit le bien, qu'il le veut, et qu'il fait néanmoins le mal? Donc l'homme résiste à l'inspiration de la grâce : n'est-ce pas une preuve de sa liberté? Il est inutile de rappeler les erreurs et les crimes des peuples; les annales de

l'histoire en sont remplies. Les nations et les individus sont donc libres, bien qu'ils soient sous la main de Dieu. Voilà deux faits dont l'un semble exclure l'autre : comment les concilier?

Là où l'action de Dieu est en cause, il y a nécessairement des mystères; car Dieu même, l'être parfait, est un mystère pour l'imperfection humaine. Qu'importe donc que nous ne puissions expliquer le concours de la grâce ou du gouvernement providentiel avec la liberté des individus et des peuples? Les faits n'en subsistent pas moins, cela suffit pour que nous les devions admettre. Si l'explication complète est impossible, nous pouvons du moins concevoir que les deux faits, en apparence contraires, coexistent. L'immanence de Dieu, au point de vue de la philosophie de l'histoire, n'est autre chose que l'éducation des individus et de l'humanité. Dieu inspire et guide l'homme, comme le maître dirige son élève. Est-ce qu'un maître intelligent veut dominer son élève au point de lui enlever toute liberté de pensée, de sentiment et d'action? Son but, au contraire, est de développer les forces dont Dieu a doué celui qu'il doit élever; partant il laisse une entière liberté à son développement, il n'intervient que pour l'inspirer et le guider. Dieu suivrait-il une autre voie dans l'éducation du genre humain? Il est vrai qu'ici le maître est un être parfait, et on pourrait croire que ce qu'il a de mieux à faire, c'est de donner ses pensées, ses sentiments, sa volonté à l'homme. Tel est en effet le but de l'éducation divine; mais le moyen de l'atteindre n'est pas de communiquer la perfection à l'homme; ce n'est pas la vérité que l'homme possède qui fait sa valeur, c'est la recherche de la vérité, les efforts qu'il fait pour la trouver, et les efforts qu'il fait pour la réaliser dans sa vie. Dieu se borne à inspirer et à guider; il laisse la liberté entière.

La liberté étant la condition de notre développement, conçoit-on que Dieu la détruise ou l'altère, alors que sa grâce et sa providence n'ont d'autre but que de nous aider à développer nos facultés? Nous laissons la grâce de côté, elle opère dans l'intimité de la conscience, et ne se produit pas sur le théâtre de l'histoire. Chaque homme peut sentir en lui la vive impulsion vers le bien qui lui vient de Dieu, et en même temps la liberté d'y résister; cette inspiration incessante et ces résistances forment le drame de notre vie intérieure. Chez les nations les effets du gouverne-

ment providentiel se produisent au grand jour, ainsi que les passions et les erreurs qui font dévier les sociétés humaines de la voie que Dieu leur trace. L'histoire entière présente un double spectacle, ce que les hommes veulent et ce que Dieu veut, les effets de la liberté humaine et ceux de l'action divine. Quand on s'en tient à l'apparence, on croirait que le monde est livré à l'empire des mauvaises passions, ou de l'aveugle intérêt. Ces mobiles jouent, il est vrai, un rôle dans les faits historiques; mais il ne faut pas croire que les destinées du genre humain soient livrées à l'arbitraire de ces instincts : c'est la part de l'homme. Il y a aussi la part de Dieu. Ce n'est pas la force ni le hasard qui gouvernent le monde, c'est la pensée. Dieu se sert même de nos erreurs et de nos crimes pour l'exécution de ses desseins. On l'a nié, on a dit que c'était un rêve de la philosophie, on a prétendu que cela voulait dire que Dieu était complice du mal qu'il n'empêchait point ou qui dans sa main devenait l'instrument du bien. Non, ce n'est pas un rêve: pour peu que l'on étudie les faits, les mobiles de ceux qui y figurent et les dernières conséquences auxquelles ils aboutissent, on voit que les hommes font souvent le contraire de ce qu'ils ont voulu faire. Ce qu'ils ont voulu est d'ordinaire l'œuvre des passions que nous venons de signaler. Ce qu'ils font est un élément du progrès que l'humanité réalise. Qui a tiré le bien du mal? Il n'y a qu'une réponse à faire, quand on laisse de côté le hasard, mot vide de sens : c'est Dieu. Comment ce qui est un mal, au point de vue humain, devient-il un bien, dans les plans de la providence? Ceci est un mystère pour l'homme, comme tout ce qui regarde l'action de Dieu. L'histoire doit se borner à constater le fait. Est-ce à dire que Dieu soit le complice du mal? Le mal est l'œuvre de la liberté humaine, et il reste un mal, alors même que Dieu le tourne au bien de l'humanité. Les desseins de Dieu n'excusent point les hommes et les justifient encore moins. Mais aussi les desseins de la providence étant ignorés des hommes, ceux-ci ne peuvent être condamnés, par cela seul qu'ils se trouvent en opposition avec le plan de Dieu. L'histoire les jugera sur les sentiments qui les ont inspirés; ont-ils obéi à la loi du devoir, elle les absoudra, elle les glorifiera même; ont-ils agi par égoïsme, par ambition personnelle, elle les condamnera, quand même ils auraient, sans le savoir et sans le vouloir, concouru aux desseins de la providence.

L'opposition entre ce que les hommes veulent et ce que Dieu veut est-elle éternelle? Oui, en ce sens que jamais l'homme n'aura conscience complète de ce que Dieu veut, et jamais il n'agira avec le désintéressement absolu qui caractérise l'action divine; car l'homme ne peut pas devenir Dieu. Mais l'opposition ira en diminuant, à mesure que l'homme approchera de son but idéal, qui est d'être parfait comme son Père céleste. Dans l'enfance de l'humanité, l'homme ne sait pas même qu'il y a un plan divin auquel il obéit; il est alors à la lettre un instrument dans les mains de Dieu. Il faut un grand développement intellectuel et moral, pour que l'homme ait conscience qu'il vit en Dieu, et pour qu'il cherche à vouloir ce que Dieu veut. Cette conscience se développe progressivement. Cela répond aux reproches que l'on adresse à l'idée d'un gouvernement providentiel. On prétend qu'elle reproduit, sous une autre forme, le fatalisme antique. Qu'importe, dit-on, qu'une chose soit fatale ou providentielle, si la liberté humaine n'y est pour rien, si l'homme est dominé par une volonté supérieure qu'il ne peut pas même connaître? Le mot seul est changé : que la loi à laquelle l'homme est soumis s'appelle fatalité ou providence, il n'en est pas moins un instrument, il n'en fait pas moins le contraire de ce qu'il veut faire. Non, l'homme n'est jamais un instrument, car il est libre; ce qui prouve sa liberté, c'est précisément l'opposition dans laquelle il se trouve avec la volonté de Dieu. S'il concourt, sans en avoir conscience, à un plan divin, cela tient à son imperfection; mais s'il est imparfait, il est aussi perfectible. Passif à son berceau, il finit par apercevoir qu'il a une mission, qu'il poursuit un but; l'histoire le lui révèle, elle lui apprend aussi quel est le plan divin auquel il est appelé à concourir. A mesure qu'il s'approche de Dieu, sa liberté grandit, loin de diminuer, car la vraie liberté consiste à vouloir ce que Dieu veut.

Cela est vrai des nations, comme des individus. Il faut de longs siècles avant qu'elles aient conscience de leur vie propre, avant qu'elles sachent qu'elles ont une mission à remplir. Jusque-là elles obéissent à la main de Dieu, sans se douter de la voie qu'elles suivent, ni du but que la Providence leur assigne. Il en a été ainsi dans l'antiquité et jusque dans les temps modernes. Ce n'est que depuis la Révolution que les nations figurent dans le

monde; jusque-là elles étaient représentées par les rois, comme un mineur l'est par son tuteur. Devenues majeures, elles ont pris en main la direction de leur destinée; elles comprennent qu'elles font partie d'une grande société, et qu'elles concourent à réaliser un plan divin dont l'objet suprême est le perfectionnement de l'espèce humaine. Du jour où les nations savent qu'elles ont une individualité et une mission, elles ont conquis leur liberté, et cette liberté grandit à chaque pas qu'elles font avec conscience dans la voie que la providence leur a tracée.

L'histoire, quand elle sera écrite au point de vue du gouvernement providentiel, sera un enseignement de liberté. C'est elle qui nous révèle les desseins de Dieu, c'est donc elle qui fait connaître aux hommes et aux nations ce que Dieu veut, partant ce qu'elles doivent vouloir. L'histoire donne la conviction que les individus et les peuples font eux-mêmes leur destinée, par leur libre activité. Il n'est pas vrai que le gouvernement providentiel aboutit à l'indifférence du fatalisme; car la première vérité qu'elle enseigne, c'est que Dieu n'aide que ceux qui s'aident eux-mêmes. En excitant les individus et les nations à travailler sans cesse à leur perfectionnement, elle leur donne en même temps une force immense, l'appui de Dieu. C'est là un des grands bienfaits de l'histoire, lorsqu'elle s'inspire de l'idée d'un gouvernement providentiel. Les hommes se sentent libres, tout ensemble et guidés par une main toute-puissante. Cette conviction les soutient et les fortifie dans le travail difficile de leur perfectionnement. Les faits sont toujours à une immense distance de l'idéal, parfois on dirait un abîme, et l'on désespère de l'avenir. Quelle consolation et quelle force, dans ces moments d'angoisse, nous donne la certitude que le plan divin se poursuit à travers nos égarements et nos défaillances! Jamais la main de Dieu ne se retire de nous; quand nous tombons, il nous relève; quand nous nous égarons, il nous ramène dans le chemin de la vérité. Il n'y a donc jamais lieu à désespérer. Écoutons la voix de la conscience, et agissons selon les inspirations de Dieu, nous pouvons être très sûrs que notre dévoûment ne sera point perdu. Si quelque nuage obscurcit la lumière qui nous guide, il se dissipera, et ce que nous ne voyons pas, nos enfants le verront.

II

Le gouvernement providentiel, loin d'exclure la liberté, ou de la détruire, lui vient en aide, en éclairant les hommes et les nations et en les inspirant. Est-ce à dire que la liberté soit absolue, illimitée? Dieu n'est pas seulement providence, il est aussi justice. L'ordre moral exige qu'il y ait une rétribution du mal par le mal. Dans les mains de Dieu, la punition, ou l'expiation devient un instrument de notre perfectionnement. Ici encore nous voyons que ce qui à nos yeux est un mal, est un bien dans les desseins de Dieu. On ne peut nier la justice divine sans nier l'existence même de Dieu et l'ordre moral. La nécessité d'une intervention de la Divinité pour le maintien de l'ordre moral est si évidente, qu'elle a frappé les hommes, longtemps avant qu'ils se fussent élevés à l'idée d'un gouvernement providentiel. Il est vrai que l'on peut abuser de l'idée d'une justice divine, et l'on en a abusé singulièrement. A entendre les écrivains catholiques, on croirait qu'ils siégent dans les conseils de Dieu : tous ceux qui s'écartent du christianisme traditionnel, tous ceux qui désertent l'Église, sont les ennemis de Dieu; coupables du plus grand des crimes, une punition éclatante les attend. Dans leur saint zèle, ces défenseurs de Dieu croient volontiers que tout mal qui arrive à leurs adversaires est un châtiment divin, et ils regardent comme un mal la maladie, la pauvreté, la mort, la privation d'un bien extérieur. Voilà l'abus; et l'abus, comme d'habitude, a dégoûté de la vérité dont on abusait. Les uns nient la justice divine, les autres disent qu'il est impossible de la constater. Aux premiers nous n'avons rien à répondre; on ne peut pas montrer le soleil à ceux qui sont aveugles. Qu'il soit difficile de prouver que tel individu est puni par Dieu, nous l'admettons. Cela est même impossible, sauf à celui qui subit la peine ; pour peu qu'il sonde sa conscience, il sentira que tout mal véritable qu'il éprouve est une expiation. Mais précisément parce que la justice s'exerce dans le for de la conscience, elle échappe aux regards humains. Elle n'en est pas moins certaine.

Il est tout aussi certain, qu'il y a une justice divine pour les nations. Dès qu'elles ont conscience de leur individualité, elles

deviennent des personnes, elles ont leur responsabilité, elles entrent dans l'ordre moral. Si elles abusent de leur puissance, si elles commettent des iniquités, pourquoi seraient-elles à l'abri de la justice divine? Est-ce parce que le crime est plus énorme qu'il doit échapper à la peine? Est-ce parce que le coupable est plus puissant, ou qu'il est difficile de le saisir? Toutes ces difficultés peuvent embarrasser la justice humaine : est-il nécessaire de dire qu'elles n'existent pas pour Dieu? Quand Dieu intervient dans les événements historiques, que ce soit comme justice ou comme providence, son action éclate au grand jour, et l'historien doit noter ces jugements de Dieu, comme un témoignage de l'ordre qui règne au milieu d'un désordre apparent. C'est un enseignement pour la postérité et une consolation, une force pour ceux qui souffrent : les victimes de la violence peuvent être très sûres que le jour de la rétribution arrivera, et en même temps le jour de la réparation. Mais ces appréciations demandent une discrétion extrême ; il ne faut pas que l'homme mette ses jugements sur le compte de Dieu ; il doit se borner à constater les actes éclatants de la justice divine, quand c'est Dieu lui-même qui les lui révèle par la succession des événements. C'est dire que rarement les contemporains peuvent invoquer les arrêts de la justice divine; ils doivent laisser ce soin à la postérité, et se contenter de la conviction, que si un crime se commet, la punition le suivra inévitablement.

Nous disons que dans les mains de Dieu, la justice est une éducation. Dieu ne punit pas seulement pour maintenir l'ordre moral, il punit pour ramener dans la voie du devoir ceux qui s'en sont écartés. Comment la peine sert-elle à perfectionner les coupables? En quoi consiste la peine? La réponse à ces questions est le secret de Dieu. Une chose est évidente, c'est que l'exercice de la justice divine altère en un certain sens la liberté. L'homme n'est pas libre en tant qu'il expie, car il expie nécessairement. Il n'est pas libre, en tant qu'il souffre du mauvais usage qu'il a fait de sa liberté. Ce qui est vrai des individus, l'est aussi des peuples. Il y a donc une diminution de liberté, suite inévitable de la faute. Ce n'est pas le seul obstacle que la liberté rencontre. Il y a des faits dont l'homme subit l'influence, sans que nous apercevions un lien entre ces faits et la liberté. Telles sont les circonstances au

milieu desquelles l'homme naît et se développe; il a des qualités innées et des défauts innés, qualités et défauts qui déterminent toute sa vie. Il naît dans tel pays, au sein de la civilisation ou de la barbarie; il naît dans telle famille, riche ou pauvre, morale ou immorale, intelligente ou bornée; il naît dans tel siècle, guerrier ou industriel, religieux ou littéraire; il naît catholique ou protestant, mahométan ou juif, idolâtre ou incrédule. La naissance n'est pas un fait de liberté, pas plus que les mille et une circonstances au milieu desquelles ce fait se produit; cependant l'existence entière en dépend. Est-ce un effet de la justice divine ou de sa providence? Est-ce la suite d'une vie antérieure? La foi peut le croire, l'histoire l'ignore : c'est le secret de Dieu.

Il en est de même des peuples. Ils sont aussi placés, par la main de Dieu, dans des circonstances physiques qui exercent une grande influence sur leur développement intellectuel ou moral. Ils ont des dispositions innées, des facultés particulières qui sont en harmonie avec la mission qu'ils ont à remplir. Ils viennent à telle période historique, qui détermine leur vocation. Voilà les éléments essentiels de la vie des nations. On ne dira pas qu'ils ont leur source dans la liberté. Nous ne parlons pas du hasard; donc il faut remonter à Dieu. C'est justice et providence. La liberté pour les peuples comme pour les individus consiste à vouloir ce que Dieu veut. Elle se développe progressivement à mesure que les hommes gagnent en intelligence et en moralité. On ne peut pas dire que l'influence providentielle que nous venons de constater soit une fatalité qui enlève la liberté aux peuples : elle la modifie, elle la limite. La force de la liberté va en augmentant, tandis que celle de la fatalité diminue. Il restera toujours pour les peuples comme pour les individus, un élément providentiel qui ne s'explique pas par la liberté, qui la limite au contraire.

Quand la liberté est limitée, la responsabilité l'est aussi. Voilà pourquoi la philosophie de l'histoire est indulgente dans l'appréciation des hommes qui ont joué un rôle historique. Les plus grands subissent l'influence du milieu social dans lequel ils naissent et ils se développent. Ils partagent les erreurs et les préjugés de leurs contemporains. Les condamnerons-nous pour s'être trompés avec tout le monde? Ce serait les condamner parce qu'ils

sont nés au douzième siècle plutôt qu'au dix-neuvième. La condamnation s'adresserait à Dieu et non aux créatures imparfaites qu'il fait naître là où il le veut, d'après les décrets mystérieux de sa justice, et d'après les desseins de sa providence. Est-ce à dire que l'histoire doive approuver le mal comme le bien? Non, certes; ceux qui accusent la philosophie de cette horrible confusion, la calomnient. La philosophie est indulgente comme Dieu, qui juge les hommes dans sa bonté autant que dans sa justice, en tenant compte des nécessités qui ont déterminé leurs sentiments et leurs idées, et par suite leurs actions.

L'on fait encore un autre reproche à la philosophie, c'est qu'à force de voir dans tous les faits historiques la main de Dieu, elle justifie tout. Si tout ce qui arrive a sa raison d'être dans les desseins de Dieu, ne faut-il pas dire que tout est fatal? Ce qui nous conduit de nouveau au fatalisme, sous le nom de gouvernement providentiel. Nous avons dit souvent, dans le cours de nos *Études*, qu'il y a des faits nécessaires, providentiels; il y a plus, nous avons trouvé la main de Dieu dans toute l'histoire; en ce sens, tout est providentiel. Est-ce à dire que tout soit fatal? Quand on croit à l'immanence de Dieu, l'on doit admettre aussi que Dieu est dans tout ce que les hommes font; son action est plus ou moins éclatante, mais elle est incessante et universelle. La libre activité de l'homme concourt avec l'action de Dieu, tantôt en harmonie avec ses desseins, tantôt en opposition. Il y a donc la part de Dieu, et il y a la part des hommes. La main de Dieu est partout, mais elle n'exclut point la liberté humaine.

On demande à quoi bon chercher les desseins de Dieu dans l'histoire? Pourquoi ne pas se borner à faire connaître les mobiles des hommes et le jeu de leurs passions et de leurs intérêts? Nous répondrons d'abord que l'homme ne peut pas faire abstraction de Dieu, et l'écarter pour ainsi dire de l'histoire. Dieu est en lui, quoi qu'il fasse, et alors même qu'il voudrait le bannir, il ne le peut. Loin de chercher à se débarrasser de cet hôte invisible, il doit se familiariser avec lui, et le consulter sans cesse pour connaître sa volonté, car cette volonté se fera, que l'homme prête son concours ou qu'il le refuse. S'il le refuse, il est ramené forcément, et toujours par la souffrance, dans la voie de Dieu. Le but de tout homme qui croit en Dieu, doit donc être de pénétrer le

plan divin pour y conformer ses sentiments, ses idées et ses actions. C'est là la loi de son salut, car c'est dans cette voie qu'il se rapprochera de Dieu, et qu'il deviendra parfait comme son Père céleste.

Il y a encore une autre raison pour laquelle la philosophie doit chercher les desseins de Dieu dans l'histoire. Quand on s'en tient aux événements tels qu'ils se produisent par l'action des passions humaines, on ne voit le plus souvent que l'égoïsme, qui veut se satisfaire en foulant aux pieds tout ce qui lui porte obstacle. Le spectacle est fait pour désespérer les hommes qui croient au droit et au devoir; et qui n'y croit point, dans l'intimité de la conscience? Pour se réconcilier avec leur destinée, il ne reste qu'une chose à faire, scruter les desseins de Dieu, et voir s'il n'y aurait pas un plan divin qui domine les passions humaines. Il suffit d'ouvrir les yeux pour apercevoir la lumière. La main de Dieu est sur chaque page de l'histoire. Du moment où nous la découvrons, le désespoir fait place à la foi, à la confiance, au calme de l'âme. N'est-ce pas là un bienfait inappréciable?

C'est en ce sens qu'un philosophe illustre dit que l'histoire est la justification de Dieu (1). Le mot de Hegel est profondément vrai. Non que Dieu ait besoin d'être justifié, mais l'homme en a besoin. Tant qu'il ne voit dans les faits historiques que le règne de la force unie à la ruse, il se désespère, et le désespoir peut le pousser à se livrer à ses mauvaises passions; il se dira : au plus fort, au plus fin, l'empire du monde! S'il était au pouvoir de l'humanité de bannir Dieu de son sein, elle périrait. Le mot de Hegel prête encore à un autre abus; si l'histoire est la justification de Dieu, n'en faut-il pas conclure la justification des hommes? Nous avons répondu d'avance à la question. Quand Dieu fait servir les erreurs et les fautes des hommes à ses desseins, cela n'implique certes pas que les erreurs et les fautes soient un bien; la philosophie condamnera les coupables, tout en glorifiant Dieu. Le plan divin auquel les hommes concourent malgré eux, n'excuse point leurs égarements et les justifie encore moins. Quand la passion aveugle fait place à la raison et à la conscience, l'homme

(1) *Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, pag. 20.

se prosterne devant Dieu, et il adore celui qu'il avait méconnu. La philosophie de l'histoire est une glorification de Dieu.

Bossuet dit que l'histoire est « la sage conseillère des princes (1). » Écoutons un instant les paroles magnifiques du grand orateur : « Quand l'histoire serait inutile aux autres hommes, il faudrait la faire lire aux princes. Il n'y a pas de meilleur moyen de leur découvrir ce que peuvent les passions et les intérêts, les temps et les conjonctures, les bons et les mauvais conseils... Si l'expérience leur est nécessaire pour acquérir cette prudence qui fait bien régner, il n'est rien de plus utile à leur instruction que de joindre aux exemples des siècles passés les expériences qu'ils font tous les jours (2)... » On a fait plus d'une fois la remarque, que si l'histoire est la conseillère des rois, elle est une mauvaise maîtresse, ou les rois sont de mauvais élèves, car ils ne profitent guère de ses leçons. Cela se comprend. Les princes, égoïstes de leur nature, cherchent dans l'histoire, en supposant qu'ils la consultent, des leçons de prudence, comme dit Bossuet ; et les faits historiques sont d'une telle variété, que le passé ne peut guère servir d'enseignement à l'avenir. Non, l'histoire n'est pas faite pour les rois ; elle est faite pour les peuples. Pour eux, elle est pleine d'enseignements, et ils finiront par en profiter. Ils doivent s'inspirer des desseins de Dieu, et marcher dans la voie qu'il leur a tracée, en voulant ce que lui veut. La grande leçon qu'ils puiseront dans l'histoire, c'est qu'ils doivent obéir à la loi du devoir, aussi bien que les individus, car eux aussi sont des individus ayant leur principe en Dieu, et ayant la même mission que les hommes. Ils y puiseront la conviction qu'ils obéissent à la loi du progrès ; c'est cette conviction qui donne un sens à leur vie et un but.

(1) *Bossuet*, Oraison funèbre de Henriette d'Angleterre. (*Œuvres*, t. VII, pag. 660.)
(2) *Idem*, Discours sur l'histoire universelle, *Avant-propos*. *Œuvres*, t. IX, pag. 45.)

§ 3. Le progrès

I

La notion d'un gouvernement providentiel ne suffit pas pour créer la philosophie de l'histoire. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à voir ce que les Pères de l'Église et les écrivains catholiques font de cette croyance. Elle leur sert à glorifier le christianisme et à flétrir toutes les autres manifestations du sentiment religieux, elle leur sert à maudire la libre pensée qui s'élève au dessus de ces formes transitoires. Le sens historique leur fait complétement défaut, parce qu'ils absorbent l'histoire dans la révélation, et que par suite ils se font une fausse conception de la destinée humaine. Il y a une idée qui leur manque, le progrès. Alors même qu'entraînés malgré eux par une loi qui domine tout ce qui a vie, ils inscrivent le progrès sur leur drapeau, ils mutilent le dogme qu'ils empruntent à la philosophie et l'altèrent. Ils ne veulent pas du progrès religieux, ils ne peuvent pas l'admettre, car pour eux le christianisme révélé est le dernier mot de Dieu. Ils ne veulent pas même du progrès moral, et ils ne peuvent pas l'admettre, car il ruinerait la croyance du péché originel, base de la religion traditionnelle.

Nous avons établi le dogme du progrès sur une base inébranlable, celle des faits (1). Il a un fondement philosophique tout aussi solide. Le gouvernement providentiel ne serait qu'un vain mot, s'il n'impliquait une éducation du genre humain, et l'éducation ne se conçoit pas sans développement, sans progrès. Nous naissons imparfaits, mais doués de la faculté de nous perfectionner. Cela suppose un guide, un éducateur. C'est Dieu, immanent dans l'humanité. L'immanence et le progrès sont deux formules différentes de la même idée. Voilà pourquoi les partisans du passé condamnent l'une et l'autre. A les entendre, le Dieu immanent est un Dieu inconscient qui se manifeste fatalement; c'est un Dieu sans liberté; dès lors l'homme aussi n'est pas libre, et l'histoire n'est plus

(1) Voyez le tome XIIe de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*.

qu'une évolution nécessaire d'une pensée qui n'a point conscience d'elle-même; c'est à dire que tout devient fatal. Non, le Dieu immanent n'est pas un Dieu sans conscience; non, la vie de l'humanité n'est pas la vie d'une plante, qui croît, fleurit et meurt, sans savoir qu'elle existe. Si l'homme a conscience de lui-même, comment l'Être des êtres serait-il inconscient? Le Dieu que nous adorons est providence; y a-t-il un gouvernement, sans que celui qui gouverne sache qu'il existe? Notre Dieu est éducateur; est-ce que l'on comprend un maître qui guide et qui inspire son élève, sans qu'il connaisse le but qu'il poursuit? Notre Dieu est aussi justice; et y a-t-il une justice quand le juge ne voit ni n'entend?

L'immanence de Dieu et l'idée du progrès qu'elle implique, loin de conduire à un aveugle fatalisme, donnent seules un sens à l'histoire. Qu'est-ce que la destinée du genre humain, s'il n'a pas devant lui un but idéal dont il s'approche sans cesse? Sa vie ne serait plus qu'un cercle vicieux des mêmes erreurs et des mêmes fautes; il y aurait de quoi maudire l'existence que Dieu nous a donnée, et de souhaiter que nous ne fussions jamais nés. Et que serait l'histoire dans cet ordre d'idées? Le récit des mauvaises passions de l'homme, le spectacle de la force, de la violence régnant sur la faiblesse opprimée. Autant vaudrait s'en tenir au récit des scènes qui se déroulent devant nos cours d'assises. Ou mieux encore: il serait préférable qu'il n'y eût point d'histoire. Sans l'idée du progrès l'histoire n'est guère qu'un cabinet d'antiquités. Mieux vaudrait la remplacer par un cabinet de curiosités; ce serait une distraction et un amusement. Tandis que le spectacle du crime qui triomphe, et de la folie qui gouverne soulève l'âme ou la remplit d'une irremédiable tristesse.

Les hommes ne peuvent pas vivre sans idéal, parce qu'ils ne peuvent pas vivre sans Dieu. C'est une preuve vivante du Dieu immanent. Aussi longtemps que l'esprit humain ne s'était pas élevé à la notion du progrès, les hommes placèrent l'idéal dans le passé; ils s'imaginaient qu'au berceau du genre humain il y avait eu un âge de félicité sans bornes, âge d'or qui a fait place à l'âge de fer où se passe notre malheureuse existence. Il y a longtemps que l'âge d'or a perdu tout crédit et qu'il est relégué parmi les fables. Mais il est resté à l'homme une tendance qu'on dirait irrésistible, à exalter le passé aux dépens du présent. On est obligé

d'avouer qu'il y a progrès matériel, et même intellectuel, mais on est disposé à dire avec Rousseau que la culture de l'esprit ne sert qu'à vicier le cœur, et on aime à répéter avec Horace que nous valons moins que nos pères et que nos neveux seront plus méchants que nous. De là la négation du progrès moral. Conception tout aussi affligeante que la négation de tout progrès; et logiquement elle conduirait à cette désolante doctrine. Si les hommes étaient bien convaincus qu'en avançant en science, en intelligence, en richesses ou en aisance, ils vont en se corrompant sans cesse, certes ils laisseraient là ces funestes lumières et ce bien-être corrupteur, pour retourner dans les forêts. Ils n'y retournent pas, loin de là; leur soif de progrès ne fait qu'augmenter. Ne serait-ce pas une preuve que la dégénérescence dont ils se plaignent est une illusion?

La réalité ne répond jamais au besoin impérieux de perfection que l'homme éprouve : de là la croyance que la perfection tant désirée a existé dans un temps et dans un lieu imaginaires. Alors même que les hommes cessent de croire à l'âge d'or, ils s'imaginent facilement que leurs ancêtres étaient plus heureux qu'eux. Nous ne connaissons le passé que par une tradition qui efface le souvenir des plaintes et des gémissements. Les maux dont nous souffrons paraissent mille fois plus poignants que ceux dont nous lisons le récit; l'imperfection qui choque à tout instant notre intelligence ou notre cœur, nous blesse bien plus vivement que les abus et les excès du temps jadis. Enfin l'humanité ressemble en un certain sens aux vieillards, qui regrettent leur enfance ou leur jeunesse, parce que les infirmités qui les accablent leur font illusion sur le bonheur dont ils ont joui dans leur jeune âge.

Le dogme du progrès nous guérit de ces préjugés. C'est seulement quand l'histoire s'inspirera de cette croyance, qu'elle appréciera avec justice le passé de l'humanité ainsi que le présent. Que d'illusions on nourrit encore aujourd'hui sur les républiques de l'antiquité et sur le moyen âge! Ne dirait-on pas que le genre humain a perdu la liberté dont il jouissait dans les heureuses cités de Grèce et d'Italie? Ne dirait-on pas que la foi de nos ancêtres était plus pure, plus profonde que la nôtre? Cependant quand on y regarde de près, on s'aperçoit que les citoyens de Sparte et de Rome ne savaient pas même ce que c'était que la liberté. Et il ne

faut pas une grande clairvoyance pour voir que la religion tant regrettée du moyen âge était une honteuse superstition. En exaltant le passé, on fait plus qu'en donner une fausse idée, on calomnie le présent, et l'on nourrit par là dans les âmes faibles des regrets stériles et des dégoûts injustes. La doctrine du progrès rétablit la réalité des choses. Éclairée de cette lumière, l'histoire nous apprend que le berceau de l'humanité fut en proie à tous les abus de la force, à tous les excès de l'ignorance ; elle nous apprend que notre liberté est bien plus étendue et bien mieux garantie que ne l'était celle des Grecs et des Romains ; elle nous apprend que dans notre siècle prétendûment incrédule, il y a plus de foi véritable que dans les temps que l'on appelle par excellence l'âge de foi. Ainsi le dogme du progrès, rétablissant la vérité dans l'histoire, nous réconcilie avec notre destinée, il nous la fait aimer, et nous inspire la reconnaissance envers celui qui nous a donné l'existence et qui préside à son développement.

Il y a un écueil attaché au dogme du progrès, pour mieux dire un excès, où sont tombés ceux qui les premiers le formulèrent. Enivrés par l'avenir brillant qui s'ouvrait devant leurs regards, ils prirent en pitié la condition des hommes dans les temps anciens ; renversant en quelque sorte le préjugé de l'âge d'or, ils s'écrièrent qu'il n'était pas derrière nous, mais devant nous. Et comme ils trouvaient une résistance obstinée chez les hommes du passé, ils conçurent une haine violente pour les institutions que l'on voulait maintenir, alors qu'elles n'étaient plus qu'un obstacle au perfectionnement de l'humanité. C'est sous l'influence de ces sentiments passionnés que les philosophes du dernier siècle jugèrent et condamnèrent la tradition chrétienne et les temps barbares où l'Église exerça son empire. Qui ne voit qu'en maudissant le passé, les philosophes étaient infidèles à leur propre doctrine? Le dogme de la perfectibilité suppose des êtres imparfaits, un développement progressif, mais toujours incomplet. Donc l'âge d'or n'est pas plus devant nous que derrière nous. Tout en avançant sans cesse vers le terme de sa destinée, l'humanité ne l'atteindra jamais, car la perfection absolue n'existe pas pour les hommes, pas plus que la vérité absolue. Dès lors la philosophie ne doit pas maudire le passé, car ce passé était un progrès sur un état social plus imparfait. Loin de réprouver les institutions religieuses ou

politiques des temps anciens, la doctrine du progrès montre quelle était leur raison d'être; en ce sens, elle accepte le passé et le justifie.

Il faut cependant que la philosophie de l'histoire se garde d'un autre écueil. Justifier le passé, ce n'est pas le perpétuer, l'immobiliser. La justification n'est que relative, pour l'état social au sein duquel les institutions ont pris naissance et se sont développées. L'indulgence pour le passé implique la condamnation de ces mêmes institutions pour l'avenir. A ce point de vue, la philosophie de l'histoire doit être d'une sévérité inexorable; sinon elle aboutirait à immobiliser la société, à éterniser la superstition et les abus de la force. Mais sévère pour les doctrines, elle peut, elle doit être indulgente pour les hommes. L'historien ne doit pas haïr, il doit aimer. Nous haïssons, parce que nous ignorons, parce que nous connaissons imparfaitement. Dieu qui voit tout, ne hait pas. Pour se rendre digne d'étudier la vie de l'humanité, il faut que l'historien se pénètre d'un rayon de l'amour divin. Il ne doit être sans pitié que pour l'erreur, et pour ceux qui l'embrassent volontairement, dans le but d'exploiter la faiblesse humaine. Il faut que l'histoire devienne une leçon de moralité. Elle sera par cela même un enseignement du devoir. L'intérêt aveugle les hommes et les pousse à l'injustice et au crime. Il faut que l'histoire leur apprenne que le devoir est le vrai intérêt, et que l'iniquité tourne toujours contre celui qui s'en rend coupable.

II

Le progrès est un mot vague, et si l'on ne précise point l'idée, elle peut conduire à des aberrations. Quand on dit que le progrès est une loi de l'humanité, on entend que les hommes et les sociétés avancent successivement vers le but que Dieu a assigné à leur destinée. Il y a donc un progrès individuel, il y a un progrès social. Pour l'individu, la philosophie peut maintenir l'idéal tracé par Jésus-Christ : être parfait comme notre Père céleste. C'est ici qu'il importe de définir en quoi consiste la perfection. L'on sait les incroyables égarements, les folies auxquelles se sont livrés les saints du désert, et à leur imitation les moines, tout en croyant pratiquer la perfection évangélique. Au point de vue du progrès,

il n'y a point de perfection, mais un développement progressif. Être parfait comme Dieu ne signifie donc pas que l'homme doive tendre à une perfection impossible pour une créature qui restera toujours imparfaite; cela signifie que l'homme doit développer les facultés dont Dieu l'a doué. Les chrétiens plaçaient la perfection à posséder la vérité absolue et à la pratiquer. Au point de vue du progrès, il n'y a pas de vérité absolue ; notre loi est de la chercher; les efforts que nous faisons pour la découvrir et pour mettre notre vie en harmonie avec notre doctrine, telle est pour nous la perfection.

Si les disciples du Christ se sont trompés sur l'idéal de perfection qu'ils poursuivaient, c'est que leur religion était une religion de l'autre monde, méconnaissant et dédaignant le monde réel et les conditions d'existence que Dieu même nous a faites. Ce spiritualisme excessif a provoqué une réaction tout aussi excessive. Les chrétiens aspiraient à une vie imaginaire dans un ciel imaginaire. Les philosophes, et parmi eux d'ardents sectateurs du progrès, se dirent que la vie future était un rêve, que l'homme était une plante de cette terre, et qu'il y devait vivre suivant les lois de sa nature. Il y a aberration des deux côtés. Écartons d'abord l'erreur des philosophes : elle est encore une fois en contradiction avec le dogme du progrès qui les inspire. Le progrès n'est autre chose que le développement de nos facultés; si ces facultés sont infinies, comment leur développement serait-il limité à cette courte existence? La vie est infinie puisque le but est infini. Si on la borne aux quelques jours que nous passons sur la terre, elle n'a plus de sens. Il y a même à craindre que l'homme, à force d'être attaché à cette terre, ne devienne matière comme le monde dont il fait partie. Hâtons-nous de répudier une doctrine qui aboutit à assimiler l'homme aux plantes et aux brutes. Quant à l'erreur chrétienne, elle n'est plus à redouter : les défenseurs mêmes du christianisme traditionnel semblent l'ignorer, tellement elle est devenue étrangère à nos sentiments et à nos idées. La doctrine d'une vie progressive et infinie concilie la philosophie et la religion. Elle nous attache à la vie présente, puisqu'elle nous fait une loi de remplir tous les devoirs que la société nous impose. Elle ne sacrifie pas la terre au ciel, mais aussi elle ne parque pas l'homme dans l'étroit cercle, où il naît et où il meurt. Les

philosophes cesseront de nier la vie future, du moment où la vie future s'identifiera avec la vie présente dont elle sera la continuation et le prolongement. Les chrétiens aussi peuvent l'accepter, car elle fait droit à leurs aspirations. L'homme ne vit pas seulement de ce monde, et en vue de ce monde, il est citoyen d'une patrie céleste; seulement le meilleur moyen de se préparer à la vie future, c'est de vivre de cette vie-ci, considérée comme un point dans une ligne sans fin.

La doctrine du progrès, tout en donnant satisfaction aux légitimes exigences de la religion et de la philosophie, assigne à l'homme une destinée différente de celle qu'avaient conçue les chrétiens et les philosophes. Pour les chrétiens le but idéal est le ciel, c'est à dire une félicité parfaite, une béatitude éternelle. Les philosophes du dernier siècle promettaient aussi le bonheur à l'homme, mais le bonheur terrestre. Ainsi la philosophie et la religion étaient d'accord en ce point, qu'elles représentaient le bonheur comme le but suprême de l'homme. La doctrine du progrès ne peut pas accepter cette conception de la vie, pas plus de la vie future que de la vie présente. En effet, le bonheur est un état de perfection, or, la perfection et le progrès sont inalliables. Nous avons déjà dit que le bonheur de l'homme ne peut pas consister à posséder la vérité absolue, puisque la vérité absolue n'existe pas pour lui; la béatitude parfaite est tout aussi impossible pour un être imparfait. La notion du bonheur doit donc changer de nature; ce ne peut plus être un état de jouissance, spirituelle ou matérielle, mais un développement de nos facultés, physiques, intellectuelles et morales. Cette manière de concevoir le bonheur donne en réalité satisfaction aux sentiments contraires du christianisme et de la philosophie. Le philosophe ne peut pas vouloir de plus grand bonheur que de penser et d'aimer; le chrétien aussi doit être heureux de la vérité que la religion lui enseigne, et de la carrière infinie de charité qui s'ouvre devant lui dans ce monde et dans le monde futur. Mais le progrès nous garde des aberrations de l'ascétisme chrétien, puisque, loin de maudire la nature, il y voit une condition nécessaire de notre développement. Le progrès écarte aussi les égarements de l'incrédulité, car il place le bonheur non à jouir, mais à se développer, non à posséder, mais à conquérir.

Le progrès doit aussi être social. Sur ce point encore la philosophie et le christianisme sont en désaccord; nous parlons du christianisme traditionnel. Hegel dit que le but idéal de la destinée de l'humanité est le développement de la liberté (1). Spinoza avait déjà dit que la liberté est la fin de l'État. Nous n'acceptons cette doctrine qu'avec une réserve. Sans doute la liberté est de l'essence de l'homme, et la liberté doit toujours aller en grandissant. Mais est-ce bien là le but? ou n'est-ce pas plutôt un moyen? La liberté consiste dans les droits que Dieu a donnés à l'homme, et que la loi ne fait que déclarer en les garantissant. Est-ce que la liberté de penser est un but? est-ce que la liberté de la presse est un but? est-ce que la liberté de s'associer est un but? Ce sont des moyens, des facultés, qui sont nécessaires à l'homme pour qu'il puisse remplir sa mission, mais ce n'est pas là sa mission. Dès lors la fin suprême de l'humanité ne peut pas être la liberté. Quand Spinoza dit que l'État a pour fin la liberté, il n'entend point que la fin de l'État soit aussi la fin de l'humanité, il entend que l'homme doit conserver la liberté au sein de l'État; c'est à dire qu'il y doit jouir de ces droits naturels, inaliénables, imprescriptibles que l'Assemblée constituante a proclamés dans son immortelle Déclaration. L'homme sera donc libre, il pourra se développer comme il voudra, sans entrave aucune. Si l'État intervient, c'est pour lui donner un appui, là où les forces individuelles seraient insuffisantes. En ce sens la mission de l'État se confond avec celle des individus, et il n'en saurait être autrement; car qu'est-ce que l'État, sinon la société organisée, et la société ce sont les hommes qui se réunissent pour remplir leur destinée.

Le christianisme traditionnel ne veut pas reconnaître à l'homme la liberté que la philosophie réclame. Cette liberté absolue serait, dit l'Église, la liberté du mal. Dangereuse pour le salut, la liberté philosophique est d'ailleurs inutile; l'homme n'a pas besoin de la liberté pour chercher la vérité; l'Église la possède et la lui communique, il a le devoir de lui obéir; l'Église seule a besoin d'une liberté illimitée pour répandre la parole de vie, ce qui est la mission qu'elle tient de Dieu. Sur ce point il y a antagonisme radical,

(1) *Hegel*. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, pag. 24. « Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit. »

irremédiable entre la philosophie et le christianisme. La lutte est une lutte à mort, mais l'issue n'est pas douteuse. Dès maintenant la victoire est à la philosophie, car c'est elle qui règne sur la pensée et c'est la pensée qui gouverne le monde. Le christianisme doit se transformer ou périr. Cette transformation s'opère dans le sein du protestantisme avancé. Là est le salut de l'humanité; il lui faut la liberté, et il lui faut la foi, il faut donc l'union de la liberté et de la religion. Cette union, que les partisans du passé proclament en vain au nom et au profit de l'Église, se fera au nom du christianisme libéral qui laisse à l'homme une entière liberté de penser, tout en maintenant la foi aux grandes vérités sans lesquelles l'humanité ne saurait vivre.

§ 4. Critique de la philosophie de l'histoire

N° 1. *Dieu hors de l'histoire*

I

Le sens du divin s'affaiblit. C'est le malheur des époques de transition. Comme il est impossible aux hommes de croire à la religion traditionnelle, ils désertent toute foi, ou leur foi est vague et faible; on dirait qu'ils craignent, en conservant de fortes croyances, de retomber dans les vieilles superstitions. Les incrédules du dix-neuvième siècle ne s'aperçoivent pas que les doutes et les hésitations de la philosophie rejettent dans le sein de l'Église tous ceux qui éprouvent le besoin de croire, c'est à dire l'immense majorité des hommes. La foi du passé ne cédera que devant une foi meilleure; l'erreur ne se détruit que par la vérité. Au lieu de repousser les notions essentielles de toute religion, il faudrait au contraire leur donner une force nouvelle, en les mettant en harmonie avec les sentiments et les idées de l'humanité moderne. Telle est la notion de Dieu. Les hommes qui pensent, ne peuvent plus croire au Dieu miraculeux du christianisme. Faut-il pour cela répudier l'idée de Dieu, ou l'affaiblir à ce point qu'elle n'est plus qu'un vain son de mots? Il faut, au contraire, montrer que Dieu est en nous, que nous vivons en lui, et qu'il nous

serait impossible de vivre sans lui. Tel est l'enseignement que la philosophie de l'histoire donne à chaque pas, et il n'y en a pas de plus salutaire. Voltaire était si pénétré de la nécessité de Dieu, qu'il disait qu'on devrait l'inventer s'il n'existait pas. Nous n'avons pas besoin de l'inventer, il existe, il se manifeste dans la vie de l'humanité avec une telle évidence qu'il faut un singulier aveuglement pour le nier.

Cependant un écrivain célèbre, l'auteur de la *Vie de Jésus*, oppose à la philosophie de l'histoire une espèce de fin de non-recevoir. « Le déisme, dit M. Renan, est une mythologie abstraite, mais c'est une mythologie. Son Dieu intervenant providentiellement dans le monde, ne diffère pas au fond de celui de Josué arrêtant le soleil (1). » Nous demandons à M. Renan, s'il croit à Dieu, ou s'il n'y croit pas. S'il n'y a point de Dieu, alors à quoi bon philosopher? à quoi bon parler de l'*avenir religieux des sociétés modernes?* à quoi bon écrire la *Vie de Jésus?* Il faut dire avec le psalmiste : Mangeons et buvons, car après nous il n'y aura plus rien. Y a-t-il un Dieu? Alors il faut essayer de nous faire une idée, sinon de son essence, au moins de son action. Il y a une manière de concevoir Dieu, que l'on appelle le déisme. Dans cette doctrine Dieu est un législateur, il donne des lois au monde, à tous les êtres créés, puis il les abandonne à eux-mêmes. Ce n'est pas ce déisme-là que M. Renan critique, car ceux qui le professent nient que Dieu agisse sur les hommes et sur l'humanité, ils nient la grâce, ils nient le gouvernement providentiel. En cela M. Renan est d'accord avec les déistes. Ce Dieu législateur, et qui reste indifférent à la destinée des hommes et des peuples, ne trouve plus guère de partisans. C'était une doctrine de transition, une arme de guerre contre le christianisme, contre ses miracles, ses prophéties et ses mystères. La lutte a cessé, ou à peu près; dès lors le déisme n'a plus de raison d'être. Les déistes se sont confondus avec les indifférents et les incrédules; les plus logiques ont fini par éliminer Dieu; ils ne le nient pas, ils l'ignorent. Qu'est-ce en effet qu'un Dieu qui ne se montre qu'un seul instant, pour donner des lois au monde et qui ensuite

(1) *Renan*, de l'Avenir religieux des sociétés modernes. *Revue des Deux Mondes* 1860, t. V, pag. 791.)

reste dans une inaction absolue pendant toute l'éternité? Ce n'est qu'un mot. Les positivistes se sont dit qu'il fallait laisser là un vain son de paroles, et s'en tenir aux lois générales qui seules sont réelles.

Laissons là le vieux déisme qui ne compte plus de partisans que parmi ceux qui ne se donnent pas la peine de penser. La lutte a changé de nature; elle n'est plus entre le christianisme et ses adversaires, elle est entre le panthéisme et une nouvelle conception de Dieu qu'on peut appeler l'immanence. M. Renan est-il panthéiste? croit-il à un Dieu immanent? On ne le sait. Il attaque comme une crasse superstition l'idée du gouvernement providentiel. C'est d'abord la croyance du christianisme traditionnel; celle-là nous n'avons pas à la défendre, puisque ce n'est pas la nôtre. C'est aussi la croyance des protestants avancés qui rejettent les miracles et tout surnaturel, et qui disent que Dieu est immanent dans le monde et dans l'humanité, ce qui implique une action incessante; et comme le Dieu immanent est aussi un Dieu ayant conscience de lui-même et de ce qu'il fait, l'action divine est en réalité un gouvernement providentiel. M. Renan donne-t-il le nom de déisme à cette conception de Dieu? Soit, peu importe le nom; remarquons seulement que les chrétiens orthodoxes flétrissent cette même doctrine comme étant en réalité le panthéisme. Ceci est une erreur, car un Dieu conscient exclut l'idée d'un Dieu qui se confond avec le monde. C'est donc en définitive la doctrine de l'immanence qui est en cause. Est-il vrai qu'en enseignant que Dieu gouverne le monde, elle est aussi superstitieuse que ceux qui ont imaginé les miracles de la Bible et de l'Évangile?

Qu'est-ce que le miracle? et quelle est la conception de Dieu qui seule rend le miracle possible? Le miracle est l'intervention directe, exceptionnelle d'un Dieu placé hors du monde, dans quelque ciel imaginaire, qui vient corriger l'œuvre divine ou même l'anéantir. Dieu détruisant tout le genre humain, par le déluge, à l'exception d'une famille; Dieu sauvant ensuite l'humanité, en se faisant homme, voilà le miracle. Il se conçoit quand Dieu est placé hors du monde, quand il habite le paradis, entouré des anges et des élus; il ne se conçoit plus quand il est dans le monde. A quoi bon une action miraculeuse, quand Dieu agit

incessamment? Il viendrait donc corriger ce que lui-même fait! Et comment concevoir la possibilité du miracle, alors que l'immanence implique un ordre régulier, constant? Chose singulière! On accuse la doctrine du gouvernement providentiel fondé sur l'immanence de reproduire la superstition des miracles, et c'est précisément contre cette superstition que la doctrine de l'immanence a été imaginée! C'est parce que l'esprit humain ne voulait plus, ne pouvait plus croire à un Dieu miraculeux, qu'il a conçu Dieu comme immanent, et on vient lui reprocher d'être aussi superstitieux que la Bible!

L'humanité a fini par répudier le miracle, parce que le miracle détruit sa liberté, en remplaçant l'action des hommes par celle de Dieu. Dieu s'incarnant dans le sein d'une Vierge pour sauver le genre humain, sans lui, malgré lui, voilà le type du miracle. L'homme n'y est pour rien, sa volonté est annulée, de même que sa raison s'arrête devant un prodige qu'elle ne comprend pas. Peut-on faire le même reproche au gouvernement providentiel? Le reproche ne se conçoit pas dans la doctrine de l'immanence. Si Dieu vit dans l'homme, l'homme aussi vit en Dieu; tout fait historique est donc l'œuvre de Dieu tout ensemble et de l'homme. Comprendrait-on que Dieu fît quelque chose sans l'homme, alors que Dieu est dans l'homme, et que tout se fait par l'homme? Ce n'est plus un Dieu incarné qui vient sauver le genre humain, c'est l'homme lui-même qui fait sa destinée, sous la main de Dieu. Serait-ce cette inspiration de Dieu qui reproduit le miracle? Une action permanente cesse par cela seul d'être miraculeuse, car un miracle incessant est un non-sens. On ne peut pas dire davantage que le gouvernement providentiel fondé sur l'immanence supprime la liberté : éclairer la liberté, la fortifier, est-ce la supprimer? Dieu fait fonction d'éducateur : irait-il lier les bras et les jambes à son élève pour mieux le faire marcher et agir?

Nous disons qu'il y a dans l'histoire une double action : il y a la part de Dieu, il y a la part de l'homme. Les défenseurs du miracle tiennent le même langage, mais il faut voir comment ils l'entendent. Dans leur croyance, il y a deux ordres de faits, les uns naturels, œuvre de l'homme, les autres miraculeux, œuvre de Dieu. Dans la doctrine de l'immanence cette division tombe évidemment; tous les faits sont naturels et la main de Dieu est dans

tous. Il est vrai que, malgré l'immanence de Dieu dans l'humanité, l'homme ne fait pas toujours ce que Dieu veut; il se met en opposition avec Dieu, il s'écarte des voies que l'éducation providentielle lui a tracées. Dieu alors le ramène à lui, mais est-ce en brisant sa liberté, ou en agissant en dehors de son libre arbitre? C'est ainsi que procède le Dieu miraculeux. Il est impossible qu'il en soit de même du Dieu immanent. C'est toujours l'homme qui agit, jamais Dieu ne se met à sa place. Il est vrai, et ceci est sans doute la pierre de scandale pour les modernes incrédules, que l'homme ne fait pas toujours ce qu'il veut faire; Dieu se sert de ses mauvaises passions ou de son imperfection, de son aveuglement pour exécuter ses desseins. Voilà, dira-t-on, la liberté humaine annulée, et le gouvernement providentiel qui prend les allures du miracle; en effet, l'homme n'est plus qu'un instrument dans la main de Dieu. Non, l'homme n'est pas un pur instrument dans la doctrine de l'immanence, comme il l'est dans la croyance d'un Dieu miraculeux. Son imperfection empêche qu'il ne se confonde jamais avec Dieu; il y aura donc toujours opposition entre ce que Dieu veut et ce que les hommes veulent; l'opposition diminuera, mais elle ne cessera pas, car elle ne pourrait cesser que si l'homme s'identifiait avec Dieu. Il y aura donc toujours dans l'histoire des faits, que l'on ne peut pas attribuer à la libre volonté de l'homme, bien qu'il soit l'agent par lequel Dieu opère. Ce concours de la liberté humaine avec les desseins de Dieu, alors que l'homme les ignore ou les méconnaît, est un mystère. Non pas un mystère à la façon des miracles chrétiens; c'est un mystère très naturel, celui de l'imperfection humaine en face de la perfection divine. Voilà un mystère que nous nierions en vain, nous le portons dans notre nature.

Veut-on, à raison même du mystère, l'écarter de l'histoire? Il y a des écrivains, très religieux du reste, qui le voudraient. Tel est Herder. L'histoire, dit-il, s'occupe de faits; constatons-les, recherchons les causes humaines qui les produisent. Si à côté de l'action des hommes, il y a une action de Dieu, laissons-la à Dieu; à quoi bon scruter ses desseins, alors que notre imperfection ne nous permet pas de les comprendre? Nous répondons que l'histoire a d'excellentes raisons pour montrer la main de Dieu dans les faits historiques. A chaque pas elle constate que l'homme

fait ce qu'il ne voulait pas faire. Voilà un mystère qui s'impose à lui, qu'il le veuille ou non. Vainement fermerait-il les yeux pour ne le pas voir; tous ceux qui ouvriront les yeux, le verront. Herder ne veut pas que l'on explique ce mystère par l'intervention de la providence. M. Renan crie au miracle, c'est à dire à la bêtise humaine. Écartons donc la providence, et voyons ce qui nous restera. Il est constant que dans tel événement historique, le résultat a dépassé l'intention de ceux qui y jouèrent le rôle principal. Les réformateurs, par exemple, voulaient revenir au christianisme des premiers siècles, ils n'entendaient à aucun prix être des novateurs; et en réalité ils inaugurèrent la plus grande des révolutions, en faisant le premier pas hors du christianisme traditionnel. Voilà un fait qu'il est impossible de nier. L'historien se bornera-t-il à le constater? Cela ne se peut. L'esprit humain est poussé invinciblement à demander et à chercher la raison des choses. On ne lui imposera pas silence, alors que sa destinée est en jeu. Si on lui dit que l'action de la providence est un miracle, et partant une superstition, il la repoussera. Mais que mettra-t-il à sa place? La liberté? Non, puisque précisément la liberté est en défaut, ayant fait ce qu'elle ne voulait point faire. Que reste-t-il? Le hasard? Nous voilà bien avancés. Est-ce que l'esprit humain sera satisfait de cette réponse? Le hasard est un mot qui cache notre ignorance. Répondre à l'homme qui demande quelle est la loi mystérieuse qui préside à la destinée, que c'est le hasard, c'est répondre à l'ignorance par l'ignorance.

Si le hasard était seulement l'aveu de notre ignorance! Il n'y a point d'erreur plus funeste; si nous devions choisir, nous préférerions le miracle à la fatalité de la force, car c'est à cela qu'aboutit le hasard dans l'histoire. Herder l'avoue. Il se demande quelle est la raison des guerres qui ont ensanglanté le monde et qui le couvrent encore de sang et de ruines! L'historien philosophe ne trouve qu'une réponse, la force. C'est la force ou la conquête qui fonde les États, c'est encore la force ou la conquête qui répand la civilisation, c'est même la force ou la conquête qui prépare l'œuvre des révélateurs. Donc c'est la force qui règne dans le monde (1). La force peut être destructive, comme elle peut être

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, IX, 4.

bienfaisante; c'est le hasard qui décidera. En vérité, si l'histoire n'a pas autre chose à dire à l'homme que de lui prouver qu'il est le jouet de la force, elle ferait bien de garder le silence; car le spectacle de la force qui triomphe est fait pour le désespérer quand il ne le démoralise point.

Herder et ceux qui le suivent ont-ils bien réfléchi à quoi ils aboutissent, en bannissant Dieu de l'histoire? C'est en même temps le bannir du cœur de l'homme, de sorte que l'histoire devient une leçon d'athéisme. Herder se serait récrié contre cette accusation, lui qui était chrétien et pasteur. La conséquence est cependant évidente. Si Dieu n'intervient pas dans la destinée de l'humanité, il n'intervient pas davantage dans la destinée de l'homme, car l'humanité est une abstraction, ce sont les hommes qui la composent. Dire que Dieu inspire les hommes et qu'il n'inspire pas le genre humain, serait absurde. Si Dieu n'est pas dans le genre humanité, il n'est pas non plus dans l'homme. Que fait-il donc? Rien. Et l'on veut que les hommes adorent un Dieu qu'ils ne sentent pas, qui n'est qu'une abstraction? Supposons que des ténèbres éternelles couvrent le monde; si l'on venait dire aux hommes qu'il y a eu dans le principe des choses un soleil qui éclairait et vivifiait la création, que diraient-ils? Ils diraient : « Que nous importe ce soleil? Nous ne savons pas qu'il existe, nous pourrions le nier, puisque nous ne le voyons pas et nous ne le sentons pas. » Un Dieu que les hommes ne sentent pas, ni en eux ni dans l'histoire, ressemblerait à ce soleil problématique. C'est le Dieu du vieux déisme; l'esprit humain l'a répudié. Il ne veut pas davantage un Dieu miraculeux; il aspire à un Dieu qui vive en lui, pour l'inspirer et le guider.

On se demande pourquoi des écrivains religieux ont voulu bannir Dieu de l'histoire, en niant le gouvernement providentiel. L'idée est chrétienne, mais les chrétiens en ont singulièrement abusé. Ils ont fait intervenir la providence par voie de miracle, pour attester une révélation miraculeuse. Il en est résulté que l'idée du gouvernement providentiel s'est confondue avec l'idée du miracle. Or, les hommes ne veulent plus entendre parler de miracles; de là leur répugnance à admettre un gouvernement providentiel. Nous comprenons la répugnance, le dégoût même qu'inspire le rôle que les défenseurs du christianisme traditionnel font

jouer à Dieu. Quand on entend invoquer l'action de Dieu pour attester la Saint-Barthélemy, on recule d'horreur, et l'on est disposé à maudire un régime providentiel qui ne sert qu'à maintenir la domination de l'Église par le sang et le meurtre. Quand on entend dire que Dieu a fait le miracle de la Salette, et qu'il continue à opérer des prodiges pour attester et répandre le plus niais des prodiges, on est tenté de maudire l'intervention de la providence qui ne sert qu'à aveugler les hommes pour mieux les exploiter. Mais l'abus que l'on fait du nom de la providence, ne prouve pas contre la providence. Il faudrait aller jusqu'à nier Dieu. On est allé jusque-là; mais les écrivains qui s'efforcent de bannir Dieu du cœur de l'homme et de l'histoire, croient-ils que la négation de Dieu soit le meilleur moyen de bannir la superstition et l'exploitation de la bêtise humaine? Vainement ils essaieront d'exiler Dieu de l'âme, il y est, il y vit, et les hommes sentent instinctivement qu'ils ne sauraient vivre sans lui. Ils ne se rallieront jamais à l'opinion de ceux qui le nient ou, ce qui revient presque au même, qui le veulent bannir du monde. Ils préféreront s'en tenir au Dieu miraculeux du christianisme traditionnel; ils s'y attacheront avec une force nouvelle, quand ils sentiront leur croyance menacée. Que faut-il donc faire pour les guérir de leurs préjugés et pour les soustraire au joug humiliant de la superstition, et à la domination de l'Église qui nourrit la superstition comme le meilleur instrument de son pouvoir? A l'erreur il faut opposer la vérité; nous ne connaissons pas d'autre moyen de la guérir. Au Dieu miraculeux il faut opposer le Dieu immanent, qui donne aussi satisfaction au besoin de croire, puisqu'il devient le compagnon éternel de notre vie infinie; mais qui écarte toute intervention miraculeuse, et par suite la fraude et l'imposture qui forgent les miracles. Il faut donc prêcher et prêcher sans cesse aux hommes que Dieu est en eux, et qu'ils sont dans sa main. C'est dire que l'historien doit être le prédicateur de la Divinité, le héraut qui en proclame à chaque pas l'existence, et l'action bienfaisante.

N° 1. *Le diable dans l'histoire*

La philosophie de l'histoire trouve d'autres contradicteurs dans un camp opposé. Elle ne se conçoit pas sans l'idée du progrès. Or, ce dogme est la ruine du christianisme traditionnel, car il implique la négation de la vérité absolue, de la vérité révélée, il implique que l'homme a pour mission, non de posséder la vérité que Dieu lui communique miraculeusement, mais de la chercher, en pleine liberté, bien que sous l'inspiration de Dieu. On conçoit donc que les défenseurs de la religion révélée repoussent l'idée de la perfectibilité avec ses funestes conséquences. Il y en a qui, de bonne foi ou par calcul, se déclarent partisans du progrès, mais ce n'est qu'une concession apparente qu'ils font à un besoin impérieux de l'humanité moderne. Il leur est impossible d'admettre le progrès religieux, ils doivent maintenir l'immutabilité de la foi révélée : croire que l'esprit humain puisse dépasser la parole de Dieu, serait une hérésie sans nom. Par la même raison, ils ne peuvent admettre le progrès moral, pas plus dans la doctrine que dans la pratique ; car à leurs yeux, la morale se confond avec la religion, et comment la moralité pourrait-elle se perfectionner, s'il est vrai, comme les orthodoxes le croient, que la nature humaine, corrompue par le péché originel, ne peut être réparée que par l'action surnaturelle de la grâce? Le dogme du péché originel suffirait à lui seul pour détruire l'idée du progrès et pour rendre impossible toute conception philosophique de l'histoire (1).

Un écrivain allemand converti au catholicisme a écrit une philosophie de l'histoire. Nous avons dit, dans le cours de ces *Études*, qu'il n'y a rien de philosophique dans l'ouvrage de Schlegel, que le titre. Son point de départ est naturellement la chute. Qu'est-ce que la chute? L'homme tenté par le diable succombe, l'état de perfection fait place à l'état de péché, la nature humaine est viciée. Il faut l'intervention miraculeuse de Dieu pour la sauver. La déchéance de l'humanité, suite du péché

(1) Voyez les paroles de *Vinet* rapportées dans le tome XII° de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*, pag. 86.

d'Adam, et la réparation par Jésus-Christ, voilà toute l'histoire au point de vue catholique. Elle se termine par le jugement dernier, consommation finale qui immobilise la création : les uns vivent dans une béatitude éternelle, les autres sont voués pour l'éternité aux tourments de l'enfer avec les démons qui les ont séduits. Telle est en deux mots la philosophie de l'histoire, d'après Schlegel, et il ne peut y en avoir une autre dans la doctrine catholique, puisqu'elle repose sur des dogmes révélés, la chute, la rédemption et le jugement dernier.

Nous disons que cette prétendue philosophie de l'histoire met le diable dans l'histoire à la place de Dieu. Elle maintient, il est vrai, l'idée chrétienne d'un gouvernement providentiel, mais cela n'empêche pas que le diable ne soit maître et seigneur de ce monde. C'est d'abord lui qui ouvre l'histoire par la tentation et la chute. Singulière philosophie de l'histoire, dit un spirituel disciple de Hegel, laquelle commence par regretter qu'il y ait une histoire (1)! Quelle est la destinée de l'humanité depuis la chute jusqu'à Jésus-Christ? Peut-on dire que Dieu la gouverne? Il condamne les hommes à la mort éternelle, ce qui veut bien dire qu'il les abandonne à Satan. En effet tous les peuples sont livrés à l'idolâtrie, et qu'est-ce que le culte des idoles, si ce n'est l'adoration des démons? Dieu se choisit un peuple, imperceptible minorité dans le genre humain. Ce peuple élu reçoit seul la révélation qui sauve. Le reste de l'humanité ignore Moïse et les prophètes ; il n'y a d'autre gouvernement providentiel pour les nations païennes que la justice affreuse de Dieu qui les abandonne à l'esprit du mal (2).

La venue du Christ change-t-elle cet ordre de choses? inaugure-t-elle le gouvernement de la Providence? Si les paroles de celui qui est venu sauver les hommes s'étaient accomplies, il n'y aurait pas d'histoire, car la génération même qui l'écoutait, devait être témoin de la fin du monde. Toujours est-il que cette consommation arrivera, dès que la *bonne nouvelle* sera répandue dans toute la terre. Est-ce que pendant ce temps plus ou moins long, Dieu gouverne l'humanité? On pourrait le croire, puisque

(1) *Gans*, Préface de la Philosophie de l'histoire de *Hegel*, pag. XI.

(2) *Schlegel*, Philosophie der Geschichte. *Œuvres*, t. XIII, pag. V, VI, IX, 45, 190-194.)

Dieu s'est incarné pour sauver les hommes. Cependant il n'en est rien. Il y a dans l'Évangile une parole funeste qui reproduit sous l'empire de la loi nouvelle la division de l'ancienne : beaucoup sont appelés, mais peu sont élus. A qui appartiennent ceux qui ne ne sont pas élus? A Satan. C'est donc toujours le diable qui est le maître du monde. Son empire va en s'étendant jusqu'à ce que vienne la consommation finale. Il régnera dans la personne de l'Antechrist, et s'il finit par être vaincu, il n'entraîne pas moins avec lui dans les enfers l'immense majorité du genre humain : à Dieu le petit nombre des élus, à Satan la masse des réprouvés.

Nos lecteurs croiront que nous faisons la satire de l'idée que le catholicisme donne de la destinée humaine, et par suite de l'histoire. Si elle est ridicule et odieuse, ce n'est pas à nous qu'il faut s'en prendre; nous restons plutôt en dessous de la réalité. Un écrivain de la réaction, orateur illustre va nous dire ce qu'est la philosophie de l'histoire, quand on prend les dogmes catholiques au sérieux. Nous avons dit qu'il n'y a pas d'histoire sans la doctrine du progrès. Donoso Cortès dit au contraire que le dogme de la perfectibilité est une erreur fondamentale; et sur le terrain de la morale et de la religion, tout catholique doit être de son avis. Il part, comme Schlegel, du dogme de la chute; ce qui est la négation du progrès. « L'homme, dès l'instant où il fut, eut une connaissance certaine de la fin pour laquelle il a été créé, de la voie par où il devait aller à cette fin, et des lois immuables sous lesquelles il devait vivre pendant son court pèlerinage. Il eut connaissance, en même temps, des lois qui devaient régir les sociétés humaines. La connaissance qui lui fut donnée de ces lois est ce qu'on appela révélation, et la révélation de toutes ces choses constitua l'homme d'un seul coup dans un état de civilisation parfaite et incomparable (1). »

La perfection existe donc dans le principe. Dès lors le progrès est impossible : comment perfectionnerait-on la perfection? Sans la chute, il n'y aurait pas eu d'histoire. Qu'est-ce que l'histoire après la chute? Le nom même du dogme l'indique : une déchéance qui ira croissant jusqu'à la consommation finale. Cependant dans sa charité infinie, le Fils de Dieu est venu sauver

(1) *Donoso Cortès*, Esquisses historico-politiques, VIII. (*Œuvres*. t. II. pag. 504.)

les hommes, et il a fondé une Église qui conserve le dépôt de la vérité. Cela suffit pour faire crouler toutes les théories frivoles et vaines des modernes rationalistes suivant lesquels « la société et l'homme passent d'un progrès à un autre progrès, l'humanité opérant seule et par elle-même sa propre transformation, au moyen de tous ces progrès successifs (1). » Du haut de la vérité révélée, Donoso Cortès prend en pitié le dogme de la perfectibilité humaine. C'est, dit-il, une invention des philosophes, trompeurs de profession, qui leur sert à endormir les peuples, ces enfants qui ne sortent jamais de l'enfance (2). Ils leur ont fait accroire que la renaissance du quinzième siècle fut un grand progrès, tandis que ce fut la restauration du paganisme littéraire, et qui dit paganisme dit empire du démon. « La civilisation moderne ne pouvait venir au monde sous de plus tristes auspices. Si on l'examine bien, cette civilisation n'est autre chose, dans l'ordre religieux, moral et politique, qu'une décadence progressive et continue (3). » N'est-ce pas dire que le diable régnera jusqu'à la fin des siècles? Que disent en effet les Écritures, s'écrie Donoso Cortès? « Que l'Antechrist sera le maître de l'univers, et qu'alors viendra le jugement dernier (4). » Cette catastrophe suprême mettra-elle fin au règne de Satan? Elle l'établira au contraire, définitivement et pour toute l'éternité. Qu'est-ce donc que la philosophie de l'histoire? C'est le triomphe *naturel* du mal sur le bien. Donc si l'homme seul agissait, comme le disent les empiriques appelés philosophes, le diable régnerait seul. Si à côté des damnés, il y a quelques élus, c'est grâce à l'action *surnaturelle* de Dieu, par le moyen d'une intervention *directe*, *personnelle* et *souveraine*. En définitive l'histoire est la lutte du diable avec Dieu, et le diable quoi qu'on le dise vaincu, est vainqueur : s'il n'a pas la qualité, il a la quantité.

Est-il nécessaire de répondre à ces folies? Pendant longtemps l'humanité les a prises au sérieux; aujourd'hui elle rit des croyances dont on lui a fait peur, quand elle était enfant. Elle ne croit plus au diable, et malgré la réaction de la superstition et de l'ignorance, elle n'y croira point. Elle est convaincue que c'est la

(1) *Donoso Cortès*, Esquisses (*Ibid.*, pag. 507.)
(2) *Idem*, Œuvres, t. I, pag. 566.
(3) *Idem*, le Parlementarisme. (*Œuvres*, t. II, pag. 257.
(4) *Idem* Œuvres, t. I, pag. 348.

pensée qui gouverne le monde, et la pensée c'est Dieu. Vainement des hommes aveuglés par leurs préjugés viennent-ils lui dire que le progrès est une décadence continue. C'est comme si une troupe d'aveugles venaient nier la lumière du soleil. Il y a décadence continue dans l'ordre religieux! En effet, les hommes ne croient plus ce que croyait Jésus-Christ; il n'y a plus de niais parmi les sots qui croient encore à la possession. Les hommes ne croient plus ce que croyaient les papes. Ces vicaires infaillibles de Dieu, qui ont le dépôt de la vérité absolue, croyaient à la sorcellerie. A leur voix des milliers de malheureuses, accusées d'un crime impossible, furent livrées aux flammes. On ne brûle plus les sorcières. Hélas! la décadence dans l'ordre religieux est telle qu'on ne brûle même plus les hérétiques, et que bientôt on ne saura que par l'histoire ce que c'est que le saint tribunal de l'inquisition!

Même *décadence dans l'ordre moral*. Jadis on croyait que Dieu commandait le crime. L'Écriture, dite sainte, est remplie de vols, de meurtres, de pillages, commis sur l'ordre de Dieu. Depuis que des empiriques appelés philosophes ont enseigné l'humanité aux hommes, on ne croit plus à la sainteté du crime. La déchéance est évidente. Jadis, chez le peuple de Dieu, la polygamie régnait; aujourd'hui elle est punie par le code pénal, grâce à l'immoralité croissante qui envahit le monde. Saint Paul réprouvait le mariage, il ne l'admettait que comme une triste nécessité de notre nature corrompue, et à sa voix, des milliers de saints remplirent les déserts et les couvents, en tuant les instincts du corps au profit de l'âme. Les rationalistes ont mis fin à cette sainteté; ils prétendent que la nature, quand on veut la briser, résiste et que de là viennent ces crimes contre nature dont retentissent nos cours d'assises et nos tribunaux correctionnels. Ces trompeurs ont si bien trompé le monde, que l'on place le mariage au dessus de la virginité, et qu'au lieu d'y voir un remède contre la concupiscence, on y voit le lien des âmes et la condition du perfectionnement.

La décadence dans l'ordre politique est encore plus évidente. Qui ne sait que l'esclavage est consacré par l'Écriture sainte? Hélas! les *empiriques* ne lisent plus les livres saints, ils ignorent la parole de Dieu; voilà pourquoi ils disent que Dieu a créé tous les hommes égaux, et que l'esclavage est le crime des crimes. Bientôt il n'y aura plus d'esclaves sur la terre; ce sera un signe

que la corruption est à son comble et que l'Antechrist approche. Les philosophes, ces *trompeurs* de profession, prêchent la liberté aux hommes, pour les séduire, et surtout la libre pensée. En cela ils sont les organes de Satan, le patriarche des libres penseurs. Les droits de l'homme et les garanties politiques qui les assurent découlent de la même source, source empoisonnée qui donnera la mort éternelle à ceux qui y boivent.

Il faut laisser là ces charlatans, et rentrer dans le sein de notre sainte mère l'Église. Voilà bientôt deux mille ans qu'elle crie aux hommes : « Moi seule j'ai la parole de vie. Entrez dans ma boutique. Vous y trouverez le salut éternel. Je ne vous demande rien que l'abdication de votre raison, et l'abandon de vos biens périssables, en échange desquels je vous donnerai la béatitude éternelle, marché d'or, dans lequel vous ne perdrez que ce qui vous perdrait, et vous gagnerez une félicité telle que l'imagination ne peut la concevoir. Les *empiriques* disent que c'est un bonheur imaginaire dans un ciel imaginaire. Gardez-vous de les croire, à moins que vous ne teniez à brûler dans les feux de l'enfer, avec Satan, père de toute philosophie. »

LIVRE PREMIER

DIEU DANS L'HISTOIRE

CHAPITRE PREMIER

LA DOCTRINE

---

§ 1. Le gouvernement miraculeux de la Providence. — Bossuet.

N° 1. *Notion de Dieu*

Le gouvernement providentiel est une croyance chrétienne. Il y a des historiens, des libres penseurs qui la répudient comme une superstition. En effet, il y a un élément superstitieux dans le gouvernement providentiel, tel que les écrivains catholiques le conçoivent. Mais tout est-il superstition dans l'idée que Dieu vit en nous et dans l'humanité ? La question, telle que nous venons de la poser, est l'expression d'une croyance qui tend à devenir générale. Il faut donc faire pour la philosophie de l'histoire ce que l'esprit humain fait pour tous les dogmes du christianisme traditionnel, séparer les éléments erronés, transitoires, des éléments vrais et éternels qu'ils renferment. Le passé n'est pas plus l'erreur absolue que le présent ou l'avenir n'est la vérité absolue. Il y a une part de vérité jusque dans nos égarements, et il y a aussi une part d'erreur dans la face de la vérité que nous apercevons. Le travail de notre perfectionnement consiste à dégager la vérité de l'erreur. C'est ce travail que l'humanité est appelée à faire pour le christianisme.

L'idée même du gouvernement providentiel est-elle une superstition? Elle signifie que Dieu est dans l'histoire. Si ce n'est pas Dieu, il ne reste que le hasard. Il faut donc choisir entre le hasard et Dieu. Bossuet va nous dire, dans son magnifique langage, ce que c'est que le hasard : « Il n'y a point de hasard dans le gouvernement des choses humaines, et la fortune n'est qu'un mot qui n'a aucun sens. Rien ne domine que Dieu. Comme tout est sagesse dans le monde, et que la sagesse est infinie, il ne reste plus de place pour le hasard (1). » « Ne parlons plus de hasard ni de fortune, ou parlons-en seulement comme d'un nom dont nous couvrons notre ignorance. Ce qui est hasard à l'égard de nos conseils incertains, est un dessein concerté dans un conseil plus haut, c'est à dire dans ce conseil éternel qui renferme toutes les causes et tous les effets dans un même ordre. De cette sorte tout concourt à la même fin; et c'est faute d'entendre le tout que nous trouvons du hasard ou de l'irrégularité dans les rencontres particulières (2). »

Il faut choisir, disons-nous. Si l'on croit à Dieu, on ne peut pas croire au hasard, et ceux qui croient au hasard, ne peuvent pas croire à Dieu, ou s'ils y croient, c'est à un Dieu qui ne se manifeste que par des lois générales et éternelles. Autant vaut éliminer Dieu et ne maintenir que les lois générales. Telle n'est pas l'idée chrétienne. « Il y a, dit Bossuet, une providence particulière dans le gouvernement des choses humaines. » On lit dans l'Écriture sainte que l'homme dispose ses voies, mais que Dieu conduit ses pas. Bossuet ajoute : « On a beau compasser dans son esprit tous ses discours et tous ses desseins, l'occasion apporte toujours je ne sais quoi d'imprévu; *en sorte qu'on dit et qu'on fait toujours plus ou moins qu'on ne pensait*. Et cet endroit inconnu à l'homme dans ses propres actions, et dans ses propres démarches, c'est l'endroit secret par où Dieu agit, et le ressort qu'il remue. S'il gouverne de cette sorte les hommes en particulier, à plus forte raison les gouverne-t-il en corps d'État et de royaume (3). » Le fait que les indi-

(1) *Bossuet*, la Politique tirée de l'Écriture sainte, liv. VII, article 6, propositions 5 et 6.

(2) *Idem*, Discours sur l'histoire universelle. (*Œuvres*, édition de Grenoble, t. IX, pag. 362.)

(3) *Idem*, Politique tirée de l'Écriture sainte, liv. VII. (*Œuvres*, t. IX, pag. 902.)

vidus et les peuples *font toujours plus ou moins qu'ils ne pensaient*, ne saurait être nié ; il est écrit sur toutes le pages de l'histoire. A qui faut-il attribuer ces résultats parfois tellement contraires aux intentions des hommes qui les ont produits, qu'ils auraient reculé d'horreur, s'ils avaient pu les prévoir? Si ce n'est pas à Dieu, c'est encore au hasard. Or, le hasard n'est pas une réponse. Donc c'est à Dieu, et il y a une providence particulière. Si cela est vrai dans la doctrine catholique, cela l'est encore davantage dans la doctrine de l'immanence. Ceux qui croient que Dieu est en nous, que Dieu est dans le monde, doivent croire aussi que Dieu agit en nous et dans le monde. Donc dans tout ce que nous faisons, il y a une part de Dieu. C'est l'histoire qui nous révèle l'action de Dieu sur l'humanité.

Jusqu'ici la philosophie est d'accord avec le christianisme traditionnel; nous parlons de la philosophie qui enseigne l'immanence de Dieu. Le dissentiment commence, et il est profond, quand il s'agit de déterminer le mode de l'action que Dieu exerce sur les individus et les peuples. Aux yeux des philosophes Dieu vit dans les hommes, il intervient incessamment dans tout ce qu'ils font ; ce n'est pas seulement en tant qu'ils font plus qu'ils ne pensaient, que Dieu agit ; il concourt encore à ce que les hommes font, quand ils veulent ce que Dieu veut, car ils le veulent par lui, sous son inspiration et sous sa conduite. Par cela même que l'action de Dieu est constante, elle est aussi régulière ; sa providence particulière se confond avec sa providence générale ; il n'y a point de miracles. Telle n'est pas la croyance catholique ; la providence particulière qu'elle admet est essentiellement miraculeuse, elle vient défaire ou corriger ce que Dieu a fait en donnant des lois générales au monde. Écoutons Bossuet.

« Pour se faire connaître dans le temps que la plupart des hommes l'avaient oublié, Dieu a fait des miracles étonnants, *et a forcé la nature à sortir de ses lois les plus constantes ;* il a continué à montrer par là qu'il en était le *maître absolu*, et que sa volonté est le seul lien qui entretient l'ordre du monde. » Ne dirait-on pas un roi, un despote qui se plaît à violer les lois que lui-même a données, afin de bien persuader ses sujets que lui seul est le maître, et que tout doit plier devant sa volonté arbitraire? Pourquoi Dieu agit-t-il ainsi par coups d'État? Le motif est aussi singulier que

la chose. « La stabilité du bel ordre, dit Bossuet, que Dieu avait mis dans le monde ne servait qu'à persuader aux hommes que cet ordre avait toujours été et qu'il était de soi-même. Dieu a voulu *renverser* cet ordre dans des occasions éclatantes, pour leur montrer que lui en est l'auteur, et que c'est lui qu'ils doivent adorer (1). » Ainsi l'action constante, incessante de Dieu, fait oublier Dieu aux hommes! Il faut qu'il trouble l'ordre que lui-même a établi pour ouvrir leurs yeux ! Ce n'est pas l'ordre qui les frappe, c'est le désordre! Que les hommes raisonnent ainsi dans leur enfance, on le comprend, car ils ignorent la beauté de cet ordre et des lois qui régissent le monde. Le moyen de la leur faire connaître, ne serait-il pas d'éclairer leur raison, au lieu de la troubler en l'épouvantant par des prodiges? C'est l'ignorance de l'ordre qui les éloigne de Dieu ; l'ordre, du moment qu'ils l'aperçoivent, les ramène à Dieu, pour toujours. S'il y avait des miracles, ils éloigneraient de Dieu l'homme qui réfléchit, car il se dirait que ce n'est pas un être parfait qui a présidé à la création ; en effet, l'ordre qu'il a établi est imparfait, puisque lui-même est obligé de le changer, de le corriger. Et qu'est-ce qu'un Dieu imparfait sinon la négation de Dieu? Voyons les faits et gestes de ce Dieu miraculeux. C'est Bossuet qui parle (2) :

« L'homme, chassé du paradis, fut laissé à lui-même ; ses inclinations se corrompirent, ses débordements allèrent à l'excès, et l'iniquité couvrit toute la face de la terre. » Ainsi le gouvernement providentiel consiste à ne pas gouverner. Dieu abandonne le genre humain aux séductions de l'esprit du mal. Et pourquoi? C'est pour que le genre humain connût, par une longue expérience, le besoin qu'il avait d'un Sauveur. Il paraît que les hommes dépassèrent les prévisions de Dieu; il se repentit de les avoir créés. Le voilà qui médite contre eux une vengeance terrible, le déluge universel; cela leur apprendra que le monde ne va pas tout seul. Dieu qui a tout fait, va tout défaire, en noyant tous les animaux avec tous les hommes, c'est à dire qu'il va détruire la plus belle partie de son ouvrage. Convenons que ce Dieu est singulièrement imprévoyant. Que n'a-t-il inspiré ses créatures pour les

(1) *Bossuet*, Discours sur l'histoire universelle. (*Œuvres*, t. IX, pag. 142 et suiv.)
(2) *Idem*, *ibid.* (*Œuvres*, t. IX, pag. 140.)

guider dans la voie du bien, au lieu de les livrer à elles-mêmes! Il n'aurait eu besoin ni d'un déluge ni d'un sauveur.

Dieu est au moins un être très changeant et très imparfait. Tout en se repentant d'avoir fait les hommes, il ne veut pas les détruire entièrement. Le monde se renouvelle, la terre sort encore une fois du sein des eaux, mais, dans ce renouvellement, il demeure une impression éternelle de la vengeance divine. Jusqu'au déluge, toute la nature était plus forte et plus vigoureuse; maintenant elle est affaiblie, les herbes et les fruits n'ont plus leur première force, la vie humaine se diminue. « Ainsi devaient disparaître et s'effacer peu à peu les restes de la première institution; et la nature changée avertissait l'homme que Dieu n'était plus le même pour lui depuis qu'il avait été irrité par tant de crimes. »

Quelle conception de Dieu et de son gouvernement! Il défait le monde qu'il a fait, puis il le refait, mais amoindri, imparfait. Il y a une raison de ces changements, mais la raison est encore plus indigne de Dieu que ses variations incessantes; c'est la vengeance. Le Tout-Puissant se venge de pauvres, misérables créatures qu'il a abandonnées à elles-mêmes! La vengeance! voilà tout le gouvernement providentiel de Bossuet, jusqu'au déluge; que dis-je? Dieu s'y est pris de manière à ce que le souvenir de sa vengeance ne s'éteignît jamais parmi les hommes. Après cela Dieu se repent d'avoir exercé sur le genre humain une justice aussi rigoureuse, il promet solennellement de ne plus jamais envoyer de déluge pour inonder toute la terre; c'est un vrai traité qu'il fait avec les hommes et jusqu'avec les animaux tant de la terre que de l'air. L'arc-en-ciel est le signe de cette nouvelle alliance. Un Dieu qui se repent d'avoir fait l'homme! Un Dieu qui se venge! Vengeance tellement effroyable que lui-même en est épouvanté! Dieu qui se repent de nouveau de s'être trop vengé! Dieu qui fait un traité avec tous les êtres vivants, même les animaux! Est-ce Bossuet qui parle, ou est-ce l'homme, dans son enfance, qui se crée un Dieu à son image, passionné, mobile, imparfait comme lui?

Notre question est l'expression de la vérité. Un des peuples enfants passe, dans la tradition catholique, pour le peuple élu, le peuple de Dieu. Il reçoit une loi de Dieu, qui lui révèle la vérité

dont les autres peuples n'ont aucune connaissance. Comment en douter? « Dieu écrit de sa *propre main*, sur deux tables qu'il donne à Moïse en haut du mont Sinaï, le fondement de cette loi, c'est à dire le Décalogue qui contient les premiers principes du culte de Dieu et de la société humaine. Il dicte au même Moïse les autres préceptes (1)... » Dieu qui écrit et qui dicte! Pourquoi, au lieu d'écrire les premiers principes de la religion et de la société sur deux tables, ne les grave-t-il pas dans la conscience du peuple élu? Et pourquoi y a-t-il un peuple élu? Ne dirait-on pas un roi qui a des favoris? Et ici il ne s'agit pas d'une de ces préférences dont à la rigueur ceux qui en sont frustrés, peuvent se passer; il s'agit de la vérité, condition de salut. Dieu la révèle à un petit peuple inconnu, tandis qu'il laisse tout le reste du genre humain dans les ténèbres de l'erreur! Passons sur ce qu'il y a de capricieux ou d'arbitraire dans le gouvernement de ce Dieu, et suivons-le dans l'histoire de son peuple de prédilection.

N° 2. *Dieu et le peuple élu*

Dieu délivre son peuple élu de la captivité d'Égypte, et le conduit dans la Terre promise. Cette terre est occupée par d'autres nations. Dieu ordonne aux Israélites de les chasser, que dis-je? de les exterminer : « Dieu les a livrées entre vos mains, afin que vous les exterminiez de dessus la terre. Vous ne ferez jamais de traités avec elles, et vous n'en aurez aucune pitié. » Tel est le langage du Dieu de Bossuet! Il est écrit encore dans les livres saints : « Vous ne ferez jamais de paix avec ces nations; et vous ne leur ferez aucun bien dans toute l'éternité. » Voilà, dit Bossuet, *une guerre à toute outrance, à feu et à sang, irréconciliable* commandée au peuple de Dieu. Il se trouve que les hommes sont plus humains que leur Dieu. Saül épargne les Amalécites, un de ces peuples chananéens que Dieu a maudits. Que fait le Dieu de vengeance? Il punit Saül sans miséricorde, pour avoir été miséricordieux (2). Si des bourreaux se réunissaient pour écrire leurs sentiments sur Dieu, ils se représenteraient Dieu comme un bour-

(1) *Bossuet*, Discours sur l'histoire universelle. (*Œuvres*, t. IX, pag. 52.)
(2) *Idem*, Politique tirée de l'Écriture sainte. (*Œuvres*, t. IX, pag. 951.)

reau, et ce Dieu-bourreau ne différerait guère du Dieu de Bossuet!

Pour mieux dire, c'est un peuple barbare, à moitié sauvage, qui écrit ses annales; et il se représente Dieu d'après ses sentiments et ses idées. Mais ces grossières conceptions sont consignées dans une Écriture dite sainte; il faut donc que le Dieu de vengeance, le Dieu-bourreau, reste pour l'éternité le Dieu de l'humanité. Autant vaudrait lui imposer le culte des fétiches! A vrai dire, le Dieu de Bossuet a les allures d'une divinité de sauvages. « Il fait la guerre pour son peuple du haut des cieux d'une façon extraordinaire et miraculeuse. » Nous recommandons ce Dieu miraculeux aux écrivains qui accusent le gouvernement providentiel de reproduire la superstition du miracle. Le miracle remplace l'action des hommes par l'intervention de Dieu. Écoutez le Dieu de Bossuet : « Ne craignez pas, dit Moïse, ce peuple immense dont vous êtes poursuivi. *Le Seigneur combattra pour vous, et vous n'aurez qu'à demeurer en repos.* » Et le Seigneur fait ainsi : « A la fameuse journée, dit Bossuet, où le soleil s'arrêta à la voix de Josué, pendant que l'ennemi était en fuite, Dieu fit tomber du ciel de grosses pierres comme une grêle, afin que personne ne pût échapper, et que ceux qui avaient évité l'épée fussent accablés des coups d'en haut (1). » Dieu s'amusant à jeter des pierres du haut des cieux sur des malheureux qui fuient, afin d'achever leur extermination! Voilà une belle occupation pour la Providence!

On sait les horreurs de cette *guerre à toute outrance*, de cette guerre *à feu et à sang* que Dieu commanda à son peuple élu et qu'il dirigea du haut des cieux. Intervertir les lois de la nature, arrêter le soleil, pour exterminer des peuples maudits, voilà le miracle, et le gouvernement providentiel de Bossuet. Ce n'est pas tout. Les horreurs de la guerre sacrée sont célébrées comme l'œuvre de Dieu. Écoutons Dieu gourmandant par la bouche de Moïse, les Israélites qui avaient fait des prisonniers : « Moïse se mit fort en colère contre les chefs, et leur dit : N'avez-vous pas laissé vivre les femmes?... Tuez les mâles d'entre les petits enfants et tuez toute femme qui aura eu compagnie d'homme (2). »

(1) *Bossuet*, Politique tirée de l'Écriture sainte. *Œuvres*, t. IX, pag. 955-953.)
(2) *Nombres*, XXXI, 7-12, 14-18.

Notre cœur se révolte en vain contre cette horrible boucherie commandée par Dieu ; la parole de Dieu fait taire le cri de la conscience. Calmet, le savant bénédictin, nous apprend que la guerre des Israélites contre les Chananéens n'était pas proprement une affaire de peuple à peuple, où les lois de l'humanité dussent avoir lieu ; c'était, dit-il, la guerre de la vengeance du Seigneur contre une nation dont les crimes étaient montés à leur comble (1). Nous croyons aujourd'hui que la justice de Dieu se confond avec sa bonté, et que les punitions qu'il inflige sont un instrument d'éducation. Grave erreur ! L'Écriture sainte nous enseigne que la justice de Dieu consiste à exterminer les coupables.

Le peuple élu s'établit dans la Terre promise, grâce aux prodigieux combats que Dieu combattait pour lui du haut des cieux. Bossuet dit que l'action miraculeuse de Dieu est nécessaire pour sauver les hommes de l'idolâtrie. A en juger par l'histoire des Israélites, les miracles n'ont guère d'efficacité ; à chaque instant ils délaissent le Dieu qui a opéré tant de prodiges en leur faveur, pour adorer des idoles. Cela n'empêche pas Dieu de continuer son régime surnaturel : la moitié des prodiges qu'il accomplit suffirait pour convertir tous les incrédules du monde. Le peuple élu fut insensible à ces témoignages éclatants de la protection divine. « L'idolâtrie ruina Israël ; elle entraînait souvent, dans Juda même, et les princes et le gros du peuple. » Ils sentent, mais en vain, la force invincible de la main de Dieu qui s'appesantit sur eux. « Les rois d'Égypte, les rois d'Assyrie et de Babylone servent d'instrument à sa vengeance. L'impiété s'augmente, et Dieu suscite en Orient un roi plus superbe et plus redoutable que tous ceux qui avaient paru jusqu'alors : c'est Nabuchodonosor, le plus terrible des conquérants. » Cela n'empêche pas les Juifs d'écouter les prêtres des idoles, de préférence aux saints prophètes que Dieu leur envoie pour prêcher pénitence (2). Il faut que Dieu ruine Jérusalem et que les débris des Juifs soient transportés à Babylone pour qu'enfin le peuple élu laisse là ses idoles.

C'est la justice de Dieu, dit-on, et la justice est une des faces du gouvernement providentiel. Oui, si la justice est digne de

(1) *Calmet*, Dissertations sur l'Écriture sainte, t. I, pag. 208.
(2) *Bossuet*, Discours sur l'histoire universelle. (*Œuvres*, t. IX, pag. 171 et suiv.)

Celui qui ne punit que pour corriger. C'est bien là la justice que Dieu exerce dans le gouvernement de son peuple élu. Mais il a deux poids et deux mesures. Écoutons Bossuet : « Qui n'admirerait la Providence divine, si évidemment déclarée sur les Juifs et sur les Chaldéens, sur Jérusalem et sur Babylone? Dieu les veut punir toutes deux; et afin qu'on n'ignore pas que c'est lui seul qui le fait, il se plaît à le déclarer par cent prophéties. Jérusalem et Babylone, toutes deux menacées, dans le même temps et par les mêmes prophètes, tombent l'une après l'autre dans le temps marqué. *Mais Dieu découvre ici le grand secret des deux châtiments dont il se sert : un châtiment de rigueur sur les Chaldéens, un châtiment paternel sur les Juifs, qui sont ses enfants. L'orgueil des Chaldéens est abattu sans retour, Dieu ne leur laisse aucune ressource. Il n'en est pas ainsi des Juifs : Dieu les a châtiés comme des enfants désobéissants qu'il remet dans leur devoir par le châtiment, et puis, touché de leurs larmes, il oublie leurs fautes* (1). » Ce que Bossuet admire, la conscience moderne le réprouve; elle ne veut plus d'un Dieu qui a tant d'indulgence pour ses élus, et qui est sans pitié pour le reste du genre humain. Voilà à quoi aboutit l'unité des hommes! Il y en a que Dieu traite comme ses enfants; les autres ne sont donc pas ses enfants. Il punit les uns pour les sauver, les autres pour les perdre.

Quelle est la destinée du peuple élu, objet d'une si constante sollicitude et d'une prédilection si marquée? « Peuple monstrueux, s'écrie Bossuet, qui n'a ni feu ni lieu, sans pays et de tout pays; autrefois le plus heureux du monde, maintenant la fable et la haine de tout le monde; misérable sans être plaint de qui que ce soit; devenu dans sa misère, par une certaine malédiction, la risée des plus modérés. » Pourquoi le peuple élu est-il devenu un peuple maudit de Dieu? « C'est, dit Bossuet, afin de faire durer l'exemple de sa vengeance (2). » « La race d'Israël, ajoute Lamennais, est marquée d'un signe plus terrible que celui de Caïn; sur son front, une main de fer a écrit : *Déicide* (3)! » Voilà à quoi a abouti le gouvernement providentiel, pour le peuple qui seul

(1) *Bossuet*, Discours sur l'histoire universelle. (*Œuvres*, t. IX, pag. 176.)
(2) *Idem*, Sermon sur la bonté et la rigueur de Dieu à l'égard des pécheurs.
(3) *Lamennais*, Essai sur l'indifférence en matière de la religion, chap. XXIII.

entre tous a été l'objet de l'éducation miraculeuse que Bossuet déclare nécessaire pour ramener les hommes à Dieu : le peuple de Dieu méconnaît les prophéties, il se rit des miracles, il met à mort le Fils de Dieu qui est venu pour le sauver! Il valait bien la peine de multiplier les miracles et les prophéties!

Il y a aussi, si nous en croyons les écrivains catholiques, une marque du gouvernement providentiel dans la malédiction qui pèse sur la malheureuse race d'Israël. « C'est une chose étonnante, dit Pascal, et digne d'une étrange attention, de voir le peuple juif subsister depuis tant d'années, et de le voir toujours misérable : étant nécessaire pour la preuve de Jésus-Christ, et qu'ils subsistent pour le prouver, et qu'ils soient misérables, puisqu'ils l'ont crucifié (1). » Bossuet célèbre également ce profond dessein de Dieu par lequel les juifs subsistent encore au milieu des nations, où ils sont dispersés et captifs. « Mais ils subsistent, dit-il, avec le caractère de leur réprobation, déchus visiblement par leur infidélité des promesses faites à leurs pères, bannis de la terre promise, n'ayant même aucune terre à cultiver, esclaves partout où ils sont, sans honneur, sans liberté, sans aucune figure de peuple (2). « Si cet horrible tableau était l'expression de la vérité, que prouverait-il? L'inanité du gouvernement providentiel tel que le christianisme le conçoit. Quoi! Dieu témoigne par des faits éclatants sa prédilection pour le peuple élu, il le conduit à la vérité à force de miracles, il lui envoie des prophètes pour lui annoncer la venue de son Fils, et quand le Fils de Dieu vient témoigner de sa mission par des prodiges inouïs, les juifs crucifient leur Dieu! Qui ne se demanderait à quoi sert le gouvernement miraculeux? A maintenir les juifs dans une servitude éternelle, afin qu'ils témoignent toujours en faveur du crucifié! Les écrivains catholiques ont triomphé trop tôt de la misère des juifs. A qui cette misérable condition doit-elle être imputée? A la sauvage intolérance du christianisme traditionnel. Grâce à la philosophie, l'humanité a fait place à la persécution. L'Assemblée constituante a mis fin à l'esclavage des juifs; elle a proclamé leur égalité; la grande voix de la Révolution a anéanti par là et les

(1) *Pascal*. Pensées, XIX, 4.
(2) *Bossuet*, Discours sur l'histoire universelle. (*Œuvres*, t. IX, pag. 217.)

prophéties, et les décrets des conciles, et les paroles des papes, toutes autorités sacrées ; elle a mis à néant le prétendu gouvernement providentiel qui se manifeste par l'action miraculeuse de Dieu.

Les miracles sont une chose imaginaire ; dès lors le gouvernement qui se fonde sur les miracles doit aussi être imaginaire. Bossuet nous en fournit une singulière preuve. Il s'agit du dénombrement ordonné par l'empereur Auguste, lequel dénombrement amena à Bethléem la sainte Vierge. Ainsi s'accomplit la parole du prophète qui prédit que le Messie naîtrait dans la ville de David. Malheureusement pour les prophètes et pour Bossuet leur interprète, Auguste ne songea jamais à faire un dénombrement : tout, dans ce fait miraculeux, est donc fable et fiction. Écoutons maintenant l'aigle de Meaux célébrer, dans son pompeux langage, un fait imaginaire, pour y fonder un gouvernement providentiel tout aussi imaginaire : « Que faites-vous, princes du monde, en mettant tout l'univers en mouvement, afin qu'on vous dresse un rôle de tous les sujets de votre empire? Vous en voulez connaître la force, les tributs, les soldats futurs, et vous commencez, pour ainsi dire, à les enrôler. C'est cela ou quelque chose de semblablable que vous pensez faire; mais Dieu a d'autres desseins que vous exécutez, sans y penser, par vos vues humaines. Son Fils doit naître à Bethléem, humble patrie de David ; il l'a fait ainsi prédire par son prophète, il y a plus de sept cents ans, et voilà que tout l'univers se remue pour accomplir cette prophétie (1). »

Il y a dans ces paroles de Bossuet un dédain superbe pour les vains desseins des hommes. Voilà les plus puissants des princes, ceux qui s'intitulent les empereurs du monde, qui s'agitent, qui se remuent, pour dénombrer leurs sujets. Aveugles conducteurs d'aveugles ! Ils préparent l'avénement du prince de la paix qui mettra fin à leur empire ! Bossuet rabaisse l'homme pour exalter Dieu. Mais comme ce gouvernement miraculeux devient ridicule, quand on le met en face de la réalité des choses ! La prophétie est un fait imaginaire, le dénombrement est une fiction, le voyage à Bethléem est une fable, tout le gouvernement de la providence, tant célébré par le plus magnifique des orateurs est un rêve. Que

(1) *Bossuet*, Élévations sur les mystères, XVI, 5. (*Œuvres*, t. III, pag. 610.)

la leçon profite aux historiens! Qu'ils laissent là les prophéties et les miracles, œuvre de l'imagination, et qu'ils s'inspirent de l'étude des faits; ils y apercevront à chaque pas la main de Dieu. Tandis que le gouvernement miraculeux de la révélation chrétienne rapetisse l'histoire et la fausse.

N° 3. *Dieu et les Gentils*

I

Bossuet a écrit un discours sur l'histoire universelle; il s'y arrête avec complaisance sur la vraie Église à laquelle il ne trouve rien de comparable. Mais la suite des empires, dit-il, n'est guère moins profitable à tous ceux, princes ou particuliers, qui contemplent dans ces grands objets les secrets de la divine providence. Les empires ont été fondés par les Gentils, leur histoire est l'histoire proprement dite, dans laquelle les Juifs disparaissent en quelque sorte. Bossuet renverse la réalité des choses; à l'entendre, les peuples païens, leurs guerres, leurs révolutions, n'ont de raison d'être que si on les met en rapport avec la destinée du peuple de Dieu. Voyons ce gouvernement providentiel à l'œuvre. La base étant imaginaire, tout l'édifice ne peut être qu'un rêve.

La plupart des empires, dit Bossuet, ont une liaison nécessaire avec l'histoire du peuple élu. Dieu s'est servi des Assyriens et des Babyloniens pour le châtier, des Perses pour le rétablir, d'Alexandre pour le protéger, des Romains pour soutenir sa liberté. Quand les Juifs ont méconnu Jésus-Christ et l'ont crucifié, ces mêmes Romains ont prêté leurs mains, sans y penser, à la vengeance divine, et ont exterminé ce peuple ingrat (1). En vérité, Herder n'avait pas tort d'écarter de l'histoire le prétendu gouvernement de la providence, tel que le conçoivent les écrivains catholiques, et parmi eux le plus grand. Quoi! les bouleversements du monde n'auraient pour objet que de châtier, de rétablir, de protéger, ou d'exterminer un petit peuple qui figure à peine dans l'histoire!

(1) *Bossuet*, Discours sur l'histoire universelle. (*Œuvres*, t. IX, pag. 294.)

Quoi! Alexandre est allé en Asie pour prendre la défense des Juifs! Si au moins Bossuet nous disait pourquoi le peuple élu a été mis en rapport avec toutes les nations qui ont joué un rôle dans le développement religieux de l'humanité. Oui, en un certain sens, ce peuple était un peuple élu; il avait sa mission, et il n'y en a pas de plus haute. Dans son sein devait naître le Christ, il fallait donc qu'il s'appropriât les fruits du travail religieux de toute l'antiquité. Ne serait-ce pas pour cela qu'il passa un siècle en Égypte, qu'il fut mis en contact avec la race aryenne, puis avec la philosophie grecque? Il y avait dans cette destinée merveilleuse un magnifique sujet pour le génie de Bossuet. Mais l'Église au nom de laquelle il parle ne lui permettait pas de voir des précurseurs du Christ dans les révélateurs et dans les sages de l'antiquité. Les Juifs seuls ont une mission religieuse; eux seuls sont le peuple élu; les autres nations ne sont que des instruments dans la main de Dieu, pour châtier, rétablir, protéger, et enfin pour exterminer les Juifs!

Les plus grands personnages de l'histoire ancienne sont représentés par Bossuet comme de simples instruments dont Dieu se sert pour exercer sa redoutable justice : « Considérez, dit-il, les César et les Alexandre, et tous ces autres ravageurs de provinces, que nous appelons conquérants : *Dieu ne les envoie sur la terre que dans sa fureur*. Ces braves, ces triomphateurs, ne sont ici-bas que pour troubler la paix du monde par leur ambition démesurée (1). » La justice de Dieu est sans doute un élément de son gouvernement providentiel. Mais la justice divine est-elle une *fureur?* N'a-t-elle d'autre objet que de châtier et d'exterminer? Que devient, dans cette horrible conception, la destinée des peuples? L'histoire n'est plus qu'un immense champ de carnage, sur lequel des bourreaux s'entr'égorgent. On ne peut lire sans horreur ces paroles de Bossuet (2): « Quand deux peuples se font la guerre, Dieu veut sans doute se venger de l'un, et souvent de tous les deux. Dieu châtie les uns par les autres, et il châtie ordinairement ceux par lesquels il châtie les autres. » Nous avons tort de dire que les peuples sont des bourreaux qui s'entre-tuent; ils sont les victimes,

(1) *Bossuet*, Sermon pour la circoncision de Notre-Seigneur. (*Œuvres*, t. V, pag. 258.)
(2) *Idem*, Œuvres, t. VI, pag. 852. (*Sermon*

c'est Dieu qui est le bourreau. « Nous voyons, dit Bossuet, en la personne de Nabuchodonosor, ce roi impie, et ensemble victorieux, ce que c'est que les conquérants. Ils ne sont la plupart que les instruments de la *vengeance divine*. Dieu exerce par eux la justice, et puis il l'exerce sur eux-mêmes... Tout tombe, tout est abattu par la justice divine, dont Nabuchodonosor est le ministre : il tombera à son tour ; et Dieu qui emploie la main de ce prince pour châtier ses enfants, et abattre ses ennemis, la réserve à sa main toute-puissante (1). »

Bossuet n'exalte que la puissance de Dieu et sa vengeance. On a dit que ce Dieu vengeur est celui de la Bible plutôt que celui de l'Évangile. Le reproche dénote un libre penseur. Est-ce que la Bible n'est pas la parole de Dieu ? Donc le Dieu de la Bible est le vrai Dieu, et nous devons encore adorer aujourd'hui le Dieu de vengeance, bien que notre conscience se révolte contre l'idée d'un Dieu qui se venge de ses ennemis. Ce qui est certain, c'est que Bossuet, qui s'inspire de l'Écriture sainte, nous montre la puissance de Dieu et non sa providence. Cette puissance ressemble au pouvoir arbitraire d'un monarque absolu qui se plaît à faire voir que lui est le maître : « Dieu forme les royaumes pour les donner *à qui il lui plaît* (2). » « Comme il donne les royaumes, il les coupe par la moitié, *quand il lui plaît*. » « Par ces actes extraordinaires, Dieu ne fait que manifester plus clairement ce qu'il opère dans tous les royaumes de l'univers, à qui il donne des maîtres tels *qu'il lui plaît* (3). » Ne dirait-on pas que le Dieu de la Bible a été à l'école de Louis XIV, et qu'il signe ses décrets éternels comme le roi de France ses édits : car tel est notre *bon plaisir?* Il y a une différence de puissance entre le monarque du ciel et les princes de la terre, mais du reste, ils procèdent de la même façon.

Il arrive que les monarchies s'écroulent. Le siècle où Bossuet mourut vit la fin de l'antique royauté. De petits esprits s'en sont pris aux philosophes. Ils oublient que c'est Dieu qui fait tout : « Il envoie l'esprit de révolte quand il veut renverser les trônes .

(1) *Bossuet*, Discours sur l'histoire universelle. (*Œuvres*, t. IX, pag. 172.)
(2) *Idem*, *ibid.* (*Œuvres*, t. IX, pag. 172.)
(3) *Idem*, Politique tirée de l'Écriture sainte. (*Œuvres*, t. IX, pag. 898.)

Sans autoriser les rébellions, Dieu les permet, et punit les crimes par d'autres crimes, qu'il châtie aussi en son temps, toujours terrible et toujours juste (1). » Bossuet, à la vue de ces catastrophes, célèbre la puissance de Dieu : « Le Seigneur Dieu frappe Israël, comme on remue un roseau dans l'eau... Tant est grande la facilité avec laquelle il renverse les royaumes les plus florissants. » Mais cette puissance est arbitraire, et la justice de Dieu est aussi capricieuse que son autorité souveraine. Ce que Bossuet célèbre comme la justice divine, la conscience humaine le réprouve comme la plus horrible iniquité. Insistons un instant sur ce côté du gouvernement providentiel, tel que le catholicisme le conçoit, et n'oublions pas que c'est dans la justice que la Providence se manifeste presque exclusivement, au point de vue de la doctrine catholique.

II

Il y a une première sentence prononcée par Dieu sur le genre humain et c'est elle qui a décidé pour toujours sa destinée. Adam désobéit à Dieu ; il est puni. Rien de plus juste. Mais comment Dieu le punit-il? Dieu le frappe, non seulement en sa personne, mais encore dans ses enfants ; nous sommes tous maudits dans notre principe, notre naissance est gâtée et infectée dans sa source. La conscience humaine, épouvantée d'un pareil arrêt, s'est demandé avec angoisse quelle était cette justice qui punit des innocents d'une faute commise avant qu'ils eussent reçu la vie. Bossuet répond : mystère. Il ne veut pas que l'homme examine les règles terribles de la justice divine par laquelle il est maudit avant de naître. « Adorons, dit-il, le jugement de Dieu, qui regarde tous les hommes comme un seul homme dans celui dont il veut tous les faire sortir. Regardons-nous aussi comme dégradés dans notre père rebelle comme flétris à jamais par la sentence qui le condamne (2). » Bossuet a beau imposer silence au cri de la conscience qui se révolte contre son Dieu. Les hommes se demanderont toujours pourquoi ils sont maudits pour une

(1) *Bossuet*, Politique tirée de l'Ecriture sainte. (*Œuvres*, t. IX, pag. 900.)
(2) *Idem*, Discours sur l'histoire universelle. (*Œuvres*, t. IX, pag. 158.)

faute dont ils sont innocents ; ils compareront toujours la justice divine qui condamne des innocents avec la justice humaine qui ose à peine condamner les coupables, et ils voudront savoir pourquoi la justice des hommes est plus indulgente et plus juste que la justice de Dieu. La question est capitale, car la destinée de l'humanité est en cause. Eh bien, les plus profonds penseurs du christianisme sont dans l'impuissance de répondre, et quand malgré eux ils font une réponse, ils compromettent la justice de Dieu et jusqu'à son existence. Pascal avoue qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Il avoue que cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, qu'il nous semble même très injuste. « Car, s'écrie-t-il, qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice, que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût un être? » Pascal ne s'inquiète pas de cette iniquité et de cette absurdité. Qu'importe que le péché soit folie devant les hommes? On le donne comme tel. « Que vient-on nous reprocher le défaut de raison en cette doctrine? nous la donnons pour être sans raison (1) ! »

Cette réponse n'a pas satisfait la conscience humaine; elle revient à dire avec Tertullien que le dogme est vrai parce qu'il est absurde ; or l'humanité moderne n'adore plus l'absurde, pas plus dans l'Écriture que hors de l'Écriture. Chose remarquable! Bossuet n'ose plus exalter la croyance du péché originel, à raison de ce qu'elle est absurde. Il essaie de trouver une explication que la raison puisse accepter. Les règles de la justice humaine, dit-il, peuvent nous aider à entrer dans les profondeurs de la justice divine : « Il était juste, dit-il, que Dieu punît Adam, non seulement en lui-même, mais encore dans ses enfants, comme étant une portion des plus chères de sa substance (2) » Voilà ce grand génie qui cherche dans l'injustice humaine une analogie pour excuser l'injustice divine. Les hommes ont longtemps puni les coupables

(1) *Pascal*, Pensées, article VIII et XII, 2.
(2) *Bossuet*, Élévations sur les mystères, VII, 2. (*Œuvres*, t. III, pag. 497.)

dans leurs enfants; mais ils ont fini par répudier cette barbare iniquité. Dieu serait-il moins juste que les hommes? Si notre justice est *misérable*, comme dit Pascal, que dire de la justice de Dieu? Ou y aurait-il deux justices, et ce qui soulève notre sens moral, serait-il juste aux yeux de Dieu? On se perd dans ce dédale d'iniquités. En désespoir de cause, Bossuet nous impose encore une fois silence; il ne veut pas que nous mesurions la justice de Dieu sur celle des hommes : elle a, dit-il, des effets bien plus étendus, bien plus intimes. Nous n'en doutons pas. Est-ce à dire que ce que la justice humaine réprouve comme une barbarie révoltante, devienne un acte de justice en Dieu?

III

Telle est la justice de Dieu. La destinée du genre humain est écrite dans une sentence divine que les plus profonds penseurs de l'Église avouent être une folie aux yeux de la raison. Pendant des siècles, la raison s'est courbée devant cette folie. Mais ce temps est passé. L'Église et ses défenseurs ont pris soin d'ouvrir les yeux aux hommes sur les horribles conséquences de cette folie. Quand on aveugle la raison et que l'on vicie la conscience, il ne faut plus s'étonner si l'homme fait le mal tout en croyant faire le bien. Les annales de l'Église sont remplies de crimes, elles dégouttent de sang. Eh bien, il s'est trouvé des ministres de Dieu, et parmi eux des infaillibles, qui ont justifié, qui ont divinisé le crime. Au seizième siècle, une conspiration se trame contre la reine Élisabeth; il s'agit de détrôner et au besoin de tuer une princesse hérétique (1). Le pape et Philippe II sont complices. Que dis-je? c'est Pie V qui en fait la proposition au roi catholique, en lui disant que l'affaire concerne la *gloire* de Jésus-Christ et son *honneur*. Philippe II applaudit, il voit dans une tentative d'assassinat, la cause de Dieu. Dieu se fait donc meurtrier pour accomplir ses desseins! Voilà le gouvernement miraculeux en action.

(1) Voyez les détails et les témoignages authentiques dans le tome IXe de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*, pag. 91 et suiv..

L'ambition de l'Église est le but, tous les moyens qui y peuvent conduire, quand ce seraient des crimes, sont par cela même justifiés, divinisés.

Quand un pape canonisé était aveuglé à ce point qu'il recommandait au roi catholique un crime, *pour le service de Dieu* et le bien de son Église, quel devait être l'aveuglement du bas clergé? Un affreux massacre ensanglanta la ville de Sens. C'est un moine qui excita les catholiques à courir sus aux huguenots. Quand les assassins eurent achevé leur sainte tâche, un miracle vint remplir leurs âmes de joie, ce qui fit dire aux zélés que *le massacre était apppouvé comme de la propre bouche de Dieu.* Dieu complice de l'assassinat! Ces affreuses leçons de meurtre étaient débitées dans toutes les chaires de vérité : « C'était, dit un témoin oculaire, la jurisprudence des moines et prêcheurs de ce temps, auxquels les parricides et assassinats les plus exécrables étaient censés des miracles et œuvres de Dieu (1). » Le meurtre est donc élevé à la hauteur d'un fait divin, c'est le moyen habituel et par lequel la Providence gouverne les choses humaines. Voilà à quoi aboutit le gouvernement miraculeux de Dieu!

Les masses incultes, fanatisées par cette incessante prédication du meurtre, prirent au sérieux la sainteté de l'assassinat. De là le massacre de la Saint-Barthélemy. Le pape, organe infaillible de Dieu, éternisa la mémoire de ce crime par un tableau, où on lit cette inscription : « Le pape approuve la mort de Coligny. » Un cardinal, moins réservé que le saint-père, ou plus enthousiaste, fit graver sur une église à Rome ces abominables paroles : que l'extermination des huguenots s'est accomplie « *par la grâce de Dieu.* » Faut-il s'étonner s'il se trouva à la cour du pape un apologiste de la Saint-Barthélemy qui exalta les auteurs du massacre, déclarant qu'ils étaient dignes de *gloire éternelle?* Il ne s'agit pas d'une gloire mondaine; le souverain Rédempteur les a choisis pour *ministres et exécuteurs de sa volonté.* Le plus horrible crime qui souille les annales du genre humain devient une œuvre divine : « *Le tout a été une œuvre et volonté de Dieu.* C'est la *main puissante de Dieu* qui a protégé les massacreurs; c'est par un *miracle singu-*

(1) Voyez mon *Etude sur les guerres de religion*, pag. 146.

lier que trois mille huguenots périssent, sans qu'une seule goutte de sang catholique soit répandue (1). »

Un massacre qui épouvantera la postérité jusque dans les siècles les plus reculés, est célébré par un pape, par un cardinal, et par un apologiste catholique comme l'œuvre de Dieu! Voilà à quoi aboutit le gouvernement miraculeux de la Providence. Dieu fait des miracles, dans l'ancienne Loi, pour exterminer les ennemis du peuple de Dieu. Pourquoi n'en ferait-il pas, sous l'empire de la Loi nouvelle, pour exterminer ses ennemis? Car les ennemis de l'Église sont les ennemis de Dieu; et les ennemis de Dieu méritent-ils de vivre? C'est ainsi que l'histoire se transforme en boucherie et Dieu en bourreau. Quel est le dernier but de ce gouvernement miraculeux? Les défenseurs de l'Église diront que c'est le salut des hommes. Comment les hommes feraient-ils leur salut quand ils sont réduits à l'état d'instruments? Là où tout est miracle, rien ne se fait par l'homme, Dieu fait tout. Que devient la liberté humaine? et à quoi la sacrifie-t-on?

N° 4. *Le fatalisme catholique*

Les catholiques accusent les libres penseurs qui professent l'immanence de Dieu d'être panthéistes, et qui dit panthéisme, dit fatalisme; de sorte que nous qui mettons la liberté de penser sur notre drapeau, nous détruirions la liberté! Si Dieu est immanent dans le monde et dans l'humanité, dit-on, c'est lui qui fait tout, par sa toute-puissance; que reste-t-il alors à la libre activité de l'homme? Chose singulière! Ces reproches s'adressent, à la lettre, à la doctrine de Bossuet. Nous lui laissons la parole : « Dieu nous a révélé que *lui seul* il fait les conquérants, et que seul il les fait servir à ses desseins. Quel autre a fait un Cyrus, si ce n'est Dieu qui l'avait nommé, deux cents ans avant sa naissance, dans les oracles d'Isaïe : « Tu n'es pas encore, lui disait-il; mais je te vois, et je t'ai nommé par ton nom : tu t'appelleras Cyrus. Je marcherai devant toi dans les combats; à ton approche je mettrai

(1) Voyez les témoignages dans mon *Etude sur les guerres de religion*, pag. 156 et suiv.

les rois en fuite, je briserai les portes d'airain. C'est moi qui étends les cieux, qui soutiens la terre, qui nomme ce qui n'est pas, comme ce qui est. » C'est à dire : *c'est moi qui fais tout*, et moi qui vois, dès l'éternité, tout ce que je fais (1). »

Si *Dieu fait tout*, et *s'il voit, dès l'éternité, tout ce qu'il fait*, que devient la liberté humaine? Bossuet répond dans son magnifique langage : « Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes; il a tous les cœurs en sa main : tantôt il retient les passions, tantôt il leur lâche la bride, et par là il remue tout le genre humain. Veut-il faire des conquérants? Il fait marcher l'épouvante devant eux, et il inspire à eux et à leurs soldats une hardiesse invincible. Veut-il faire des législateurs? Il leur envoie son esprit de sagesse et de prévoyance; il leur fait prévenir les maux qui menacent les États, et poser les fondements de la tranquillité publique. Il connaît la sagesse humaine, toujours courte par quelque endroit; *il l'éclaire, il étend ses vues, et puis il l'abandonne à ses ignorances; il l'aveugle, il la précipite, il la confond par elle-même :* elle s'enveloppe, elle s'embarrasse dans ses propres subtilités, et ses précautions lui sont un piége. Dieu exerce par ce moyen ses redoutables jugements, selon les règles de sa justice toujours infaillible. C'est lui qui prépare les effets dans les causes les plus éloignées, et qui frappe ces grands coups dont le contre-coup porte si loin. Quand il veut lâcher le dernier, et renverser les empires, tout est faible et irrégulier dans les conseils. L'Égypte, autrefois si sage, marche enivrée, étourdie et chancelante, *parce que le Seigneur a répandu l'esprit de vertige dans ses conseils;* elle ne sait plus ce qu'elle fait, elle est perdue. Mais que les hommes ne s'y trompent pas : *Dieu redresse quand il lui plaît le sens égaré...* (2). »

Les libres penseurs qui croient à un Dieu immanent, se gardent bien de tenir ce langage; ils ne disent pas que c'est Dieu et Dieu seul qui fait les conquérants. Dieu n'a pas besoin d'allumer les passions humaines; elles sont naturelles à l'homme, mais Dieu veille à ce que la fougue des conquérants et leur égoïsme tournent au bien de l'humanité. Les libres penseurs se gardent encore

(1) *Bossuet*, Oraison funèbre de Louis de Bourbon. (*Œuvres*, t. VII, pag. 756.)
(2) *Idem*, Discours sur l'histoire universelle. (*Œuvres*, t. IX, pag. 361.)

plus de dire que Dieu aveugle la sagesse humaine; ils croient au contraire qu'il l'éclaire toujours, mais que les hommes résistent à ses inspirations. Il y a donc à distinguer la part des hommes et la part de Dieu, c'est à dire que la liberté humaine et la providence divine concourent dans l'histoire, sans que nous puissions comprendre comment Dieu fait servir nos erreurs et nos fautes à ses desseins. Mieux vaut avouer notre ignorance que dire avec Bossuet que c'est Dieu qui répand l'esprit de vertige dans les conseils des hommes. N'est-ce pas dire que Dieu fait le mal pour en tirer le bien? Voilà une doctrine qui est pour le moins aussi funeste que le panthéisme, car elle amoindrit Dieu, elle l'abaisse: ce qui conduit les incrédules à le nier. Pour les ramener à Dieu, il faut leur montrer sa main dans tout ce que nous faisons, mais une main qui guide, et non un pouvoir qui anéantit notre liberté; il faut leur montrer que les fautes et les crimes qui remplissent l'histoire sont l'œuvre des hommes; et que si, malgré nos égarements, nous avançons toujours dans la voie de la perfection, c'est à la providence de Dieu que nous devons ce bienfait.

Bossuet ne nie point la liberté humaine; comment donc se fait-il qu'il l'annule devant la toute-puissance de Dieu? Il faut chercher la cause de ces inconséquences dans les profondeurs du dogme chrétien. La destinée des individus et des peuples tient à l'économie qui doit procurer le salut des hommes. Tout est subordonné à la loi du salut. Or le salut n'est pas l'œuvre de l'homme, il est l'effet de la grâce, et la grâce est l'action miraculeuse de Dieu; l'homme n'y est pour rien; donc, dans la grande affaire de sa vie, il est dominé par une puissance supérieure; il n'est libre qu'en apparence; c'est Dieu seul qui agit. Le même fatalisme de la providence règne aussi dans la destinée des peuples; car les empires, leur grandeur, leur décadence et tout ce qui se fait dans le monde, a une liaison intime avec la loi du salut. Nous avons entendu Bossuet subordonner l'antiquité tout entière au peuple de Dieu, parce que le peuple élu garde le dépôt de la vérité révélée. A partir de Jésus-Christ, tout est subordonné à la révélation chrétienne. Si l'homme n'est pour rien dans l'économie qui prépare et accomplit son salut, comment les législateurs et les conquérants y seraient-ils pour quelque chose? On ne peut pas même dire que Dieu leur abandonne les choses indifférentes, car

il n'y a pas de choses indifférentes, tout a un rapport à la loi du salut. C'est dire que tout est déterminé par Dieu avec une puissance irrésistible.

Les défenseurs du christianisme traditionnel diront que nous altérons le dogme chrétien, ou que nous ne le comprenons pas. Un Père de l'Église, celui qui passe pour le docteur de l'Occident, saint Augustin va répondre pour nous. L'illustre évêque ne manque point de professer la liberté; on l'accusait de la détruire; il l'établit sur une autorité irrécusable, celle de l'Écriture sainte. Mais c'est une liberté dérisoire. Les hommes ont été libres en Adam, car Adam pouvait ne pas pécher. Depuis qu'Adam a péché, leur liberté consiste à faire le mal. L'homme déchu conserve le libre arbitre; mais sa volonté n'est efficace que pour le mal; elle est impuissante pour le bien, à moins que, par une grâce particulière, Dieu ne l'ait affranchie de la puissance du péché. On ne peut pas même dire que le petit nombre des élus éclairés par la grâce, soient libres; car ce n'est pas à eux qu'ils doivent leur élection, et quoi qu'ils fassent, Dieu les sauve. Qu'est-ce donc que la liberté humaine? Elle ne sert qu'à justifier la damnation des hommes; ils ont été libres en Adam, et cette liberté leur a servi à se damner.

L'homme n'étant pas libre, il est impossible que les peuples le soient. Saint Augustin a le premier écrit une philosophie de l'histoire, au point de vue chrétien. Nous l'avons analysée ailleurs (1). C'est toujours la division des élus et des réprouvés qui y domine. Les élus constituent la cité de Dieu. Comment se forme-t-elle? Par le développement de sa libre activité? Cela est impossible, puisque l'homme est impuissant à faire son salut. La cité de Dieu est en germe dans le peuple de Dieu; la cité terrestre se compose de la Gentilité. Quant aux Gentils, ne connaissant pas la loi révélée, ils sont sous la servitude du péché. Est-ce que les Juifs sont plus libres? Ils sont aussi fils d'Adam, partant réprouvés; ce n'est donc pas le peuple élu qui prépare l'avénement du Christ. Les malheureux descendants d'Israël sont des instruments dans la la main de Dieu; si Dieu leur envoie un prophète, Moïse, et une

(1) Voyez les témoignages dans mon *Etude sur le christianime*, 2e édition, pag. 511, 525 et suiv.

révélation, ce n'est pas pour les sauver, c'est pour leur faire sentir la nécessité d'un Sauveur. Le péché, loin de diminuer sous l'empire de la loi ancienne, va en augmentant; si dans le dernier âge, celui où nous vivons, l'humanité peut faire son salut, ce n'est pas à ses efforts qu'elle le doit, c'est à une intervention miraculeuse de Dieu, à l'incarnation de Jésus-Christ (1).

Ainsi, dans l'histoire comme dans la théologie, saint Augustin aboutit à annuler le libre développement de l'espèce humaine. Il n'y a point de philosophie de l'histoire sans progrès, et le dogme du progrès implique que les individus et les peuples font eux-mêmes leur destinée, sous la main de Dieu. C'est donc la philosophie qui maintient la liberté humaine; le christianisme traditionnel ne la proclame que pour l'absorber dans l'action divine. Quelle est la raison dernière de ce fatalisme religieux? Le salut des hommes, répond le Père de l'Église. Nous croyons volontiers que saint Augustin était convaincu que hors de sa doctrine il n'y avait point de salut. Mais qu'est devenue la loi de salut dans le monde réel? L'Église a dit : hors de mon sein, il n'y a point de salut. Cette fameuse maxime a assujetti les hommes pendant des siècles au joug d'une Église ambitieuse et cupide. L'humanité porte encore aujourd'hui des traces de sa longue servitude. C'est la libre pensée seule qui peut l'affranchir.

§ 2. Le fatalisme antique. — Vico

N° 1. *Vico et le christianisme traditionnel*

Bossuet n'avait pas l'ambition d'écrire une philosophie de l'histoire. Le *Discours* qui a acquis tant de célébrité était destiné à l'instruction du dauphin; il devait lui montrer la suite de la religion et des empires, en raccourci, comme dit Bossuet : « Les histoires particulières représentent la suite des choses qui sont arrivées à un peuple, dans tout leur détail; mais, afin de tout entendre, il faut savoir le rapport que chaque histoire peut avoir avec les autres, ce qui se fait par un abrégé, où l'on voie, comme

(1) Voyez les détails et les témoignages dans mon *Étude sur le christianisme*, 2e édit., pag. 566 et suiv.

d'un coup d'œil, tout l'ordre des temps. » Vico eut une plus haute ambition; il donna le titre de *Science nouvelle* à l'ouvrage qu'il écrivit sur l'histoire. La philosophie de l'histoire est, en effet, une nouvelle science; ignorée de l'antiquité, et encore bien plus au moyen âge, elle date de l'époque moderne. Cela se conçoit. Elle repose sur l'idée d'un développement progressif de l'humanité; or ce n'est que dans le dernier siècle que le dogme du progrès a été hautement proclamé et introduit dans l'histoire.

La *Science nouvelle* de Vico est-elle à la hauteur de son ambition? Quand l'ouvrage parut, il resta ignoré; les contemporains n'y firent aucune attention. On l'a réhabilité de nos jours. Quinet dit que « Vico le premier a posé les lois universelles de l'humanité (1). » Michelet est tout aussi admiratif : « Dans l'ouvrage de Vico, dit-il, a lui pour la première fois sur l'histoire, le Dieu de tous les siècles et de tous les peuples, la providence (2). » Nous nous défions des réhabilitations; elles se comprennent pour un personnage historique, dont les actions ont été mal appréciées par les contemporains, parce qu'ils ignoraient les vrais mobiles qui l'inspiraient. Mais un écrivain n'a rien à cacher; il livre sa pensée à la publicité la plus complète; grâce à l'imprimerie, elle se répand dans le monde entier. Si c'est une grande pensée qui se produit, il faudrait supposer un singulier aveuglement pour qu'elle fût méconnue dans le monde savant tout entier. Nous croyons que Vico ne mérite pas le glorieux titre d'initiateur qu'on lui a donné; tout ce que l'on peut dire, c'est que son livre a signalé une lacune, mais il ne l'a pas comblée.

Est-il vrai que Vico a le premier montré Dieu dans l'histoire? Nous venons d'entendre Bossuet. On ne dira pas qu'il amoindrit l'action de Dieu, puisqu'il écrit que Dieu a tout fait. Mais l'idée du gouvernement providentiel ne suffit point pour créer la philosophie de l'histoire. Cette idée date de Jésus-Christ. Cependant ce n'est qu'après dix-huit siècles de christianisme qu'elle s'est produite dans le domaine de l'histoire; et les écrivains qui en ont déduit une science nouvelle, ne procèdent pas du christianisme : ce sont des libres penseurs. Cela prouve qu'il faut encore un autre

(1) *Quinet*, Introduction à la traduction de *Herder*, pag. 18.
(2) *Michelet*, Introduction à l'histoire universelle (notes).

élément pour fonder la philosophie de l'histoire; il faut le concours de la liberté humaine, et il faut le développement progressif des individus et de l'humanité. Tant que la libre activité de l'homme n'est pas reconnue, le gouvernement de la providence absorbe tout. Que sera-ce si ceux qui célèbrent la toute-puissance de Dieu, croient à un Dieu qui aime à se manifester par des prodiges? Alors toute philosophie devient impossible, dans l'histoire aussi bien que dans l'esprit humain; car philosophie et miracles sont deux idées inalliables. Vico a-t-il évité l'écueil contre lequel Bossuet a échoué? avait-il la croyance du progrès qui manque à l'aigle de Meaux? Lui-même va nous exposer sa doctrine. Le lecteur décidera qui l'a le mieux jugé, ses contemporains ou ceux qui l'ont réhabilité.

Il y a une justice que nous rendons volontiers à Vico; aucun écrivain n'a une conviction plus profonde de l'action divine dans les choses humaines. On lit dans un de ses discours : « Toute science vient de Dieu, retourne à Dieu, est en Dieu (1). » En 1719, à une ouverture solennelle des études, Vico dit qu'il se propose de traiter ce sujet : « Tous les éléments du savoir divin et humain se réduisent à trois : connaître, vouloir, pouvoir. Leur principe unique est l'esprit; l'œil de l'esprit est la raison qui reçoit de Dieu la lumière du vrai éternel (2). » En développant cette idée, Vico établit que les principes de toute science viennent de Dieu; que la divine lumière, ou le vrai éternel, pénètre dans toutes les sciences. « Je montrerai, dit-il, que toute origine vient de Dieu, que toute marche ramène à Dieu, que toute essence est en Dieu, et que tout enfin, hors Dieu, n'est que ténèbres et erreur (3). » Vico, dit lui-même, dans les fragments qu'il écrivit sur sa vie, que l'idée de la Providence divine sert de base à la *Scienza nuova*. « Ainsi se trouvent réfutés, ajoute-t-il dans la *Nouvelle Science*, Épicure et ses partisans, Hobbes et Machiavel, qui abandonnent le monde au hasard. Zénon et Spinoza le sont aussi, eux qui livrent le monde à la fatalité... La *Science nouvelle* sera donc, sous l'un de ses principaux aspects, une théologie civile de la providence divine,

(1) *Michelet*, Discours sur le système et la Vie de Vico.
(2) *Vie de Vico*, écrite par lui-même (traduction de *Michelet*).
(3) *Vico*, Scienza nuova, liv. v, chap. iv (traduction de *Michelet*).

laquelle semble avoir manqué jusqu'ici. Les philosophes ont ou entièrement méconnu la providence, comme les stoïciens et les épicuriens, ou l'ont considérée seulement dans l'ordre des choses physiques; mais c'était surtout dans l'*économie du monde civil* qu'ils auraient dû chercher la providence. La *Science nouvelle* sera, pour ainsi parler, *une démonstration de fait*, *une démonstration historique* de la providence, puisqu'elle doit être une histoire des décrets par lesquels cette providence a gouverné, à l'insu des hommes et souvent malgré eux, la grande cité du genre humain (1). »

On croirait, à première vue, entendre un organe du Dieu immanent. Mais, quand il est question du gouvernement providentiel, il faut avant tout demander comment agit la providence. Est-ce par l'intermédiaire de l'homme, avec son concours, alors c'est réellement le Dieu immanent qui parle par la bouche de l'historien. Mais, si Dieu agit par voie miraculeuse, ce n'est plus l'homme qui est le sujet de l'histoire; Dieu seul occupe la scène. Or c'est bien ainsi que Vico l'entend. Le dix-huitième siècle n'était pas un siècle de foi; en Italie, comme ailleurs, les incrédules pullulaient. Ils reprochèrent à l'auteur de la *Science nouvelle* d'avoir *approprié son système au goût de l'Église romaine*. Vico n'osa pas repousser le reproche; il l'accepta en ajoutant que c'était un caractère commun à toute religion d'être fondée sur le dogme de la providence (2). Oui, il n'y a pas de religion sans providence, comme il n'y a pas de religion sans Dieu. Mais quelle idée la religion donne-t-elle de Dieu et de la providence? Voilà ce qui importe avant tout. Or la providence de Vico est la providence miraculeuse du christianisme traditionnel, ce qui exclut toute philosophie.

La *Science nouvelle* n'est point nouvelle, elle est vieille de dix-sept cents ans, c'est la science de saint Augustin, la science de saint Paul, la chute et la grâce. Vico dit que l'homme a été créé dans un état de perfection, qu'il en est déchu par le péché d'Adam. C'est le principe fondamental du christianisme historique; et ce principe est aussi celui de l'historien italien. Si l'homme est in-

(1) *Vico*, Scienza nuova, liv. I, chap. IV (traduction de *Michelet*).
(2) *Michelet*, Appendice de la Vie de Vico.

juste, c'est par l'infirmité d'une nature déchue. Ce premier mystère admis, les autres en découlent par voie de nécessité. Pour relever l'homme déchu, il faut un réparateur : nouveau mystère, l'incarnation du Fils de Dieu. Puis viennent la grâce et les sacrements qui la procurent (1). Qu'est-ce que cette histoire surnaturelle a de commun avec l'histoire réelle? L'histoire surnaturelle, fondée sur les dogmes chrétiens, est une histoire imaginaire ; il y a plus, elle vicie l'histoire réelle, en introduisant la fiction dans le domaine de la réalité, en subordonnant les faits à la foi.

C'est ainsi que l'histoire du peuple de Dieu devient une histoire fictive, où tout est miracle, c'est à dire imaginaire. La Bible est pour Vico la vérité absolue, en matière d'histoire, comme en matière de foi. De là des assertions, auxquelles la science a donné de singuliers démentis. « Les Hébreux ont été le premier peuple, et ils ont conservé sans altération les monuments de leur histoire depuis le commencement du monde (2). » Donc la Bible nous offre la plus ancienne histoire, et la seule qui soit vraie (3). Que dirait Vico, s'il pouvait lire les inscriptions gravées sur des monuments égyptiens antérieurs au déluge? L'autorité qu'il accorde à l'histoire dite *sacrée*, le conduit à placer le peuple de Dieu au dessus de toutes les nations, de sorte que l'historien italien reproduit, au dix-huitième siècle, les erreurs que Bossuet avait professées au dix-septième : « Les Gentils eurent seulement les secours ordinaires de la providence ; les Hébreux eurent de plus les secours extraordinaires du vrai Dieu, et c'est le principe de la division de tous les peuples anciens en Hébreux et Gentils. » Vico ne se contente pas d'enseigner l'erreur, il critique Grotius pour s'être approché de la vérité en disant que les nations païennes avaient connu l'équité naturelle dans sa perfection idéale, oubliant, dit-il, l'assistance particulière que reçut du vrai Dieu un peuple privilégié (4). Logiquement cela aboutit à une histoire miraculeuse du peuple de Dieu, telle qu'on la lit dans nos catéchismes. Voilà ce que devient la philosophie de l'histoire quand on veut rester dans

(1) *Vico*, de Constantia philosophiæ. (*Opere*. t. III, pag. 166 et suiv., édition de *Ferrari*.)

(2) *Idem*, Scienza nuova, liv. I, chap. I (traduction de *Michelet*).

(3) *Idem*, de Constantia philologiæ, cap. VIII. (*Opere*, t. III, pag. 201.)

(4) *Idem*, Scienza nuova, liv. I, chap. II (traduction de *Michelet*).

la tradition chrétienne! Vico est-il au moins un chrétien convaincu, logique, comme Bossuet? Chose singulière! Il reproche à Grotius d'élever trop haut la sagesse païenne, et lui-même s'est laissé séduire par une erreur de l'antiquité qui est peu compatible avec le christianisme! Il répudie le fatalisme des stoïciens, et lui-même s'est laissé égarer par un préjugé stoïcien, au point de faire de ce préjugé la base de sa *Science nouvelle!* C'est la fameuse théorie des *ricorsi*.

N° 2. *Les Ricorsi*

La philosophie de l'histoire n'est digne de ce nom que lorsqu'elle a pour point de départ la doctrine du progrès. Mais le progrès est incompatible avec la révélation surnaturelle. Au point de vue du christianisme l'histoire n'est qu'une suite de miracles, dans lesquels l'homme reste purement passif. C'est le vice de la doctrine de Bossuet, c'est aussi le vice du système de Vico. L'aigle de Meaux plane dans les conseils de Dieu, et de cette hauteur imaginaire, il professe un superbe dédain pour les vaines agitations des hommes, qui obéissent aux desseins de Dieu, comme des instruments, alors qu'ils s'imaginent agir librement. On retrouve ce dédain très peu philosophique chez Vico. Il admet à la vérité que les hommes ont fait eux-mêmes le monde social. Cette maxime aurait pu le sauver des égarements du fatalisme catholique, s'il l'avait appliquée à l'étude des faits; mais il retombe immédiatement dans l'ordre d'idées que nous venons de rencontrer chez Bossuet. Tout en posant comme principe incontestable de la *Science nouvelle*, que les hommes ont fait eux-mêmes le monde social, il ajoute que le monde n'en est pas moins sorti d'une intelligence qui s'écarte souvent des fins particulières que les hommes s'étaient proposées, qui leur est quelquefois contraire et toujours supérieure (1). Cela encore est admissible, mais s'il y a dans notre destinée une volonté de Dieu, il faut montrer aussi quels sont ses desseins, il faut que la loi du progrès préside aux efforts incessants que les hommes font sous la main de Dieu,

(1) *Vico*, Scienza nuova, liv. v, chap. 4.

pour atteindre leur but final. Or Vico ignore entièrement l'idée du progrès.

Il y avait chez les anciens un préjugé qui devait avoir de profondes racines, puisqu'il existe partout, en Orient comme en Occident. Ils ignoraient la loi du progrès, qui seule donne la moralité à l'histoire; ne voyant devant eux aucun idéal vers lequel l'humanité avance à travers les agitations et les souffrances, ils crurent que les événements historiques étaient des faits sans but, sans signification morale, que les hommes tournaient toujours dans le même cercle, que les mêmes maux les attendaient toujours. Ils appliquèrent cette désolante doctrine à la création entière : après la révolution d'un certain nombre de siècles, toutes les choses devaient se renouveler, les astres rentrer dans leurs premiers orbites, les individus et les peuples recommencer leur première existence. C'était la négation absolue du progrès et de la perfectibilité. Ceux qui prenaient cette conception au sérieux, devaient désespérer de la vie, la prendre en dégoût, en haine. Tels furent les Indiens. Ils étaient comme possédés de la pensée d'une éternelle renaissance, accompagnée toujours des mêmes misères. Pour échapper à cette fatalité éternelle, ils ne trouvèrent d'autre moyen que l'anéantissement de l'âme, ou son absorption dans le grand tout. On conçoit cette passion du néant. La nécessité de renaître sans cesse et de souffrir toujours transporte l'enfer des chrétiens dans la vie réelle; certes, si les damnés pouvaient former un vœu, ils préféreraient leur anéantissement à l'éternité du mal. On trouve la même conception chez les Grecs, notamment dans l'école des stoïciens : « Les astres, disaient-ils, se retrouveront un jour dans la même position où ils étaient du temps de Socrate. Le même Socrate reviendra au monde, il souffrira les mêmes accusations, il sera condamné par les mêmes juges; et cela se répétera ainsi à l'infini (1). »

Voilà un cercle fatal de retours éternels, qui ressemble aux cercles de l'enfer imaginés par le Dante. Eh bien, les *ricorsi* de Vico sont tout aussi désespérants; c'est la croyance antique transformée et appliquée à la destinée des peuples. L'existence de

(1) Voyez sur cette doctrine le tome Ier de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*, 2e édition, pag. 74, 219, 186, suiv., 281.

chaque nation forme un cercle invariable et qui se reproduit sans cesse. Vico distingue trois époques dans la vie des sociétés humaines. La première est improprement appelée barbarie par les historiens; c'est plutôt la religion qui y domine, les législateurs et les princes sont pour ainsi dire des dieux. C'est l'âge divin. Il fait place à l'âge héroïque; dans cette seconde époque, il y a du divin encore, mais l'homme y paraît aussi, sous la forme de héros; le héros est un demi-dieu, l'intermédiaire entre la Divinité et l'humanité. Enfin dans la troisième époque, l'homme domine, la société civile se constitue. Mais à peine un peuple est-il arrivé à ce dernier développement, qu'il finit, il se dissipe comme les feuilles de l'arbre tombent en automne. Un nouveau peuple remplace celui qui a achevé son existence, et parcourt identiquement les mêmes cercles. Ce sont ces perpétuels retours de l'histoire que Vico appelle *ricorsi*.

Les *ricorsi*, comme la *grande année* des anciens, sont la négation radicale du progrès. On ne peut pas appeler progrès le développement des trois âges dans le sein de chaque peuple, car c'est un cercle sans issue. Le progrès implique une marche incessante dans la voie du perfectionnement. Il n'y a pas de mort, pas de fin, pas de point d'arrêt, pas plus pour les peuples que pour les individus; ce que nous déplorons comme la mort n'est qu'une transformation. A vrai dire, les peuples ne meurent pas; ils se transforment, et le développement progressif de l'humanité continue toujours à travers ces morts et ces renaissances. Les peuples ne sont donc pas une manifestation passagère comme les feuilles d'un arbre; leurs travaux et leurs souffrances ne se dissipent pas comme la cendre des tombeaux; l'humanité, et par conséquent les hommes en profitent. De là suit que la vie du genre humain n'est pas une suite de cercles toujours les mêmes, c'est une ligne qui se prolonge indéfiniment, et dont chaque point se relie à celui qui le précède et à celui qui le suit.

Dans la doctrine des *ricorsi*, il n'y a point d'histoire, parce qu'il n'y a point de développement. C'est le même tableau qui se représente sans cesse. Les peuples se suivent sans qu'il y ait aucun rapport entre eux, aucun lien. Cette fausse conception vicie jusqu'à l'histoire de chaque peuple. Vico a une prédilection pour l'antiquité, et parmi les nations anciennes pour Rome. Rien de

plus naturel pour un Italien. Mais cette prédilection jointe au système des *ricorsi* aboutit à une vraie caricature de l'histoire moderne. Vico ne dépasse pas le moyen âge; ce qu'il dit de l'époque qui suit la chute de l'empire et de la décadence de l'antiquité est purement imaginaire. Il découvre d'innombrables rapports entre les temps barbares de l'antiquité et l'époque féodale. Il faut que l'histoire moderne s'ouvre par un âge divin, ainsi le veut la loi des *retours*. Chez les anciens, à Rome, les rois faisaient fonction de prêtres. Au moyen âge aussi, dit Vico, les rois catholiques, protecteurs de la religion, revêtaient les habits de diacre, et consacraient à Dieu leurs personnes royales; ils avaient des dignités ecclésiastiques (1). Le philosophe italien est si persuadé que les rois féodaux étaient des prêtres, qu'il oublie le pape et la distinction hautaine que le catholicisme établit entre les clercs et les laïques. Si, au lieu de se renfermer dans la Rome antique, il avait lu les conciles et les docteurs catholiques, il y aurait vu que les rois étaient soumis aux prêtres, comme le troupeau l'est à à son pasteur; il aurait lu dans les lettres des papes l'insultante comparaison entre l'empereur et le souverain pontife, qui fait de l'un l'image de l'humble lune, et de l'autre celle de l'éclatant soleil. La réalité de l'histoire n'a rien de commun avec le système que Vico lui impose. Tel est le danger des formules dans lesquelles l'on veut emprisonner la vie si variée, si riche, si infinie de l'humanité.

Arrêtons-nous encore un instant au système de Vico, ne fût-ce que pour dégoûter les historiens des idées systématiques. A l'âge divin ou théocratique succéda l'âge héroïque, qui reproduit, selon Vico, l'héroïsme antique. Les chevaliers peuvent passer pour les héros des temps féodaux. Mais quand on laisse là la surface des choses, pour pénétrer dans les profondeurs du génie germanique, l'on voit qu'il y a un abîme entre les héros d'Homère et les chevaliers. Nous avons signalé les différences ailleurs (2). Les Germains apportent à l'humanité un principe inconnu des anciens, celui de l'individualité de l'homme; ils lui apportent un sentiment inconnu des anciens, le culte de la femme; ils inaugu-

(1) *Vico*, Scienza nuova, liv. v, chap. I.
(2) Voyez le tome VIIe de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*.

rent par là une nouvelle ère de la civilisation. A entendre Vico, il n'y aurait jamais rien de nouveau sous le soleil. L'histoire nous dit que la féodalité a son origine dans les forêts de la Germanie : l'histoire se trompe. Les fiefs reproduisent la clientèle romaine ; le droit féodal n'est pas un droit introduit par les barbares, c'est le plus ancien des droits. Vico trouve déjà la vassalité dans Homère (1) ; et grâce à la loi des *ricorsi*, la féodalité renaîtra un jour, telle qu'elle existait dans les temps héroïques de la Grèce, ou à Rome, ou au moyen âge. Que dis-je ? nous sommes encore régis, sans nous en douter, par le droit féodal. En effet, l'auteur de la *Scienza nuova* nous apprend que le droit romain est né des fiefs (2) ; or le droit romain est encore le nôtre, dans la matière de la propriété. Ici la loi des *retours* devient une vraie parodie : qui ne sait qu'il y a une différence radicale entre la propriété féodale et la propriété romaine ?

Non, il n'y a point de *retours* dans l'histoire ; jamais les mêmes institutions ne se reproduisent, pas plus que les mêmes sentiments et les mêmes idées. Ce qui a trompé Vico, c'est que les nations ont une *nature commune ;* il en déduit qu'il y a identité de substance dans l'histoire. Il est si fier de cette prétendue vérité qu'il s'écrie qu'elle mérite à son ouvrage le titre orgueilleux peut-être de *Science nouvelle*. Cette nouvelle science est une « *histoire idéale* des lois éternelles que suivent toutes les nations dans leurs commencements et leurs progrès, dans leur décadence et leur fin, et qu'elles suivraient toujours quand même des mondes infinis naîtraient successivement dans toute l'éternité (3). » Il y a dans ces paroles enthousiastes, un vague instinct de la nécessité d'une loi qui régit les destinées de l'humanité. Cette loi était déjà découverte au moment où Vico écrivait son ouvrage ; c'est la loi du progrès. Il ne l'aperçut point parce que ses études et la nature de son génie le portaient vers le passé et l'éloignaient de l'avenir. Tous ceux qui ont lu ses ouvrages, en ont fait la remarque. Vico s'identifie avec l'antiquité, dit Michelet (4). Ferrari, l'éditeur de ses œuvres, bien que porté à juger avec indulgence un écrivain

(1) *Vico*, de Universi juris principio. (*Opere*, t, III, pag. 133, 134.)
(2) *Idem*, de Universi juris principio, § 129, pag. 66.
(3) *Idem*, Scienza nuova, liv. v, chap. III.
(4) *Michelet*, Discours sur le système et la Vie de Vico.

avec lequel il a eu un si long commerce, avoue que Vico est un humaniste du quinzième siècle, n'aimant que les anciens, ignorant complétement les choses modernes (1). L'auteur de la *Scienza nuova* est donc un homme du passé : or pour comprendre la vie de l'humanité il faut avoir les yeux tournés vers l'avenir tout ensemble et vers le passé, parce que l'avenir seul explique le passé. En se plaçant à ce point de vue, on aboutit à de tout autres conséquences que Vico. Sans doute, la nature humaine est une, et il y a un élément d'unité dans la vie des nations; mais il y a aussi une infinie diversité. Si Vico, au lieu de s'emprisonner dans l'histoire de Rome, avait jeté un regard sur la nature, il y aurait trouvé l'empreinte de la loi qu'il cherchait : l'unité dans la diversité. Cette même loi régit aussi le monde moral. Les peuples sont un et divers. L'unité ne consiste point dans la condition uniforme de leur destinée, mais dans le but qu'elles poursuivent sous la main de Dieu. Ce but est identique, mais il y a mille voies qui y conduisent : pour mieux dire, il est impossible à un seul peuple de l'atteindre : chacun ne représente qu'une idée dans le riche développement des facultés humaines. mais chacun représente une idée différente, et doit par cela même avoir une destinée diverse. Il y a une harmonie divine dans cette infinie variété. Telle est la loi que la philosophie de l'histoire doit rechercher et mettre en évidence.

§ 3. Le fatalisme du hasard

N° 1. *L'aveugle hasard. — Voltaire*

Voltaire est aussi célébré comme le véritable créateur de la philosophie de l'histoire. On avoue qu'il n'écrivit point une théorie philosophique; mais c'est une gloire de plus : ce lumineux génie, dit-on, avait horreur des systèmes; il fit mieux, il réalisa la science nouvelle dans ses ouvrages, alors que Vico avait vainement essayé d'en formuler les lois. Au lieu de procéder, comme ses devanciers, par une doctrine, pour l'imposer ensuite aux faits, il comprit, avec son merveilleux bon sens, que la doctrine devait

(1) *Vico*, Opere, t. I, pag. 162, 167 ; t. V, pag. VIII et IX.

ressortir naturellement des faits. Il fallait avant tout une étude complète des faits, seule base solide d'une philosophie de l'histoire. Jusqu'à lui, l'histoire avait été incomplète; elle ne comprenait guère que la politique et la religion; les mœurs, les lettres, la philosophie surtout en étaient exclues. Voltaire, le premier, embrassa tous les éléments qui réfléchissent la vie de l'humanité (1).

Nous nous associons volontiers à l'éloge de ce génie merveilleux qui charme toujours et qui instruit plus qu'on ne pense, parce qu'il affranchit la raison des préjugés du passé. Mais Voltaire n'a-t-il pas dépassé le but dans sa réaction contre la superstition catholique? Tout ce qu'on appelle miracle ou surnaturel, lui était si antipathique, qu'il lui répugna d'admettre un gouvernement providentiel des choses humaines. Certes, il a bien fait de bannir le miracle de l'histoire; mais de ce que le gouvernement de la providence n'est pas miraculeux, faut-il conclure qu'il n'y a point de gouvernement providentiel? De ce que le christianisme traditionnel donne une fausse idée de la providence et de son action, faut-il induire qu'il n'y a point de providence? Chose singulière, les incrédules aussi invoquaient les absurdités, les folies de la révélation chrétienne pour nier Dieu. Que leur répondait Voltaire ? Détestons la superstition, mais maintenons l'adoration de Dieu. Les incrédules insistaient et disaient qu'en adorant Dieu, on risquait de redevenir bientôt superstitieux et fanatique. Voltaire répliquait qu'il y avait aussi à craindre qu'en niant Dieu, on ne s'abandonnât aux passions les plus atroces et aux crimes les plus affreux. Il concluait que si Dieu n'existait point, il faudrait l'inventer (2).

Comment se fait-il que Voltaire, qui défendait avec tant d'énergie l'idée de Dieu contre les incrédules, a nié le gouvernement providentiel? Il ne le nie pas précisément, il fait pis que cela, il s'en moque. En parlant des origines du christianisme, il dit : « Rien n'est plus digne de notre *curiosité* que la manière dont *Dieu* voulut que l'Église s'établît, en faisant concourir les causes secondes à ses décrets éternels. Laissons *respectueusement* ce qui

(1) *Lanfrey*, l'Église et les Philosophes au dix-huitième siècle, pag. 165.
(2) Voyez le tome XIIe de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*, pag. 452 et suiv.

est divin à ceux qui en sont les *dépositaires*, et attachons-nous uniquement à l'historique (1). » L'ironie perce à chaque mot de cette satire. Voltaire parle du concours des causes secondes et des décrets éternels de Dieu. Voilà bien ce que nous appelons gouvernement providentiel. Qu'est-ce que Voltaire en pense? Il y voit un objet de *curiosité*. Si réellement il y avait cru, il aurait dit que la certitude que l'histoire nous donne de l'intervention de Dieu dans nos destinées, est pour nous une force et une consolation. Mais Voltaire croit-il vraiment à une action particulière de la providence? Il abandonne *respectueusement* tout ce qui est *divin* dans l'histoire à ceux qui en sont les *dépositaires*. Quels sont ceux qui disent avoir le dépôt du divin? C'est l'Église. On sait le *respect* de Voltaire pour l'*infâme* qu'il se donnait pour mission d'*écraser*. S'il lui laissait le *divin*, c'était pour s'en faire une arme de guerre contre elle.

Il arrive cependant à Voltaire de parler, moitié en sérieux, moitié en plaisantant, d'un gouvernement de la providence. Un de ces folliculaires lilliputiens qui osaient s'attaquer au géant de Ferney, l'accusa d'avoir dit que la providence envoie la famine et la peste sur la terre. Voltaire prit la défense du *pieux* abbé Basin, son pseudonyme. « Quoi! » s'écria-t-il, mécréant, tu oses le nier! Et de qui donc viennent les fléaux qui nous éprouvent, et les châtiments qui nous punissent? Dis-moi qui est le maître de la vie et de la mort? Dis-moi donc qui donna à David le choix de la peste, de la guerre ou de la famine? » Ici déjà le sérieux fait place à la plaisanterie. Dès que Voltaire met la Bible en cause, on peut être sûr que c'est pour s'en moquer. Il ajoute : « Dieu ne fit-il pas périr soixante et dix mille Juifs en un quart d'heure, et ne mit-il pas ce frein à la fausse politique du fils de Jessé qui prétendait connaître à fond la population de son pays? » Voilà la justice même du Dieu de la Bible qui est raillée. Les rois n'ont-ils pas intérêt à connaitre le nombre de leurs sujets? Et Dieu punirait ceux qui en veulent faire le dénombrement, et il punirait en même temps les sujets en les mettant à mort par centaines de mille? Voltaire poursuit sur ce ton : « Dieu ne punit-il pas d'une mort subite cinquante mille soixante et dix Bethsamites qui

(1) *Voltaire*, Essai sur les mœurs, chap. VIII.

avaient osé regarder l'arche sainte? » Cette punition terrible, mise en regard de la futilité du délit, ne sert qu'à ridiculiser la justice divine. La raillerie est si sanglante, que l'on pourrait douter si Voltaire croyait à une justice de Dieu. Cependant il ne séparait jamais les idées de Dieu et de justice; on peut dire qu'il ne croyait en Dieu que par un besoin de justice. Aussi a-t-il l'air de parler sérieusement, quand il termine *la Défense de son oncle* par ces mots : « Que dis-je? il ne tombe pas un cheveu de nos têtes sans l'ordre du maître des choses et des temps. *La providence fait tout;* providence, tantôt terrible, et tantôt favorable, devant laquelle il faut également se prosterner dans la gloire ou dans l'opprobre. Ainsi pensait mon oncle, ainsi pensent tous les sages (1) »

Voltaire croyait-il que la *providence fait tout?* On pourrait le penser d'après les lignes que nous venons de transcrire. En réalité, il avait une foi profonde dans la justice de Dieu; mais il ne pouvait pas croire à un Dieu qui fait tout, à moins d'accepter des dogmes qu'il combattait sans cesse. Dire que Dieu fait tout, c'est dire que sa *grâce* inspire et conduit les individus aussi bien que les peuples. Voltaire croyait-il à la *grâce?* croyait-il à ce lien intime et indissoluble qui unit l'homme à Dieu? Non, certes. Cependant la justice de Dieu qu'il défend contre les incrédules implique aussi un gouvernement providentiel, car la justice de Dieu ne se conçoit que comme une éducation divine, et l'idée d'éducation est identique avec celle de la Providence. Il y a comme une lutte intestine chez Voltaire : défenseur à outrance du dogme de Dieu, il était conduit par la logique des idées à admettre une justice divine, et par suite une providence divine. Mais il recula devant les dernières conséquences, par la crainte de retomber dans les superstitions chrétiennes. Il ne voyait pas que l'on devait faire pour le gouvernement providentiel ce que lui-même avait fait pour la notion de Dieu, le dégager des superstitions qui l'obscurcissaient et en faisaient même douter. Voltaire n'alla pas jusque-là. Il était engagé trop loin dans la guerre contre le christianisme pour maintenir un de ses dogmes.

Il est certain que dans ses ouvrages historiques, la providence

(1) *Voltaire*, la Défense de mon oncle, chap. I. (*Œuvres*, t. XXIV, pag. 254.)

ne joue aucun rôle. Quand il en parle, c'est pour l'écarter d'un ton railleur : « Nous ne considérons, dit-il, que les causes secondes, sans lever les yeux profanes vers la providence qui les dirige (1).» Mais que deviennent ces causes secondes, quand on fait abstraction de la providence? Voltaire aboutit à un fatalisme futile. Dans son *Introduction à l'Essai sur les mœurs*, il s'écrie : « N'y a-t-il pas *visiblement* une *destinée* qui fait l'accroissement et la ruine des États (2)? » Qu'est-ce que cette *destinée* qui est si *visible* qu'il faut fermer les yeux pour ne la pas voir? Est-ce la main de Dieu? Voltaire se garde bien de le dire. Or, si l'on écarte Dieu de l'histoire, il ne reste que le fatalisme du hasard. C'est là, il faut le dire, la philosophie de Voltaire. Dans son *Siècle de Louis XV*, il écrit ces désolantes paroles, « qu'une *fatalité aveugle* gouverne les affaires du monde (3). » Et dans son *Essai sur les mœurs* il se plaît à rattacher les plus grands événements à des causes tellement petites et niaises, que le lecteur est forcé de croire à l'empire d'un hasard aveugle.

Les croisades sont un des grands événements de l'histoire. Quand on n'y voit pas la main de Dieu, il faut crier à la folie. C'est ce que fait Voltaire. Demandez-lui quelles furent les causes de cette nouvelle migration de peuples; il vous répondra que « c'est un pèlerin d'Amiens qui suscita les croisades. » Il s'arrête sur ce pauvre pèlerin, pour le ridiculiser. « Il n'avait d'autre nom que Coucoupêtre, ou Cucupiètre. Ce Picard, parti d'Amiens pour aller en pèlerinage vers l'Arabie, fut cause que l'Occident s'arma contre l'Orient, et que des millions d'Européens périrent en Asie. *C'est ainsi que sont enchaînés les événements de l'univers* (4) ! » Triste maxime! et triste philosophie de l'histoire! Si des millions d'hommes périrent, rien que parce qu'un Picard fit un voyage vers l'Arabie, il faut déplorer la misérable condition des hommes. Le néant ne serait-il pas préférable à un pareil fatalisme?

La réformation est un événement plus considérable que les croisades, parce qu'elle touche directement à la destinée religieuse de l'humanité. Quelle fut la cause d'une révolution qui bouleversa

(1) *Voltaire*. Dictionnaire philosophique, au mot *Climat*.
(2) *Idem*, Introduction à l'Essai sur les mœurs, n° II.
(3) *Idem*, Siècle de Louis XV, chap. I.
(4) *Idem*. Essai sur les mœurs, chap. LIV.

l'Europe, qui mit fin à la domination de la papauté, qui prépara une nouvelle religion, ou un nouveau développement du christianisme? Voltaire rapporte l'origine de la Réforme à une querelle de moines. Léon X trouva bon de vendre le ciel pour remplir son trésor : excellente spéculation sur la bêtise humaine. Voltaire raconte comme quoi les comptoirs des vendeurs se tenaient dans les cabarets, et comme quoi les prédicateurs disaient hautement en chaire, que quand on aurait violé la sainte Vierge, on serait absous en achetant des indulgences. Le peuple écoutait ces paroles avec dévotion, continue le grand railleur. Mais par malheur le pape trouva bon de donner la ferme de cette précieuse marchandise aux dominicains. Les augustins qui en avaient longtemps joui, furent jaloux. « Ce petit intérêt de moines, dans un coin de la Saxe, produisit plus de cent ans de discordes, de fureurs et d'infortunes chez trente nations (1). »

Voilà qui est très consolant pour le genre humain. Reste à savoir pourquoi les princes et les peuples s'associèrent à une querelle de moines. La raison en est également édifiante. On demande ce qui a détaché le nord de l'Allemagne, le Danemark, les trois quarts de la Suisse, la Hollande, l'Angleterre, l'Écosse, l'Irlande, de la communion romaine? Voltaire répond : la pauvreté. « On vendait trop cher les indulgences et la délivrance du purgatoire à des âmes dont les corps avaient alors très peu d'argent. On prit une religion à meilleur marché (2). » L'Angleterre s'est enrichie depuis; il faut donc espérer qu'elle retournera dans le sein de sa mère la sainte Église. Nous demandons ce que l'histoire gagne, quand on en bannit Dieu. Tant qu'il ne s'agit que des mille calamités qui ont frappé nos aïeux, nous pourrions à la rigueur nous en consoler, et même en rire; il suffit pour cela d'une bonne dose d'égoïsme. Mais à notre tour, nous éprouvons les mêmes malheurs; le sang jusqu'ici n'a point cessé de couler dans le monde, et avec le sang, les larmes. Que doivent penser les hommes de leur destinée, si l'histoire leur apprend qu'elle dépend d'une querelle de moines, ou de la vente des indulgences? Voltaire espérait que l'humanité se lasserait d'être dupe de charlatans tonsurés. Que

(1) *Voltaire*, Essai sur les mœurs, chap. CXXVII.
(2) *Idem*, Dictionnaire philosophique, au mot *Climat*.

dirait-il s'il lui était donné de revivre après un siècle de philosophie, et s'il voyait la France prendre parti pour le chef de cette milice! Il dirait avec son merveilleux bon sens qu'en bannissant Dieu de l'histoire, il n'est pas parvenu à le bannir de la conscience humaine; il sentirait qu'il est en nous et que nous vivons en lui; il verrait que ce dogme n'est point le retour aux vieilles superstitions d'une grâce surnaturelle, et d'un gouvernement miraculeux; il comprendrait que pour guérir les hommes de l'erreur, il n'y a qu'un moyen, c'est de leur enseigner la vérité; et reste-t-il une vérité, si l'on exile Dieu du monde?

N° 2. *Sa Majesté le Hasard. — Frédéric II*

Frédéric, jeune encore, écrivit à Voltaire : « Le *hasard* est un mot vide de sens (1) ! » Vingt-deux ans plus tard, il lui écrit : « Plus on vieillit, plus on se persuade que sa sacrée Majesté le Hasard fait les trois quarts de la besogne de ce misérable univers (2). » Après avoir fait de l'histoire sur les champs de bataille, le héros de la guerre de Sept ans composa des mémoires sur ce qu'il avait fait et vu. Frédéric revint-il, dans le calme de l'étude, à la conviction de sa jeunesse? « Ces mémoires que je viens d'achever, dit-il, me convainquent de plus en plus, qu'écrire l'histoire, est compiler les sottises des hommes et les coups du hasard (3). » Il resta fidèle à cette désolante doctrine jusqu'à sa mort; dans un de ses derniers ouvrages on lit : « Le *sort* des choses humaines est que de *petits* intérêts décident des *plus grandes affaires* (4). » Frédéric n'a jamais cru qu'au fatalisme; il n'admettait pas, comme Voltaire, une justice de Dieu; dès lors, Dieu n'était plus qu'une abstraction. Il y avait une divinité plus puissante, Frédéric l'a nommée : c'est *Sa Majesté le Hasard.*

Nous disons que telle a toujours été la conviction de Frédéric. On sait qu'étant jeune, il écrivit une réfutation du *Prince* de Machiavel. Le machiavélisme est la négation de la justice et du droit,

(1) *Frédéric*, Lettre du 26 décembre 1737. (*Œuvres de Frédéric*, t. XXI, pag. 129.)
(2) *Idem*, Lettre du 12 mars 1759. (*Œuvres*, t. XXIII, pag. 27.)
(3) *Idem*, Lettre du 7 avril 1765 au maréchal d'Écosse.
(4) *Idem*, Mémoires de la guerre de 1778. (*Œuvres*, t. VI, pag. 152.)

c'est l'athéisme pratique. Nous ne connaissons qu'un moyen de combattre cette funeste doctrine, c'est de replacer Dieu dans l'histoire et dans la conscience humaine. Est-ce ainsi que Frédéric procède? Il se plaît à montrer que de *petites* causes, de vraies niaiseries, décident du destin de l'humanité. Louis XIV est aux abois. L'Europe coalisée peut, si elle le veut, lui dicter une paix déshonorante à Paris. Mais voilà que subitement le ministère change en Angleterre, et les Anglais désertent la coalition. Quelle fut la cause de cette révolution politique? Frédéric répond que ce furent de *petites misères de femmes* qui sauvèrent Louis XIV, qu'*une paire de gants* changea les *destins de l'Europe* (1). » Dire qu'une *paire de gants* mit fin à la longue guerre de l'Europe contre l'ambition de Louis XIV, c'est bien dire que c'est Sa Majesté le Hasard qui gouverne; et là où le hasard est le maître, peut-il encore être question de justice et de moralité?

La guerre dont Frédéric fut le héros le confirma dans ces convictions. Veut-on savoir quelle fut la cause de cette terrible lutte de Sept ans? « Tout le monde sait, répond Frédéric, que la pêche de la merluche en contention entre les Anglais et les Français, avec quelques terres incultes du Canada, ont donné lieu à la guerre cruelle qui afflige le continent (2). » La guerre commencée sans rime ni raison, au dire de Frédéric, finit aussi sans rime ni raison, par un de ces coups de fortune que *Sa Majesté le Hasard* aime parce qu'ils témoignent sa puissance. « La Prusse, dit Frédéric, était aux abois, perdue, au jugement de tous les politiques. Elle se relève par la mort d'une femme (la czarine Élisabeth), et se soutient par le secours de la puissance qui avait été le plus animée à sa perte (la Russie). A quoi tiennent les choses humaines! Les plus *vils ressorts* influent sur le destin des empires et le changent. Tels sont les jeux du *hasard* qui, se riant de la vaine prudence des mortels, relève les espérances des uns pour renverser celles des autres (3). »

Oui, il y a dans la vie des nations comme dans celle des indi-

(1) *Frédéric*, Réfutation du Prince de Machiavel, chap. xxv. (*Œuvres*, t. VIII, pag. 286, 287.)

(2) *Idem*, Apologie de ma conduite politique, juillet 1757. (*Œuvres*, t. XXVII, 3e partie, pag. 279.)

(3) *Idem*, Histoire de la guerre de Sept ans, chap. xv. (*Œuvres*, t. V, pag. 164.)

vidus, des faits que la liberté humaine n'explique pas, et qui n'en ont pas moins une influence décisive sur leur destinée. Ce ne sont pas toujours de *vils ressorts*, comme dit Frédéric; la mort est un fait grave, qui nous surprend souvent au moment où nous nous y attendons le moins. La mort de la czarine Élisabeth sauva le roi de Prusse et la monarchie prussienne. Il y a donc des faits qui sont inexplicables, si l'on reste sur le terrain de la prudence humaine. N'est-ce pas dire qu'outre l'homme, il y a encore une autre cause qui agit dans l'histoire? Frédéric lui-même le reconnaît : « Ne paraît-il pas étonnant, s'écrie-t-il, que ce qu'il y a de plus raffiné dans la prudence humaine, joint à la force, soit si souvent la dupe d'événements inattendus ou de coups de la fortune? et ne paraît-il pas qu'il y a un certain *je ne sais quoi* qui se joue avec mépris des projets des hommes (1)? » Qu'est-ce que ce *certain je ne sais quoi?* Dans la pensée de Frédéric, ce n'est pas Dieu, car celui qui croit au gouvernement de la providence, ne dira pas qu'elle *se joue* avec *mépris* des projets des hommes. C'est le cri instinctif de la conscience obligée de reconnaître l'existence d'une cause qui pour nous est un mystère. Il faut un étrange aveuglement pour ne pas saluer dans cette cause inconnue le Dieu que l'humanité adore.

Il arrive à Frédéric de prononcer le mot de *providence*, mais c'est malgré lui que ce mot lui échappe. « Je m'abandonne à la destinée, dit-il, qui mène le monde à son gré; les politiques et les guerriers ne sont que des *marionnettes de la providence*. Instruments nécessaires d'une main invisible, nous agissons sans savoir ce que nous faisons; souvent le produit de nos soins est le rebours de ce que nous espérions (2). » La providence ne figure ici que pour mémoire; c'est un euphémisme qui remplace *Sa Majesté le Hasard*. On peut dire de la fortune qu'elle a des jouets, on ne le peut pas dire de Dieu sans blasphème. Si Frédéric maintient Dieu à côté du hasard, on ne sait trop pourquoi. Dieu est un roi fainéant, et le hasard est le maire du palais; l'un ne fait rien, tandis que l'autre fait tout. Frédéric écrit à la duchesse de Saxe-Gotha : « Nos passions agissent selon leur caractère, et le *grand*

(1) *Frédéric*, Hist. de la guerre de Sept ans, chap. dernier. (*Œuvres*, t. V, pag. 228.)
(2) *Idem*, Lettre à d'Agens, de 1762. (*Œuvres*, t. XIX, pag. 327.)

architecte s'en embarrasse aussi peu que vous d'une taupinière de fourmis qui peut se trouver dans vos jardins... Je suis fermement persuadé que le *ciel* ne s'embarrasse pas de nos misérables démêlés (1). »

Nous ne demanderons pas à Frédéric à quoi bon ce *ciel*, cet *architecte*, ou cette *providence ;* s'il n'y a aucun rapport entre cet être ou cette cause et le monde, nous demanderons ce que l'histoire, ce que l'humanité gagnent à ce que Dieu soit détrôné par le hasard. L'histoire perd toute signification morale ; l'homme n'a plus de destinée vers laquelle il avance progressivement ; le hasard exclut toute loi, et par conséquent la loi du progrès : « Selon toutes les apparences, écrit Frédéric, l'on raisonnera toujours mieux dans le monde, mais la pratique n'en vaudra pas mieux pour cela (2). » Si la raison ne nous sert pas à mieux agir, à quoi servira-t-elle ? A agir plus mal ? C'est revenir au préjugé des anciens. S'il était vrai que le monde allât de mal en pis, que les crimes ne fissent qu'augmenter, il faudrait maudire notre destinée ; pour mieux dire, il y a longtemps que le monde n'existerait plus. En tout cas, rien de plus affligeant, rien de plus désespérant que le spectacle de l'histoire, quand Dieu en est banni, et avec lui la conviction d'un développement progressif de l'humanité. De Maistre compare le passé du genre humain à un immense champ de bataille, dégouttant de sang ; et selon lui le sang ne cessera point de couler. Mais il cherche au moins une signification au sang qui coule sans relâche ; selon lui c'est une expiation. Le roi incrédule est d'accord avec l'écrivain ultramontain, sauf qu'il ne maintient aucune idée morale. En parlant des maux de la guerre, Frédéric dit qu'ils se guérissent. Mais les peuples n'y gagnent rien : « D'autres ambitieux exciteront de nouvelles guerres, et causeront de nouveaux désastres, car c'est là le propre de l'esprit humain que les exemples ne corrigent personne ; les sottises des pères sont perdues pour leurs enfants, il faut que chaque génération fasse la sienne (3). » Ne dirait-on pas que l'histoire réalise les plus affreuses fictions de l'enfer ?

(1) *Frédéric*, Lettre de 1760. (*Œuvres*, t. XVIII, pag. 188.)

(2) *Idem*, Lettre à Suhm, de 1736. (*Œuvres*, t. XVI, pag. 282.)

(3) *Idem*, Histoire de la guerre de Sept ans, chapitre dernier. (*Œuvres*, t. V, pag. 233.)

Quelle impression le spectacle des choses humaines laissa-t-il à Frédéric ? Le mépris des hommes. Il écrit à ses intimes : « L'homme restera, malgré les philosophes, la plus méchante bête de l'univers. Il y aura toujours des guerres, comme il y aura toujours des procès, des banqueroutes, des pestes et des tremblements de terre. » On conçoit qu'un roi guerrier ne croie pas à la paix perpétuelle. Mais ne pourrait-on pas croire, sans être un rêveur, que l'empire de la force brutale va en diminuant, et que les tendances pacifiques gagnent une influence tous les jours croissante ? L'homme n'est pas seulement la *plus méchante bête de l'univers*, c'est encore la plus sotte, et l'une de ses grandes sottises, c'est la superstition. Frédéric était libre penseur. N'aura-t-il pas pitié de cette pauvre espèce humaine ? Ne fera-t-il pas un effort pour la délivrer des chaînes honteuses que les erreurs religieuses lui imposent ? Il écrit à la duchesse de Saxe-Gotha : « Il n'y a point d'idée plus extravagante que celle de vouloir détruire la superstition. Les préjugés sont la raison du peuple, et ce peuple imbécile mérite-t-il d'être éclairé (1) ? » Frédéric écrit à Voltaire : « Plus de la moitié des hommes sont faits pour l'esclavage du plus absurde fanatisme. Le vulgaire ne mérite pas d'être éclairé (2). » Frédéric écrivait ces désolantes paroles quelques années avant la Révolution. La terrible convulsion de 89 et de 93 inaugura une ère nouvelle. Ce ne sont plus les rois qui président à la destinée des nations, elles se chargent elles-mêmes de ce soin. La Révolution a proclamé les droits de l'homme, droits naturels, parce qu'il les tient de la nature, c'est à dire de Dieu. En même temps, la philosophie a enseigné que l'homme allait toujours en se perfectionnant. C'est dire que l'histoire n'est pas le récit des folies humaines, mais la manifestation du plan divin qui dirige l'éducation de l'humanité.

N° 3. *Le hasard détrôné. — Kant*

On dit que les rois s'en vont. Sa Majesté le Hasard ne s'en irait-elle avec cette noble compagnie ? Les peuples ont pris la place des

(1) *Frédéric*, Œuvres, t. XVIII, pag. 215.
(2) *Idem*, Œuvres, t. XXIII, pag. 89, 102, 111.

rois, et Dieu est remonté sur un trône usurpé par la fortune. Pour mieux dire, il n'a jamais cessé de régner. Ce sont les hommes qui dans leur aveuglement n'ont pas vu la main qui les guidait. S'ils ne l'ont pas vue, le misérable régime des princes n'en serait-il pas une des grandes causes? Là où les intérêts et les passions d'un individu dominent, les sociétés se rapetissent. C'est tantôt un favori, tantôt une favorite qui décide, en apparence du moins, de la destinée des nations. De là la croyance que les petites causes produisent les grands événements, ce qui aboutit à glorifier l'aveugle hasard. Là où la grande voix du peuple se fait entendre, les petites intrigues de cour disparaissent; les passions restent, mais elles ont plus de grandeur; et si elles égarent les masses, l'inévitable expiation vient les remettre dans la voie du devoir, qui est aussi celle de leur perfectionnement.

Cinq ans avant la Révolution, un philosophe allemand écrivit quelques pages sur la philosophie de l'histoire (1). Kant était digne de traiter ce magnifique sujet. L'étude de l'histoire ne lui avait pas inspiré le mépris des hommes. Il espérait avec tout le dix-huitième siècle, que l'espèce humaine irait toujours en se perfectionnant. C'est cette généreuse espérance qui lui fit concevoir l'idée d'un projet de paix perpétuelle, au milieu des horreurs de la Révolution. C'est aussi cette conviction qui donne tant de prix aux principes qui d'après lui régissent l'histoire. Kant commence par mettre le hasard hors de cause. Il avoue que, si l'on s'en tient à l'individu, tout paraît confus et sans règle; mais si l'on considère l'espèce, on y reconnaît un développement continu de dispositions originelles, et par suite une marche régulière de toutes choses. Quoi de plus déréglé, au premier abord, de plus soumis au hasard que le nombre des naissances, des mariages et des décès? Cependant les tables dressées dans de grands pays attestent que ces faits obéissent à des lois constantes. Il en est de ces apparentes irrégularités comme des variations de l'atmosphère : aucune en particulier ne peut être prévue d'une manière précise, ce qui n'empêche pas qu'elles ne procurent d'une façon régulière le soleil et la pluie,

(1) *Kant*, Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784). (Dans les Œuvres de *Kant*, t. IV, pag. 291 et suiv., édition de Leipzig, 1838.)

le chaud et le froid qui sont nécessaires à la croissance des plantes et à toute l'économie de la nature.

Il y a donc des lois constantes au milieu des variations infinies qui résultent de nos intérêts et de nos passions. Kant ne se fait aucune illusion sur les hommes ; il reconnaît qu'ils n'agissent pas d'après un plan raisonnable. On ne peut se défendre, dit-il, d'une certaine déplaisance, quand on voit leurs faits et gestes exposés sur le grand théâtre du monde, et quand on ne trouve qu'un tissu de sottises, de vanités puériles, souvent de méchancetés et de cet esprit de destruction qu'ont les enfants. Lorsqu'on s'en tient au jeu arbitraire des passions humaines, on ne sait quelle idée se former de notre espèce. Mais n'y aurait-il pas au dessus de la mobilité des intérêts individuels, une loi de la nature à laquelle les hommes obéissent, à leur insu? Le fait que nous venons de rappeler prouve qu'il en est ainsi. Reste à suivre cette loi dans l'infinie diversité des faits historiques. Kant n'entreprend pas cette œuvre pour laquelle il lui semble qu'il faudrait le génie d'un Newton ou d'un Kléper. Il se borne à proposer quelques idées, en attendant que la nature produise un homme qui soit en état de concevoir l'enchaînement des faits historiques.

Une chose est certaine, c'est qu'il ne peut plus s'agir du hasard. Nous appelons hasard la loi que nous ignorons. Il y a un plan caché de la nature dont l'histoire nous découvre l'accomplissement. Ce qui fait penser aux hommes qu'ils sont les jouets de l'aveugle fortune, c'est que leur expérience est trop courte pour qu'ils y voient quelque chose de fixe et de régulier. Il en est des événements historiques comme de la marche des astres ; ce n'est que par des observations séculaires que l'on parvient à découvrir les lois qui la régissent. La difficulté est plus grande encore pour les faits historiques, car elle se complique du libre arbitre, des intérêts et des passions. Cela explique pourquoi les anciens croyaient à la fatalité. Ils n'avaient pas encore vu un de ces immenses bouleversements qui changent la face de l'humanité. Le christianisme, puis l'invasion des Barbares inaugurèrent une ère nouvelle. On ne pouvait plus dire que l'histoire est la répétition éternelle des mêmes erreurs et des mêmes crimes. L'erreur du paganisme faisait place à la vérité chrétienne et la servitude de l'empire à la liberté des Germains. Voilà un nouveau champ d'ob-

servations. Elles suffisent déjà pour nous faire apercevoir la marche vers un perfectionnement des choses humaines. L'expérience n'est pas complète, mais ce que nous savons nous autorise à affirmer que la nature qui a mis dans l'humanité certaines dispositions, veille aussi à ce qu'elles soient développées. Quel sera le dernier terme de ce progrès? Une organisation de l'humanité qui soit en harmonie avec la mission que la nature a donnée à l'homme.

Qu'est-ce que cette *nature* qui donne à l'espèce humaine certaines facultés et qui lui prescrit des lois qui ont pour objet de les développer? Ce n'est certes pas ce que nous appelons vulgairement la nature, c'est à dire le monde physique, car la nature de Kant agit avec intelligence, elle conçoit un plan et elle le suit. Le philosophe finit par donner à la nature le nom qui lui convient, en prononçant cette parole profonde que l'histoire est la justification de la providence. Ce plan de la nature auquel l'humanité concourt est donc un plan divin qui préside à son éducation. Celui qui l'a dressé, est aussi l'éducateur qui nous conduit vers le but de notre destinée. L'histoire ainsi conçue cesse d'être un spectacle sans moralité, sans but, fait pour désespérer ceux qui ont du cœur, et pour confirmer les égoïstes ambitieux dans leur conviction que le monde est fait pour être trompé. L'histoire devient une glorification de Dieu. « A quoi sert, dit Kant, de vanter la magnificence et la sagesse de la création dans le règne de la nature physique, si l'histoire de la race humaine doit demeurer une objection éternelle contre la providence? » Si Dieu n'est pas dans l'histoire, il n'est pas davantage dans la nature. Qu'est-ce que la nature, sinon le théâtre de l'activité humaine? Et comment veut-on que Dieu soit dans le monde physique, quand il n'est pas dans le monde moral? Dieu est partout, ou il n'est nulle part. L'homme, depuis qu'il a conscience de lui-même, sent que Dieu est en lui, et qu'il vit en Dieu. Voilà le dernier mot de la philosophie, et ici elle se confond avec la religion. Demanderons-nous qu'elle est la conception la plus consolante tout ensemble et la plus vraie, celle de Sa *Majesté le Hasard*, ou celle d'un *gouvernement providentiel ?*

§ 4. Le fatalisme de la nature

N° 1. *Le climat. — Montesquieu*

I

Le gouvernement providentiel doit se concilier avec la liberté humaine, sinon il aboutirait également à une espèce de fatalisme. Chose singulière! On croirait que l'homme doit tenir avant tout à sa liberté; on croirait que, loin de l'abdiquer, il renoncerait plutôt à l'idée d'une éducation dirigée par la providence. Cependant, la plupart des écrivains qui se sont occupés de la philosophie de l'histoire diminuent et altèrent plus ou moins la liberté humaine. Nous avons vu le fatalisme catholique à l'œuvre; il maintient la liberté en apparence, en réalité il absorbe l'homme dans la toute-puissance de son Dieu miraculeux. Le fatalisme antique, cela va sans dire, ne peut pas respecter la liberté, puisqu'il en est la négation. Inutile de rappeler Sa Majesté le Hasard, qui ne nie rien et n'affirme rien, mais abandonne tout au gré d'une puissance aveugle. Voici un nouveau fatalisme qui a pris diverses formes et qui compromet aussi plus ou moins la liberté, c'est le fatalisme de la nature, du climat, des races.

Hippocrate, le prince de la médecine, a le premier fait la remarque « qu'à la nature du pays correspondaient la forme du corps et les dispositions de l'âme (1). » Prise dans un sens général, cette maxime est d'une incontestable vérité. L'homme n'est pas un pur esprit, il est corps et âme. Est-ce que l'âme est indépendante du corps? Les idéalistes les plus décidés n'oseraient le dire. Il y a action et réaction entre l'âme et les organes dont elle se sert, organes sans lesquels elle devient impuissante. Ce sont là des vérités triviales. Si le corps agit sur l'âme, par cela même la nature extérieure a action sur l'homme. Qui songerait à le nier? « Qui de nous, dit un philosophe spiritualiste, pense que les lieux, la terre

(1) *Hippocrate*, des Airs, des Eaux et des Lieux, § 24. (*Œuvres d'Hippocrate*, traduction de *Littré*, t. II. pag. 91.)

qu'il habite, l'air qu'il respire, les montagnes ou les fleuves qui l'avoisinent, le climat, le chaud, le froid, toutes les impressions qui en résultent, en un mot, que le monde extérieur lui est indifférent et n'exerce sur lui aucune influence?... Quelqu'un peut-il penser, continue M. Cousin, que l'homme des montagnes ait et puisse avoir les mêmes habitudes, le même caractère, les mêmes idées, et soit appelé à jouer dans le monde le même rôle que l'homme de la plaine, que le riverain, que l'insulaire? Croyez-vous que l'homme que consument les feux de la zone torride, soit appelé à la même destinée que celui qui habite les déserts glacés de la Sibérie? Eh bien, ce qui est vrai des deux extrémités de la zone glacée et de la zone torride, doit l'être également des lieux intermédiaires et de toutes les latitudes (1). »

Tant que l'on reste sur le terrain de ces considérations générales, tout le monde est d'accord. Mais quand de la théorie on descend dans les faits, les difficultés s'accumulent. Ne risque-t-on pas d'attribuer au climat seul des résultats qui sont dus à mille influences diverses? Hippocrate dit que les Asiatiques sont moins belliqueux et d'un naturel plus doux que les Européens. La cause, d'après lui, en est surtout dans les saisons qui n'éprouvent pas de grandes vicissitudes, ni de chaud, ni de froid, mais dont les inégalités sont peu sensibles. « Là en effet, ni l'intelligence n'éprouve de secousses, ni le corps ne subit de changements intenses; impressions qui rendent le caractère plus farouche et qui y mêlent une plus grande part d'indocilité et de fougue qu'une température toujours égale. Telles sont les causes d'où dépend, ce me semble, la pusillanimité des Asiatiques. C'est pour cela aussi que les habitants de l'Europe sont plus courageux. Les secousses fréquentes que donne le climat, mettent la rudesse dans le caractère et y éteignent la douceur et l'aménité. Une perpétuelle uniformité entretient l'indolence; un climat variable donne de l'exercice au corps et à l'âme; or, si le repos et l'indolence nourrissent la lâcheté, l'exercice et le travail nourrissent le courage (2). »

Quand Hippocrate parlait de la lâcheté des Asiatiques et du

(1) *Cousin*, Cours de l'histoire de la philosophie, VIIIe leçon.

(2) *Hippocrate*, des Airs, des Eaux et des Lieux. (*Œuvres*, t. II, pag. 65, 85, traduction de *Littré*.

courage des Européens, il songeait sans doute à la lutte glorieuse qu'une poignée de Grecs soutinrent contre les immenses armées des Perses. Mais quelques siècles se passent; la vertu guerrière de la race hellénique s'éteint, tandis que les Perses résistent aux Romains qui ont vaincu le monde. Il se passe de nouveau quelques siècles; un peuple obscur sort d'un désert de l'Asie, et en quelques années il envahit les trois parties du monde. Il faut donc que d'autres influences que le climat agissent sur les hommes. Hippocrate le reconnaît. Là même où il attribue au climat la lâcheté des Asiatiques et le courage des Européens, il ajoute que les institutions contribuent à entretenir la pusillanimité des uns et l'humeur guerrière des autres. « La plus grande partie de l'Asie, dit-il, est soumise à des rois; or, là où les hommes ne sont pas maîtres de leurs personnes, ils s'inquiètent, non comment ils s'exerceront aux armes, mais comment ils paraîtront impropres au service militaire. Aussi en Asie, tous ceux, Grecs ou Barbares, qui, exempts de maîtres, se régissent par eux-mêmes, sont les plus belliqueux de tous, car ils s'exposent aux dangers pour leurs propres intérêts; ils recueillent le fruit de leur courage et subissent la peine de leur lâcheté. »

Hippocrate n'est donc pas fataliste; il l'est si peu qu'il appelle le législateur à réagir contre l'influence malfaisante du climat. « Il y a des peuples, dit-il, qui n'ont pas naturellement le courage et l'aptitude au travail; mais les institutions peuvent faire naître ces qualités dans leur âme (1). » Ces paroles sont remarquables; elles impliquent une confiance illimitée dans la puissance de l'homme. C'était bien là l'opinion des Hellènes. A Sparte, Lycurgue donna aux femmes la même éducation qu'aux hommes, et Platon aussi, dans sa cité idéale, veut qu'il y ait égalité complète entre les deux sexes. C'était dépasser la réalité des choses. Il y a des influences de la nature que l'homme ne peut pas dompter, il ne peut pas détruire l'œuvre de Dieu; tout ce qu'il lui reste à faire, c'est d'accommoder les lois aux exigences du climat. C'est le conseil que Platon donne au législateur dans son dialogue des *Lois*. « Il ne faut pas, dit-il, que les lois soient contraires au climat. Ici les hommes sont d'un caractère bizarre et emporté, à cause des

(1) *Hippocrate*, des Airs, des Eaux et des Lieux, § 24.

vents de toute espèce et des chaleurs excessives qui règnent dans les pays qu'ils habitent; ailleurs, c'est la surabondance des eaux qui produit le même effet; ailleurs, c'est la nature des aliments que fournit la terre, et qui n'influent pas seulement sur le corps pour le fortifier ou l'affaiblir, mais aussi sur l'âme pour y produire les mêmes effets... Le législateur habile aura égard dans ses lois à ces différences, après les avoir observées et reconnues autant qu'il est donné à un homme de le faire (1). » Cette dernière recommandation s'adresse aux historiens aussi bien qu'aux législateurs. Ils se sont trop hâtés d'attribuer à des influences physiques des faits qui ont leur principe dans mille autres causes. Il y a plus, ils ont rendu le climat responsable de faits qui n'existent pas, ou qui n'ont pas la portée qu'ils leur attribuent. C'est le défaut que l'on peut reprocher à Montesquieu.

II

L'auteur de l'*Esprit des Lois* a eu un précurseur au seizième siècle. Bodin est peu connu, il mérite de l'être. Dans la question du climat, il est supérieur à Montesquieu. Il se trompe dans les détails, nous les laissons de côté; mais il pose nettement les principes. Bodin commence par répéter le conseil que Platon donne au législateur; il faut « qu'il accommode la forme de la chose publique à la nature des lieux, et les ordonnances humaines aux lois naturelles. » Puis il constate l'action du climat, et il entend par là toutes les influences de la nature. « Or, tout ainsi que nous voyons en toute sorte d'animaux une variété bien grande, et en chacune espèce quelques différences notables, pour la diversité des régions; aussi pouvons-nous dire qu'il y a presque autant de variété au naturel des hommes, qu'il y a de pays; voire en mêmes climats, il se trouve que le peuple oriental est fort différent à l'occidental. Et qui plus est, en même climat, longitude ou latitude, on aperçoit la différence du lieu montueux à la plaine; de sorte qu'en mêmes villes la diversité des hauts lieux aux vallées tire après sa variété d'humeurs et de mœurs aussi (2). »

(1) *Platon*, les Lois, liv. v, à la fin.
(2) *Bodin*, de la République, liv. v, chap. I.

Bodin donne ici même un exemple qui montre combien il est téméraire de généraliser des faits particuliers ou accidentels, puis de les attribuer à l'influence du climat. Il prétend que « les villes assises en lieux inégaux sont plus sujettes aux séditions et changements que celles qui sont situées en lieu du tout égal. » Il cite la ville de Rome qui a sept montagnes, et « qui ne fut jamais guère sans quelque sédition. » Bodin oublie que les séditions cessèrent à Rome, après l'établissement de l'empire, bien que les sept montagnes restassent à leur place. Nous n'avons qu'à regarder autour de nous pour trouver des démentis à ce prétendu fait. L'influence du climat, quoique mal observée, n'en est pas moins incontestable. Il faut que le bon architecte accommode son bâtiment à la matière qu'il trouve sur les lieux. Il est vrai que « la raison et l'équité naturelle ne sont pas bornées ni attachées aux lieux, en tant que la raison est universelle; mais il y a aussi une raison particulière des lieux et des personnes qui mérite une considération particulière. Ainsi a à faire le sage politique qui n'a pas à choisir le peuple tel qu'il voudrait. »

Est-ce à dire que le législateur soit lié par le climat comme par une loi supérieure qu'il doit observer? C'était l'opinion de quelques écrivains anciens, tels que Polybe et Galien, qui disaient que « le pays et la nature des lieux emportaient *nécessité* aux mœurs des hommes. » Bodin, au contraire, croit que la liberté humaine, la loi, l'éducation, ont plus de puissance que de nature; il en cite un exemple remarquable : « Qui voudra voir combien la nourriture, les lois, les coutumes ont de puissance à changer la nature; il ne faut que voir les peuples de l'Allemagne, qui n'avaient, du temps de Tacite, ni police, ni religion, ni science, ni forme de république, et maintenant ils ne cèdent pas aux autres peuples en tout cela. » Bodin résume sa doctrine par une conciliation des opinions contraires. Les peuples ont des inclinations naturelles, mais elles n'emportent pas nécessité, toutefois le législateur doit les ménager : « il doit traiter et capituler » avec des influences qu'il ne dépend pas de lui d'anéantir. » L'écrivain français évite donc le fatalisme, que l'on a reproché, et non sans raison, à Montesquieu. Peut-être la parole de Montesquieu dépasse-t-elle sa pensée; il aime à parler par sentences, ce qui donne un caractère absolu à ses affirmations. Il faut d'abord l'entendre.

III

« S'il est vrai, dit Montesquieu, que le caractère de l'esprit et les passions du cœur soient extrêmement différents dans les divers climats, les lois doivent être relatives et à la différence de ces passions et à la différence de ces caractères (1). » Tel est le premier chapitre du livre que l'illustre écrivain consacre aux lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du climat. On voit de suite l'écueil contre lequel il échoue. Montesquieu cherche la raison des lois, établies chez les divers peuples. Quand il a trouvé une raison telle quelle qui explique une loi, il n'est pas loin de croire que l'explication est une justification. De ce qu'une loi existe et a sa raison d'être, on ne doit point conclure qu'elle existera toujours. L'humanité est soumise à une loi générale qui domine toutes les institutions particulières, celle du développement progressif de ses facultés. Dès lors les lois aussi doivent être progressives ; c'est la mission du législateur de les modifier, au fur et à mesure qu'un progrès se réalise dans les sentiments et dans les idées, et il doit favoriser ce progrès. A ce point de vue, les lois ne sont plus que des accidents, et les raisons qui les ont fait établir, n'ayant rien d'immuable, ne peuvent pas être érigées en principes éternels. Tel est, à notre avis, le défaut capital de l'*Esprit des Lois*. Montesquieu aime à généraliser les faits, en les élevant à la hauteur d'une doctrine, et cette doctrine affecte les allures de la vérité absolue. Moyen sûr de se tromper, car c'est oublier que l'homme marche vers un idéal, que partant toutes les institutions ne sont qu'un point dans une ligne infinie. Ajoutez-y une science très imparfaite : nouvelle source d'erreurs. Des faits incertains, ou même faux deviennent des maximes, des axiomes. Hâtons-nous de donner des exemples pour que l'on ne nous accuse pas d'une rigueur injuste.

Montesquieu demande quelles sont les causes pour lesquelles la religion, les mœurs, les manières, les lois, sont immuables dans les pays d'Orient. Il ne doute pas un instant de cette immutabilité, et si on l'en croyait, elle serait éternelle; car la cause en

(1) *Montesquieu*, de l'Esprit des Lois, liv. XIV, chap. I.

est éternelle, c'est le climat. Les peuples des pays chauds sont timides comme les vieillards. Quand la chaleur est excessive, le corps est absolument sans force. Pour lors l'abattement passera à l'esprit même; les inclinations y seront toutes passives; la paresse y fera le bonheur. Les Indiens croient que le repos et le néant sont le fondement de toutes choses et la fin où elles aboutissent. Ils regardent donc l'entière inaction comme l'état le plus parfait et l'objet de leurs désirs. Ils donnent au souverain Être le surnom d'immobile. » Montesquieu transforme ce fait particulier en une loi générale : « Si avec cette faiblesse d'organes qui fait recevoir aux peuples d'Orient les impressions du monde les plus fortes, vous joignez une certaine paresse dans l'esprit, naturellement liée avec celle du corps, qui fasse que cet esprit ne soit capable d'aucune action, d'aucun effet, d'aucune contention, vous comprendrez que l'âme qui a une fois reçu des impressions, ne peut plus en changer. C'est ce qui fait que les lois, les mœurs et les manières, même celles qui paraissent indifférentes, comme la façon de se vêtir, sont aujourd'hui en Orient comme elles étaient, il y a mille ans (1). »

L'immutabilité de l'Orient est donc un axiome, et il a été accepté comme une vérité absolue par les philosophes qui aiment les formules générales. « L'Orient est immobile, dit Ballanche, parce qu'il devait être la source éternelle de nos destinées progressives, Le sol sur lequel on bâtit ne doit pas toujours trembler. » Cousin donne une autre raison : « Un immense continent, enceint d'un océan immense qui, au lieu d'attirer l'homme, le décourage, paraît destiné par la nature à devenir le théâtre de l'immobilité. » Cette immobilité est celle du despotisme religieux et politique. Il faudrait donc dire que la nature a condamné l'Orient à être éternellement esclave. Heureusement que le fait même que l'on impute au climat est un préjugé né de notre ignorance des choses orientales. Les philosophes qui rendent l'immensité du continent et l'immensité de l'océan responsables d'une immutabilité imaginaire, auraient bien dû se rappeler que l'Orient a inauguré le commerce, symbole de l'activité et de l'intelligence; les cités phéniciennes ont servi d'intermédiaire entre les peuples de l'Asie et de l'Europe, et

(1) *Montesquieu*, l'Esprit des Lois, liv. XIV, chap. II-V.

l'échange des marchandises est aussi un échange des idées. Là ne se borne pas l'erreur de l'opinion traditionnelle. La religion surtout est immobile en Orient, dit-on. On entend parler de la religion des Brahmanes. Or, il se trouve que le brahmanisme n'a pas toujours régné dans l'Inde. La religion des Védas en diffère essentiellement; les plus anciens livres sacrés ne connaissent pas les castes, cette expression politique de l'immutabilité religieuse. Dans le sein même du brahmanisme a surgi un réformateur dont la doctrine agita l'Inde pendant des siècles; expulsé de la péninsule, le bouddhisme a converti à sa foi une grande partie du monde asiatique. Le christianisme aussi est né dans l'Orient, et si l'une de ses confessions paraît immobile, il est certain que cette immobilité n'est pas de son essence, puisque une autre confession, la vraie héritière du Christ, arbore le drapeau du progrès. Enfin le mahométisme procède encore de l'Asie, et il a bouleversé les trois continents. En définitive, l'immutabilité de l'Orient est une fiction, et l'influence du climat est une fiction entée sur une fiction (1).

Il y a un autre préjugé dans la doctrine de Montesquieu, qui est plus funeste encore. Le chapitre premier du livre qui traite du rapport que les lois de la servitude politique ont avec la nature du climat, pose comme axiome que la servitude politique ne dépend pas moins de la nature du climat que la civile et la domestique : « Nous avons déjà dit que la grande chaleur énervait la force et le courage des hommes, et qu'il y avait dans les climats froids une certaine force de corps et d'esprit qui rendait les hommes capables des actions longues, pénibles, grandes et hardies. Cela se remarque non seulement de nation à nation, mais encore dans le même pays d'une partie à une autre. Il ne faut donc pas être étonné que la lâcheté des peuples des climats chauds les ait presque toujours rendus esclaves, et que le courage des peuples des climats froids les ait maintenus libres. C'est un effet qui dérive de sa cause naturelle (2). » Montesquieu exalte les peuples du Nord auxquels nous devons notre liberté, et nous nous joignons

(1) Voyez les témoignages dans le tome Ier de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*. pag. 96 et suiv. de la 2e édition.

(2) *Montesquieu*, de l'Esprit des Lois, liv. XVII, chap. I et II.

volontiers à ce qu'il dit : « Le Goth Jornandès a appelé le nord de l'Europe la fabrique du genre humain. Je l'appellerai plutôt la fabrique des instruments qui brisent les fers forgés au Midi. C'est là que se forment ces nations vaillantes qui sortent de leur pays pour détruire les tyrans et les esclaves, et apprendre aux hommes que la nature les ayant faits égaux, la raison n'a pu les rendre dépendants que pour leur bonheur (1). »

Si le fait était vrai ainsi que la cause à laquelle Montesquieu l'attribue, la philosophie de l'histoire se réduirait à la loi du fatalisme. C'est dire qu'il n'y en aurait pas. De toutes les erreurs de Montesquieu, c'est celle-ci qui est la plus funeste, car elle justifie le despotisme religieux et politique, et elle décourage les peuples dans les efforts qu'ils font pour conquérir la liberté. Et qu'est-ce que la vie sans la liberté ? Une existence végétative comme celle des plantes ; sans la liberté, mieux vaudrait ne pas vivre. Mais est-il vrai que les peuples du Midi sont condamnés à une servitude éternelle ? Montesquieu a trouvé l'esclavage dans l'Inde, et il transforme ce fait particulier, accidentel, en une loi générale. Dans l'Inde même, la servitude n'a pas toujours régné, puisque les castes n'y ont pas toujours existé. Et dans l'Asie occidentale, les Arabes sont-ils esclaves ? Les Hellènes qui fondèrent sur ses côtes les brillantes cités où naquirent des poètes et des historiens immortels, étaient-ils esclaves ? En Europe aussi il y a des pays chauds. Est-ce que la Grèce, est-ce que l'Italie ont toujours été courbées sous le joug de la tyrannie ? Ce sont les peuples du Nord qui ont brisé les chaînes de l'Europe. Est-ce à dire que la liberté soit le privilége des Germains ? Au moment où Montesquieu écrivait sa théorie des climats, l'Allemagne n'en jouissait guère ; et s'il avait vécu jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, il aurait vu un peuple du Midi porter les semences de la liberté dans les pays du Nord.

Nous accusons Montesquieu d'enseigner le fatalisme. Le reproche n'est vrai que pour la tendance de sa doctrine. En principe il maintient la liberté. Il a un chapitre intitulé : « Que les mauvais législateurs sont ceux qui ont favorisé les vices du climat, et les bons sont ceux qui s'y sont opposés. » Il accuse le législateur des

(1) *Montesquieu*, de l'Esprit des Lois, liv. XVII, chap. V.

Indiens qu'il appelle Foé, « d'avoir suivi ce qu'il sentait, lorsqu'il a mis les hommes dans un état extrêmement passif. Sa doctrine, dit-il, née de la paresse du climat, la favorisant à son tour, a causé mille maux. Plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent éloigner (1). » En parlant de la puissance physique de certains climats qui pousse les hommes à violer la loi naturelle de pudeur, Montesquieu ajoute : « C'est au législateur à faire des lois civiles qui forcent la nature du climat et rétablissent les lois primitives (2). » Voilà les vrais principes, tels qu'Hippocrate les avait formulés, tels que Bodin les avait reproduits. Mais dans l'application que Montesquieu en fait, il oublie l'action du législateur pour ne mettre en évidence que l'irrésistible influence du climat. Écoutons-le lui-même : « Vous trouverez dans les pays du Nord des peuples qui ont peu de vices, assez de vertus, beaucoup de sincérité et de franchise. Approchez des pays du Midi, *vous croirez vous éloigner de la morale même;* des passions plus vives multiplieront les crimes; chacun cherchera à prendre sur les autres tous les avantages qui peuvent favoriser ces mêmes passions. Dans les pays tempérés vous verrez des peuples inconstants dans leurs manières, dans leurs vices mêmes et dans leurs vertus; le climat n'y a pas une qualité assez déterminée pour les fixer eux-mêmes (3). »

Si l'on prenait ces paroles au pied de la lettre, il en faudrait conclure que tous les peuples qui vivent sous une certaine latitude, sont condamnés par la nature elle-même à vivre éternellement dans le vice, le crime, l'ignorance et la misère. Les peuples situés dans les climats tempérés d'Europe, d'Amérique et d'Asie seront condamnés, de leur côté, à changer éternellement de mœurs, de lois et d'opinions; à passer du vice à la vertu, de la vertu au vice, des lumières à l'ignorance, de l'ignorance à la lumière, de la liberté au despotisme et du despotisme à la liberté. Tout cela par une puissance fatale qui n'a ni but, ni moralité. Autant vaut dire que c'est l'aveugle hasard qui gouverne toutes choses. Car, il faut bien le remarquer, Montesquieu ne se demande jamais d'où vient cette

(1) *Montesquieu*, de l'Esprit des Lois, liv. XIV, chap. V.
(2) *Idem*, *ibid.*, liv. XVI, chap. XII.
(3) *Idem*, *ibid.*, liv. XIV, chap. II.

puissance irrésistible du climat, il ne recherche pas si elle est en rapport avec la mission que les divers peuples ont à remplir dans le développement de l'humanité. Il y a divers climats; nous ne savons pas pourquoi. Ces climats exercent une influence, le plus souvent malfaisante sur l'homme; ici surtout le fatalisme devient désespérant, et l'on se demande avec anxiété ce que c'est que cette nature qui, au lieu de venir en aide à l'homme, lui oppose des obstacles qu'il ne peut pas vaincre. En un mot, où est Dieu dans cette théorie des climats, et que fait-il?

IV

Le système de Montesquieu a été attaqué par tout le monde; c'est le cri instinctif de la conscience qui se soulève contre une doctrine dans laquelle il n'y a de place, ni pour la liberté de l'homme, ni pour l'action de Dieu. Voltaire a écrit un commentaire sur l'*Esprit des lois;* il exalte l'auteur au point de dire qu'il a retrouvé les titres du genre humain qui étaient perdus. Si Montesquieu n'avait écrit que les pages qu'il consacre au climat, il ne mériterait certes pas cet éloge; car qu'est-ce que l'humanité quand on lui enlève la liberté, pour la rendre esclave d'une puissance aveugle? Voltaire revendique vivement la liberté humaine; il ne veut pas croire qu'il y ait un seul pays dans le monde, où la fortune et les droits des citoyens dépendent du chaud et du froid; il ne veut pas croire que les plus belles parties de la terre soient faites pour être habitées par des despotes et des esclaves. Le climat ne change guère; les hommes devraient donc aussi rester immuables; cependant nous les voyons changer du tout au tout, bien qu'ils soient placés sous les mêmes influences. Voltaire demande s'il y a rien de plus bizarre que de voir aujourd'hui à Rome, des zocolanti, des récollets, dans ce même capitole où Paul Émile triomphait de Persée et où Cicéron fit entendre sa voix. Convenons donc, dit-il, que le climat fait les hommes blonds ou bruns, mais que c'est le gouvernement qui fait leurs vertus et leurs vices (1).

(1) *Voltaire*, Commentaire sur l'Esprit des lois. (*Œuvres*, t. XXVI, pag. 394, 411.)

En attribuant au législateur la principale influence, Voltaire sauvegarde la liberté de l'homme, mais il ne pénètre point dans les profondeurs du problème soulevé par Montesquieu. Le climat n'a-t-il aucune influence? Voltaire a trop de bon sens pour le nier. Dans le *commentaire* même sur l'*Esprit des lois*, il avoue que le climat étend son pouvoir sur la force et la beauté du corps, sur le génie, sur les inclinations; nous n'avons jamais entendu parler, dit-il, d'un Newton Topinambou. Ailleurs il va plus loin; on lit dans son *Essai sur les Mœurs :* « Les Indiens ont toujours été aussi mous que nos septentrionaux étaient féroces. *La mollesse inspirée par le climat ne se corrige jamais*, mais la dureté s'augmente (1). » Voilà Voltaire d'accord avec Montesquieu. C'est qu'il n'a point de doctrine sur le rapport qui existe entre le climat et les dispositions intellectuelles ou morales, lesquelles varient évidemment d'un pays à l'autre. Il n'y voit pas la main de Dieu, et il ne dit pas si l'homme peut et doit réagir sur la nature. Son bon sens ne lui dit qu'une chose, c'est que l'action du climat est incontestable, mais que Montesquieu l'a exagérée.

Il y a d'autres écrivains, politiques et philosophes, qui ont tranché la difficulté, en niant l'influence du climat. Mably critique amèrement la doctrine de Montesquieu. « Une prétendue philosophie, dit-il, prenant ce qui se fait d'insensé dans le monde pour la règle de ce qui doit se faire, est venue au secours de nos préjugés et leur a donné je ne sais quel air de raison propre à éterniser leur empire. » Le reproche est fondé. Mais Mably devient injuste quand il ajoute : « Des *charlatans* ont flatté nos caprices; et voulant nous instruire avant que d'être sortis eux-mêmes de leur ignorance, leur bel esprit n'a pu leur fournir que des sophismes, que nous avons pris pour des vérités. » Montesquieu n'est pas un charlatan, et il ne songe pas à flatter nos caprices. Plus historien que philosophe, il justifie facilement les institutions pour lesquelles il trouve des raisons d'être; encore faut-il ne pas oublier ce qu'il dit quelque part, qu'il explique, mais qu'il ne justifie point. Mably, de son côté, est plus philosophe qu'historien. Il ne veut pas que l'on cherche les lois et les établissements qui doivent faire le bonheur des hommes, dans des choses extérieures à

(1) *Voltaire*, Essai sur les mœurs, chap. III.

l'homme; il trouve très ridicule que des lois soient bonnes au dixième degré de latitude, et mauvaises au trentième. Le législateur, s'écrie-il, ne devrait-il pas plutôt consulter les affections de notre cœur qu'un thermomètre pour savoir ce qu'il doit ordonner ou défendre? La nature des climats change-t-elle la nature de notre cœur? L'homme n'a-t-il pas partout les mêmes besoins, les mêmes organes, les mêmes sens, les mêmes penchants, les mêmes passions et la même raison (1)?

Mably n'ose cependant pas nier toute action du climat; il veut bien croire que dans un lieu nos passions soient plus impérieuses et dans un autre plus disciplinables; mais cela n'empêche pas que le législateur n'ait partout la puissance de les régler. Un philosophe anglais, plus osé, doute absolument de l'influence des causes physiques sur le caractère des nations. Hume invoque les faits. De petits peuples qui se touchent, diffèrent souvent du tout au tout. Les Athéniens se distinguaient autant par leur bonne humeur, leur esprit et leur politesse, que les Thébains par leur froideur, leur bêtise et leur rusticité ; cependant Athènes n'était qu'à une petite journée de Thébes. Il y a bien plus. Plutarque discourant des effets de l'air sur l'esprit humain, dit qu'il y avait très peu de ressemblance entre les habitants du Pyrée et ceux de la haute Athènes. Autre fait. Voyez les juifs par toute l'Europe, et les Arméniens dans tout l'Orient : ils sont partout les mêmes. Nous ne dirons pas avec Hume que les uns sont fourbes partout et les autres partout honnêtes gens; mais le fait que les juifs ont conservé leur caractère sous tous les climats, ne peut être contesté. Il y en a un autre qui en est comme le revers. Deux nations d'origine, de religion, de mœurs différentes, habitent le même pays, pendant des siècles; elles subissent l'influence du même climat, mais si elles ne se mêlent pas, la diversité, l'opposition subsisteront : tels sont les Grecs et les Turcs (2).

Ces faits prouvent une chose, c'est qu'il y a des causes morales, politiques ou religieuses, dont la puissance est telle qu'elles dominent l'influence du climat. Mais ils ne prouvent pas que l'influence

(1) *Mably*, de la Législation ou principes des lois, liv. I, chap. I. (*Œuvres*, t. XII, pag. 24 et suiv. de l'édition in-12.)

(2) *Hume*, Essais moraux et politiques, XX. (*Œuvres philosophiques*, t. VI, pag. 237, 242, 243 de l'édition in-12.)

du climat est nulle. Prise dans ce sens absolu, la doctrine de Hume n'est qu'un paradoxe ingénieusement développé. Les faits par eux-mêmes ne disent rien; tout dépend de leurs causes. Puis ne risque-t-on pas de prendre pour un fait permanent ce qui n'est qu'un fait passager? Les faits vont toujours en se transformant; il en résulte que tel fait, qui passait pour une vérité au dix-huitième siècle, se trouve démenti au dix-neuvième, à la suite d'une plus longue expérience. Nous en citerons un exemple très curieux. Les hommes, dit Hume, ne quittent pas leur caractère, en quittant leur pays natal; ils le conservent aussi bien que leurs lois et leur langage; on reconnaît dans les colonies anglaises le type de la mère-patrie. Il n'y a certes pas de race plus fortement trempée que les Anglo-Saxons; ils transportent en tout pays leurs mœurs et leurs principes politiques. Les Anglo-Américains paraissent identiques avec leurs ancêtres; cependant qui le croirait? leur constitution physique se rapproche tous les jours plus de la nature des populations indigènes; physiquement parlant, les Yankees tendent à devenir des sauvages. L'altération qui se remarque dans les traits, n'aurait-elle pas d'influence sur le moral? Par les traits et par le caractère, dit un Anglo-Américain, nous sommes devenus des Hurons (1).

En présence d'un fait aussi considérable, l'on ne saurait plus nier l'action toute-puissante du climat sur l'homme. Cette singulière transformation de la race anglo-saxonne nous met sur la voie de la vraie difficulté que présente le problème. Il y a un rapport entre le climat et la constitution physique et morale des peuples. Les Anglo-Américains ne sont plus des Anglais, bien qu'ils ne se soient pas mêlés avec la population indigène; ils ne deviendront certes pas des sauvages, mais il est tout aussi certain qu'ils formeront une nationalité nouvelle. Quelle est la raison de ce rapport entre le caractère des nations et le pays qu'elles habitent? Ce rapport a-t-il son principe en Dieu? Ceux qui croient que Dieu est dans le monde, dans la nature physique, extérieure, aussi bien que dans l'homme, n'hésiteront pas à répondre : Oui, le lien intime qui unit les peuples et le pays qu'ils habitent, vient de Dieu. Il en est des peuples comme des individus. L'homme est une intelli-

(1) Voyez les témoignages dans la *Revue des Deux Mondes*, 1861, t. I, pag. 964 et suiv. (Article de *M. de Quatrefage.*)

gence servie par le corps, a-t-on dit. Il est évident que l'organe doit être en harmonie avec la fonction qu'il a à remplir. Qui établit cette harmonie entre le corps et l'âme? Est-ce le corps qui fait l'âme, ou est-ce l'âme qui fait le corps? Si nous devions choisir entre les deux hypothèses, nous donnerions la préférence à la dernière, en ce sens que le corps n'est que l'instrument, c'est à dire l'élément accessoire, bien que nécessaire. Il est plus vrai de dire, croyons-nous, que Dieu donne à l'âme l'instrument dont elle a besoin selon ses facultés et selon la mission qu'elle a à remplir. N'en serait-il pas de même des nations? Elles aussi ont besoin d'un organe matériel ; il leur faut un territoire, qui est comme leur corps; ce territoire n'est pas seulement le théâtre de leur activité, il leur fournit aussi les matières premières qui leur sont nécessaires pour remplir leur mission. Si un peuple est doué du génie industriel, s'il est appelé à transformer les éléments de la nature, Dieu le placera dans un pays où il trouvera un auxiliaire dans la nature même. Nous demandera-t-on ce que c'est que ce génie inné aux peuples, et de qui ils le tiennent? Le génie ou l'esprit national est la marque de la mission particulière que la nation a à remplir : elle le tient de Dieu, et la nature lui vient en aide comme un instrument providentiel.

Maintenant nous comprendrons pourquoi les climats diffèrent d'un pays à l'autre. Il y a une loi qui régit toute la création ; c'est l'unité dans la variété. Le but assigné à l'espèce humaine est le même pour tous les hommes. Il existe un idéal de perfection vers lequel tous tendent, mais chacun par une voie qui lui est particulière, Dieu nous a si richement doués qu'il est impossible à un seul homme de réaliser l'idéal de perfection que notre nature recèle. De là la variété infinie des caractères, des dispositions, des facultés. De là aussi la nécessité de la division du genre humain en nations. Chaque nation a ses facultés spéciales, et sa mission qui est en harmonie avec les qualités de l'intelligence et du cœur dont Dieu l'a dotée. Le concours de toutes ces forces individuelles et nationales est nécessaire pour conduire les hommes et les peuples vers le terme idéal que la providence leur a assigné. Ainsi une admirable harmonie règne là où en apparence il y a une diversité sans but.

Quand on se place au point de vue providentiel, on s'explique

facilement l'action que le climat exerce sur les hommes et sur les peuples. Elle est providentielle, mais non fatale. Le fatalisme exclut la liberté, tandis que le gouvernement de la providence n'a d'autre objet que de guider la liberté et de l'inspirer. Le fatalisme du climat immobilise les hommes et les choses. Il en est tout autrement de l'éducation que Dieu dirige. La nature n'est qu'un instrument dont il se sert, et dont les hommes aussi sont appelés à se servir. Elle n'est pas immuable, elle se transforme, au moins dans certaines limites. La transformation de la nature extérieure peut donc accompagner le progrès que l'homme accomplit dans le domaine intellectuel et moral. Cela se fait nécessairement. Dans l'enfance des sociétés la liberté de l'homme est latente, en quelque sorte, il n'en a pas conscience; l'action de la nature est alors toute-puissante, l'homme la subit, sans qu'il s'en doute; il craint d'y toucher, comme si modifier la nature était une entreprise sacrilége. Mais l'humanité a pour mission de développer ses facultés et par suite sa liberté, sans laquelle il n'y aurait pas de développement possible. A mesure que la liberté s'accroît, l'empire de l'homme sur le monde augmente, et par suite la domination que le climat exerce perd de sa force fatale. L'influence du climat ne disparaîtra jamais entièrement, pas plus que l'influence du corps sur l'âme. Mais cette influence n'est plus une tyrannie, du moment où l'homme a conscience de l'harmonie divine qui préside à son développement. La nature lui sera un appui; elle pourra aussi être un obstacle, mais l'obstacle se change en appui quand l'homme sent qu'il doit ou qu'il peut le vaincre ou du moins le combattre.

Nous revenons à Montesquieu. Il y a encore un reproche à lui faire. C'est qu'il limite et restreint trop le grand problème qu'il a soulevé; il ne parle que du climat et du terrain. Il y a mille autres influences, qui tiennent à la nature. La question doit donc être élargie. Un écrivain allemand l'a fait. Herder nous mettra sur la voie des difficultés qui se présentent en foule quand on examine les rapports entre l'homme et le milieu où il est appelé à vivre et à se développer.

N° 2. *La nature. — Herder.*

I

Herder est célébré par les Allemands comme le fondateur de la philosophie de l'histoire. « Personne, dit Bunsen, ni avant ni après lui, n'a embrassé le sujet sous toutes ses faces. Lui seul s'occupa de l'homme physique aussi bien que de l'homme moral. Des esprits médiocres lui en ont fait un reproche, en l'accusant de matérialisme ou de fatalisme; il faut le glorifier, au contraire, d'avoir étudié l'homme complet, corps et âme (1). » Cousin abonde dans ces éloges : l'ouvrage de Herder, selon lui, est le premier grand monument élevé à l'idée du progrès perpétuel de l'humanité en tout sens et dans toutes les directions (2). Moins enthousiaste que les Allemands, Cousin ajoute une réserve. Il reproche à Herder le manque de précision et un caractère général d'indétermination et de vague qui nuit à l'impression de ses grandes qualités. Il en résulte, dit-il, que les couleurs du livre sont extrêmement brillantes, mais qu'il y a plus d'éclat que de lumière.

Nous payons volontiers notre tribut d'admiration à un des beaux génies des temps modernes. Mais Herder est poète plutôt qu'historien, plutôt que philosophe. De là l'éclat de son style qui fait illusion sur la profondeur de la pensée. Il n'est pas vrai que lui, le premier et le seul, ait conçu la philosophie de l'histoire. Cette science nouvelle, comme Vico l'appelle avec raison, repose sur deux idées, sans lesquelles elle n'existe point : le progrès, qui implique que les hommes et les peuples font eux-mêmes leur destinée : le gouvernement providentiel qui donne à l'humanité un guide dans celui de qui elle tient son existence, sans que cette éducation divine porte atteinte à sa libre activité. Nous allons demander à Herder ce qu'il pense du gouvernement providentiel et du progrès. Il est difficile de répondre, et toute réponse absolue serait inexacte, en ce sens qu'elle déprécierait outre mesure, ou qu'elle placerait trop haut l'auteur des *Idées sur la philosophie de*

(1) *Bunsen*, Hippolytus und seine Zeit, t. I, pag. 265.
(2) *Cousin*, Cours de l'histoire de la philosophie, XIe leçon.

l'histoire. Il faut suivre sa pensée nuageuse dans tous ses détours : l'inspiration est toujours généreuse, mais l'idée reste indécise et parfois insaisissable. Si l'homme, comme on dit, est un être contradictoire, l'ouvrage de Herder est la vraie expression de la nature humaine.

Herder croit-il à la Providence, et au gouvernement providentiel? La question implique un doute, et le doute semble injurieux pour un esprit religieux comme Herder. On lit dans l'Introduction de ses *Idées* que l'étude de l'histoire conduit à Dieu; en écrivant son livre, dit-il, il a éprouvé une confiance sans bornes dans la sagesse éternelle et dans la bonté du Créateur, et il serait heureux si son livre pouvait communiquer cette impression, ne fût-ce qu'à un seul de ceux qui le liront; partout il a trouvé la présence cachée du Créateur dans ses ouvrages, partout les grandes analogies l'ont conduit aux vérités de la religion. Herder termine sa Préface par un hymne poétique à Dieu : « Grand Être, suprême et invisible dispensateur de nos destinées, je dépose à tes pieds le livre le plus imparfait qu'un mortel ait jamais écrit. Il a osé suivre la trace de tes pas. Qu'importe que ces feuilles se dissipent et que mes paroles s'évanouissent? Tes pensées resteront et peu à peu tu les dévoileras à tes créatures, sous des formes de plus en plus parfaites (1). »

Qui ne dirait en lisant ces lignes qui perdent leur charme dans une pâle traduction : l'ouvrage de Herder doit être la preuve vivante de Dieu dans l'histoire? Mais si Dieu est dans l'histoire, il y a aussi un plan divin auquel les hommes et les choses obéissent, bien que les individus et les peuples n'en aient pas toujours conscience. Il arrivera donc que les hommes ne voudront pas ce que Dieu veut. Toute la philosophie de l'histoire se résume dans cette opposition qui ira sans cesse en diminuant, mais ne disparaîtra jamais. Qu'est-ce que Herder en pense? Il ne veut pas que l'historien parle d'un plan caché et de desseins mystérieux. Le destin manifeste ses vues par ce qui arrive; c'est dans les faits tels qu'ils s'accomplissent que nous découvrirons la raison des

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, *Vórrede*. (*Œuvres*, t. XXVIII, pag. 9, 10, édition de Gotta, 1853.)

choses (1). Qu'est-ce à dire? Que l'homme veut toujours ce que Dieu veut? Le contraire se lit à toutes les pages de l'histoire, et il n'y aurait pas d'histoire, qu'il suffirait de considérer l'imperfection humaine et la perfection divine, pour comprendre que l'harmonie complète entre l'homme et Dieu est impossible. Il y a donc nécessairement une part à faire à Dieu dans les faits historiques. Elle est un secret pour ceux qui sont acteurs dans l'histoire, mais le secret se dévoile successivement, comme Herder lui-même le dit dans sa Préface.

Laissons là la théorie et interrogeons les faits. Alexandre de Macédoine est une des grandes figures de l'histoire. Sa courte existence se concentre dans l'expédition d'Asie. Qu'est-ce que cette guerre merveilleuse? Herder répond qu'Alexandre alla en Asie, parce qu'il était fils de Philippe, parce qu'il trouva l'expédition préparée par son père, et parce qu'elle était désirée par la nation. Avec son caractère, son âge, et l'impression qui lui restait de la lecture d'Homère, il n'avait rien de mieux à faire. Gardez-vous bien, ajoute l'historien philosophe, d'attribuer cette hardie entreprise aux inspirations d'une puissance supérieure; vous courriez danger de transformer ses plus noires folies en desseins divins, et vous diminueriez l'éclat de son génie en ôtant à ses actions leur spontanéité et leur liberté. « L'histoire, dit Herder, est la science de ce qui est, et non de ce qui peut être d'après les vues secrètes de Dieu. » S'il en est ainsi, alors il faut mettre Dieu hors de l'histoire. Qu'est-ce donc qu'Alexandre, et pourquoi l'appelle-t-on le Grand, malgré ses criminelles folies? Est-ce que par hasard les derniers résultats de son expédition, résultats auxquels certes le héros grec ne songeait point, ne seraient pas des faits? Et ces résultats, l'hellénisme répandu jusque dans le lointain Orient, la voie préparée au christianisme, ces faits immenses n'auraient pas été prévus par la sagesse infinie que Herder célèbre dans sa Préface, mais dont il ne veut plus entendre parler dans son livre? Ce n'est pas à dire que les desseins de Dieu vont justifier les actions insensées du jeune conquérant. Non, il les a commises librement, et il en rendra compte. Mais l'histoire justifie

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, XIII, 7. (*Œuvres*, t. XXIX, pag. 151.)

la providence en montrant que sa main nous conduit vers le terme de notre destinée à travers nos erreurs et nos crimes.

Le peuple-roi prend la place des Hellènes. Sa vie entière se passe en luttes sanglantes. Quelle est la signification du sang qui coule à torrents pendant huit siècles? Les hommes épouvantés de cette boucherie, ont cherché avec anxiété si elle ne cachait pas quelque dessein de Dieu. La guerre n'était-elle pas un instrument de civilisation dans l'antiquité? Les Romains initiés à la culture intellectuelle par les Grecs, qu'ils avaient vaincus, n'en furent-ils pas à leur tour les missionnaires armés? Ne vivons-nous pas encore aujourd'hui, nous descendants des Barbares qu'ils ont arrachés à la barbarie, de la vie du peuple qui nous a initiés à la vie de l'intelligence? Sa langue ne s'est-elle pas confondue avec la nôtre? Son droit n'a-t-il pas passé dans nos Codes? Et notre religion, l'aurions-nous si les légions n'avaient pas préparé la voie au Prince de la paix? Herder se révolte contre toutes ces suppositions. La culture romaine, s'écrie-t-il, nous consolerait des brigandages romains! Demandez à la Sicile, elle a payé cher les discours de Cicéron contre Verrès. Faut-il que des millions d'êtres périssent pour que de leurs cendres s'élève une fleur qui sera dissipée au premier souffle des vents? Le droit romain! Il ne convenait qu'à Rome. Instrument de son despotisme, il a anéanti ou dénaturé l'individualité des peuples auxquels il fut imposé. La religion! « Je vénère, dit Herder, les bienfaits qu'elle a répandus sur le genre humain, mais je ne crois pas que la main des hommes ait préparé une seule voie à ses conquêtes dans l'empire romain. Ce n'est pas pour le christianisme que Romulus a fondé sa cité; bien moins encore les guerres sanglantes du peuple-roi eurent-elles pour but d'annoncer au monde le règne du Christ. N'est-ce pas outrager la majesté divine, de supposer que pour étendre le règne de la vérité et de la justice, elle n'ait eu d'autre moyen que le joug oppresseur et les mains ensanglantées des Romains (1)! » Nous demanderons à notre tour à Herder ce que deviennent la bonté et la sagesse infinies de Dieu qu'il a célébrées dans sa Préface. Pendant huit siècles, Dieu aurait donc abandonné le monde au

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, XIV, 6. (*Œuvres*, t. XXIX, pag. 208-211.)

brigandage, sans se soucier du sang qui coulait, des ruines que l'on entassait! Que dis-je, pendant huit siècles? Il faut dire que la violence règne, depuis que l'humanité existe, et l'on ne voit pas qu'elle aura une fin. En vérité, nous ne voyons pas comment le spectacle des abus de la force peut conduire à Dieu, et comment l'historien qui les décrit peut vénérer la bonté et la sagesse divines.

Demandez à Herder ce que sont les conquérants? Il vous répondra qu'ils sont semblables aux bêtes sauvages qui remplissent les déserts d'Afrique. L'historien philosophe ne fait aucune distinction entre ceux que l'humanité a appelés grands, dans son admiration ou dans sa reconnaissance, et ceux qu'elle flétrit comme les fléaux de Dieu : Alexandre et Attila sont mis sur la même ligne. Pourquoi y a-t-il de ces bêtes malfaisantes? C'est demander pourquoi à côté des vaches et des moutons il y a des lions et des tigres. La nature le veut ainsi, dit Herder. Mais la nature, c'est Dieu. C'est donc Dieu qui crée ces êtres nuisibles que les hommes, dans leur bêtise, admirent, tandis qu'ils devraient les traquer comme les loups. Les loups, on peut à la rigueur les exterminer; tandis qu'il y aura toujours des hommes qui semblent nés pour détruire. Et si leurs guerres ne cachent pas un dessein divin, il faut dire que Dieu crée des êtres destructeurs pour accomplir une œuvre de destruction. S'il en est ainsi, nous devrons plier sous la nécessité, mais nous ne voyons pas qu'il y ait lieu d'adorer la bonté infinie de Celui qui envoie ces tigres à face humaine, rien que pour ravager et détruire (1).

Il faut insister sur ce désolant spectacle, pour que les hommes sachent ce que devient leur destinée quand on bannit Dieu de l'histoire. Les annales de l'Orient, dans la haute antiquité, ne sont autre chose qu'une suite de conquêtes, qui ressemblent à des bouleversements de la nature physique. Il y a cette différence à l'avantage des ouragans et des tremblements de terre, que ce sont des accidents purement matériels, tandis que les ravages des conquérants sont des folies et des crimes. Cyrus ouvre l'ère de ces héros. Son fils est un vrai insensé, il détruit pour le plaisir de détruire;

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, xv, 2 (*Œuvres*, t. XXIX, pag. 224.)

les voyageurs maudissent encore aujourd'hui ce fou furieux qui a couvert l'Égypte de ruines, sans que l'on puisse découvrir une ombre de raison dans ses actions. Y en a-t-il davantage chez Darius, qui passe pour un sage, et à juste titre, si on le compare à Cambyse? Il ne reste à l'historien qu'à pleurer des larmes d'indignation, quand il voit des despotes insensés verser le sang à flots, d'abord pour étendre les bornes de leurs empires monstrueux, puis verser encore des flots de sang pour maintenir une domination que rien ne justifie, que rien n'excuse : on ne trouve partout et toujours que du sang et des ruines (1).

Nous dirons plus loin quelle fut la mission providentielle de ces conquérants. Il faut voir la main de Dieu dans les maux qui frappent l'humanité, si l'on veut échapper au désespoir. Quand on exile Dieu de l'histoire, on ne sait pas ce qu'il faut déplorer le plus : la sanglante folie des conquérants, ou la folie plus grande encore des peuples qui adorent comme des héros les destructeurs du genre humain. Herder est à la recherche d'expressions déshonorantes pour les couvrir d'infamie : « Ce sont des égorgeurs, des bourreaux couronnés; les meilleurs sont pleins d'artifice et d'audace, et sacrifient tout à leur ambition. Rien ne prouve mieux la misérable condition, disons mieux, l'infériorité de la race humaine; il faudrait appeler la terre qu'elle habite la planète de de Mars ou de Saturne qui dévore ses propres enfants (2). »

Voici les destructeurs par excellence qui se disent le peuple de Mars, et dont le premier roi fut allaité par une louve. Herder a une véritable haine pour les Romains; il les poursuit de ses invectives depuis leur berceau jusqu'à ce qu'ils aient fait la conquête du monde. C'est une guerre permanente de huit siècles. Quelle est la raison de tout ce sang et de toutes ces ruines? Demandez à l'Italie : vous y chercherez des peuples qui étaient plus civilisés que leurs barbares vainqueurs, et vous ne trouverez plus que le nom des Étrusques. Des nations entières exterminées! Qui peut nous dire ce que l'humanité a perdu, dans les arts et les sciences, par la destruction des cités grecques? Le grand Archi-

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, XII, 2. (*Œuvres*, t. XXIX, pag. 54 et suiv.)

(2) *Idem*, *ibid.*, IX, 4. (*Œuvres*, t. XXVIII, pag. 375.)

mède, tué par un légionnaire, protestera toujours contre la prétendue mission civilisatrice des légions romaines. On vante le courage et l'indomptable persévérance de Rome dans sa lutte avec Carthage : regardez-y de près, et vous conviendrez que son histoire est une histoire de démons. Ce qui nous reste de la Grèce, ce sont des ruines que les vainqueurs incultes ont remportées en triomphe, pour que dans les cendres de leur propre cité périt un jour tout ce que l'humanité a produit de beau. Qu'est-ce que les Romains ont donné en compensation à l'Orient? Ils ont dévasté le pays, brûlé les bibliothèques, les autels, les temples, les villes. Quels brigands! Rome est un antre de voleurs et d'assassins (1)!

La force brutale ne règne pas seulement sur les champs de bataille, c'est encore elle qui fonde les États et les diverses formes de gouvernement. Qui a établi la monarchie dans toute l'Europe? Le droit du plus fort. Des conquêtes violentes, et encore des conquêtes, et toujours des conquêtes, telle est la source de ce que nous appelons notre droit public. Vainement, pour colorer l'œuvre de la violence, les légistes ont-ils imaginé un consentement tacite des victimes de la force. Qu'est-ce que le consentement là où il n'y a point de liberté? Le plus fort prend ce qu'il veut, et le plus faible donne ou souffre ce qu'il ne peut empêcher. Voilà le contrat sur lequel reposent nos sociétés (2). En présence de ce déluge de maux, Herder prend en pitié la misérable condition des humains : « Partout nous ne rencontrons que des ruines, sans pouvoir dire si ce qui s'élève à leur place vaut mieux que ce qui a été renversé. Les nations fleurissent et meurent. Pourquoi? Les Romains furent-ils plus heureux ou plus sages que les Grecs? Nous-mêmes le sommes-nous plus que les uns et les autres? La nature de l'homme ne change jamais. Dans la dix millième année de son histoire, il naîtra avec des passions comme il est né avec des passions aux premiers jours du monde. Triste destinée! Le genre humain est enchaîné pour toujours, malgré ses longs efforts,

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, XIV, 5. (*Œuvres*, t. XXIX, pag. 177-184.)

(2) *Idem*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, IX, 4. (*Œuvres*, t. XXVIII, pag. 375.)

à la roue d'Ixion, au rocher de Sisyphe, ou condamné au supplice de Tantale (1) ! »

Voilà les angoisses du doute et les cris du désespoir. Si le tableau que Herder trace de l'histoire est l'expression de la vérité, il faut dire que l'homme a raison de douter et de désespérer. Cependant, après avoir dit que le monde a toujours été en proie à la force, l'historien philosophe ajoute qu'il ne faut pas s'attacher à l'apparence des choses, qu'il faut pénétrer au delà de la surface, dans le profondeur des événements. Celui qui voit Dieu dans un brin d'herbe, et dans un grain de poussière, peut-il croire que Dieu ne soit pas dans l'histoire? Est-ce que l'homme ne fait point partie de la création? Si les astres obéissent à une loi admirable, si Dieu dirige leur course, pourquoi l'homme seul serait-il sans loi et sans Dieu (2)?

Nous applaudissons à ces belles paroles, mais elles nous mettent dans une étrange perplexité. Herder dit que Dieu est dans l'histoire, et il ne veut pas que l'historien l'y cherche. Qu'est-ce donc que ce Dieu qui est en nous, mais qu'il ne nous est pas permis de voir? Si c'était le Dieu-Providence qui inspire les individus et qui guide les peuples, pourquoi Herder s'opposerait-il à ce que l'historien le montrât aux hommes dans la vie de l'humanité, comme les naturalistes le montrent dans toute la nature? Ne serait-ce pas là le meilleur moyen de faire taire le doute, et de mettre l'espérance à la place du désespoir? Ou le Dieu de Herder n'est-il pas le Dieu-Providence? Les lois auxquelles l'homme obéit sont-elles des lois générales, comme celles qui régissent les astres? Ce n'est plus là l'action de la providence qui ne cesse pas un instant de nous inspirer et de nous guider ; c'est plutôt l'empire des lois générales qui, de toute éternité, gouvernent le monde moral comme le monde physique. Cela aboutit à mettre Dieu hors de l'histoire. Ou le Dieu de Herder serait-il le Dieu de Spinoza, qui est à la vérité dans le monde, mais de manière que l'humanité n'a plus d'existence indépendante? L'homme obéit aussi,

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, liv. xv. (*Œuvres*, t. XXIX, pag. 224.)

(2) *Idem*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, liv. xv. (*Œuvres*, t. XXIX, pag. 215.)

dans cet ordre d'idées, à des lois, mais que lui importe, s'il n'est qu'une manifestation passagère de l'Être universel?

Nous posons plus de questions que nous ne donnons de réponses. C'est que la pensée de Herder est si flottante, que l'on risque de la dépasser ou de l'altérer, en la précisant. Nous avons dit ici même que, si Herder répugne à admettre une action particulière de la providence, c'est parce que la religion traditionnelle représentait Dieu intervenant miraculeusement dans les affaires humaines. Cela est vrai, mais est-ce la seule raison pour laquelle Herder ne veut pas que l'historien cherche ce que Dieu veut, par opposition à ce que les hommes veulent? Nous ne le croyons pas. Lui qui est une âme religieuse, pouvait maintenir l'action de la providence, tout en repoussant la voie surnaturelle qui avait perdu tout crédit au dix-huitième siècle. Il maintient en effet Dieu dans l'histoire, mais n'est-ce point nominalement? « Le Dieu que je cherche dans l'histoire, dit-il, doit être le même que celui que je trouve dans la nature, car l'homme n'est qu'une petite partie du tout auquel sa destinée est liée. Les lois auxquelles l'homme est soumis sont donc des lois naturelles (1). » N'est-ce pas dire qu'elles sont générales? Et, si elles sont générales, ne doit-on pas repousser comme une superstition ce que les chrétiens appellent grâce et gouvernement providentiel? C'était l'opinion des philosophes du dix-huitième siècle; Herder la partageait. Nous lisons dans ses *Idées :* « Dieu ne vient à notre secours que par notre raison et par nos facultés. Quand il eut créé le monde, il forma l'homme et lui dit : Sois mon image, un Dieu sur la terre. Sois le maître et seigneur. Fais tout ce que ta nature te permet de faire de noble et de bon. Je ne puis pas t'aider par des miracles, puisque je place ta destinée en tes mains; mais les lois saintes et éternelles que j'ai données à la nature viendront à ton aide (2). » Voltaire voyait des miracles dans la grâce et dans le gouvernement particulier de la providence; Herder paraît être de cet avis, car ce qu'il maintient, ce sont des lois générales. Dieu agit lors de la création, c'est à dire à l'origine pour nous éternelle des choses.

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, xv, n° v. (*Œuvres*, t. XXIX, pag. 251.)

(2) *Idem*, *ibid.*, xv, 1. *Œuvres*, t. XXIX, pag. 221.)

Après cela il abandonne l'homme à lui-même. C'est en définitive mettre Dieu hors du monde et de l'histoire.

II

Que devient l'histoire quand on en bannit la Providence? Il est certain que sans gouvernement providentiel, sans éducation divine, il ne peut plus être question d'une philosophie de l'histoire. Les Allemands font un titre de gloire à Herder, de ce qu'il a compris la nature dans ses spéculations sur l'humanité. Sans doute, puisque l'homme n'est pas un esprit pur, il faut tenir compte du corps. Mais il y a un écueil dans cet ordre d'idées, c'est que la puissance de la nature ne domine la faiblesse de l'homme, et que la philosophie de l'histoire ainsi considérée ne devienne une philosophie de la nature. C'est l'écueil contre lequel Herder a échoué. Il dit dans ses *Idées :* « Toute l'histoire de l'humanité est une *pure histoire naturelle* (1) des forces humaines, d'actions et d'inclinations qui dépendent des lieux et des temps. » Que deviennent dans cette conception les deux éléments essentiels de la philosophie de l'histoire, Dieu et l'homme? Dieu n'y figure que comme créateur; dès que le monde est créé, Dieu s'en retire, pour laisser agir les lois qu'il lui a données. Quant à l'homme, il devient un produit de la nature; tout ce qu'il fait est déterminé avec une telle puissance que la liberté humaine s'efface. C'est le fatalisme de la nature. Écoutons Herder; il va nous dire si nous le jugeons trop sévèrement.

Il y a deux mondes, celui de la matière et celui de l'esprit. Quel rapport ont-ils entre eux? L'un est immobile comme l'espace où il déploie ses pouvoirs. Ce n'est pas qu'il ne s'y produise des modifications; les saisons changent, ainsi que les climats; les bienfaits comme les fléaux de l'ordre physique varient; mais ce mouvement apparent n'empêche point qu'il n'y ait une éternelle identité, et par conséquent un éternel repos. Le monde moral a un lien intime avec le monde matériel. Sur ce point il n'y a aucun doute, mais quelle est l'étendue de la puissance que la nature exerce sur

(1) « Eine reine Naturgeschichte. » (*Herder*, Ideen, XIII, 7; t. XXIX, des *Œuvres complètes*, pag 150.)

l'homme? Nous disons que la nature n'est que le milieu où l'homme est appelé à déployer son activité; c'est un instrument que Dieu lui a donné pour agir. Herder fait procéder le monde moral du monde physique; on pourrait presque dire qu'il fait des deux mondes un seul et même être. L'homme est l'abrégé et en quelque sorte le point central de toutes les forces organiques; par suite les lois de son espèce ne sont autres que celles de la nature inerte. Ne suivra-t-il pas de là que l'histoire de l'humanité n'offre qu'un mouvement apparent? Car ce n'est pas l'homme qui se meut, il n'est que la manifestation de la nature (1).

Voilà pourquoi Herder commence sa philosophie de l'histoire par la nature. La demeure de l'homme, avec toutes les influences physiques qui l'accompagnent, détermine d'avance sa destinée. « Avant qu'aucune action eut paru dans le monde, les chaînes des montagnes, les replis des terrains, les sinuosités des rivières et des fleuves marquaient déjà, en traits ineffaçables, la physionomie future de l'histoire. » De sorte que celui qui aurait pu démêler les penchants et les déterminations des hommes, dans les mille circonstances physiques d'où elles dépendent, aurait pu écrire l'histoire avant qu'il y eût une histoire. N'est-ce pas dire que l'histoire est une vaine apparence, qu'il n'y de réalité que celle de la nature? Dès lors l'homme, de roi de la création, en devient l'esclave. S'il parle, s'il agit, c'est moins comme être intelligent et libre, comme ayant une puissance propre, que comme organe de la nature universelle, laquelle se réfléchit et se personnifie en lui. En définitive Herder n'écrit pas l'histoire de l'humanité, il célèbre le triomphe de la nature physique sur l'humanité.

Tel est le reproche qu'un philosophe français adresse à Herder (2). Ce qui, aux yeux des Allemands, était son titre de gloire, devient sa condamnation. Herder va nous dire lui-même qui a raison. Peut-être ni les uns ni les autres, tellement il y a de mobilité et de vague dans ce beau génie. La nature produit des races diverses; l'une d'elles, les nègres, est regardée généralement comme une race inférieure; mais est-elle au moins édu-

(1) *Quinet*, Introduction aux Idées de Herder. (Traduction de Herder, t. I, pag. 22.)
(2) *Bordas-Demoulin*, Mélanges philosophiques et religieux, pag. 355.

cable et perfectible? ou est-elle destinée à végéter éternellement comme une plante de l'Afrique, plutôt qu'à vivre de la vie de l'intelligence? La nature, répond Herder, ne pouvait pas accorder le don de la raison supérieure au nègre; son existence sous le soleil brûlant qui allume des passions tout aussi brûlantes, est nécessairement matérielle. Il n'est pas fait pour la vie de l'intelligence. La nature qui a créé l'Afrique, devait y placer des nègres (1). » C'est, comme on voit, le cercle fatal du Dante. Et ce cercle fatal se reproduit partout, tantôt comme un fléau, tantôt comme un bienfait. Pour mieux dire, le fatalisme de la nature est toujours bienfaisant, en ce sens que l'homme se trouve toujours en harmonie avec la nature et jouit du bonheur qu'il peut avoir. La plante d'Europe, quoique moins brillante que celle d'Amérique, n'envie pas le sort de sa sœur. Le nègre n'envie pas davantage le sort du blanc.

Les habitants du nord de l'Asie sont destinés par la nature à être nomades, et par conséquent plus ou moins barbares; leur nom change, mais leur caractère et leurs mœurs restent identiques. Ils ont toujours été et ils resteront peut-être toujours à demi sauvages; la nature du pays le veut ainsi. Aussi sont-ils aujourd'hui, ce qu'ils étaient dès la plus haute antiquité (2). Les Mongols sont aussi un produit de la nature : ce sont des Chinois et ils resteront des Chinois, avec leurs petits yeux, leur court nez, leur front aplati, leurs grandes oreilles et leur ventre protubérant. Ne demandez pas à leur organisation autre chose que ce qu'elle a produit; ce serait une injustice évidente et une impossibilité absolue. N'essayez pas même de les modifier. L'aiguille aimantée n'a pas la même déclinaison en Chine qu'en Europe; c'est dire qu'on tenterait vainement de transformer les Chinois en Européens; quand même pendant des milliers d'années on les soumettrait à nos lois, à notre éducation, on ne changerait pas le caractère natif de la race, et l'influence de la nature. Les Chinois sont soumis à l'empire des coutumes, à ce point qu'ils ressemblent à des machines; ils resteront des machines quand même on voudrait

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, VI, 4. (*Œuvres*, t. XXVIII, pag. 237.)

(2) *Idem*, *ibid.*, XI. (*Œuvres*, t. XXIX, pag. 3.)

leur donner plus de liberté (1). Toujours le cercle fatal du Dante.

Cette influence fatale de la nature qui condamne les uns à rester toujours des sauvages, qui condamne les autres à rester toujours des barbares, ou ce qui est pis encore, des machines civilisées, nous semble à nous autres, Européens, une malédiction de la nature; et comme la nature, dans la croyance de Herder, est l'œuvre de Dieu, il faudra dire que Dieu a créé une grande partie de l'espèce humaine pour végéter dans un état qui ressemble à la vie de la plante ou de la brute. Il y a, il est vrai, à côté des races maudites, d'autres peuples privilégiés, les élus de Dieu. Ils sont aussi un produit de la nature, mais à eux elle a prodigué ses faveurs. Vous voulez savoir pourquoi l'Europe est le siége de la civilisation. Herder répond que c'est le produit de la nature. Le sol de l'Europe est accidenté, boisé, coupé par des fleuves et des golfes, par des montagnes et des vallées. C'est une excitation à la libre activité de l'homme. On peut dire que la Méditerranée à elle seule a fait la culture européenne. En creusant ce bassin, la nature traça en même temps la voie par laquelle la civilisation devait se répandre. Ce n'est pas seulement une voie de communication; sans cette mer, l'Europe aurait eu la destinée de l'Afrique. Si les Phéniciens ont inauguré le commerce, si les Grecs ont initié l'humanité à la vie de l'intelligence, c'est à la mer Méditerranée qu'il en faut rendre grâces (2).

N'est-ce pas là le fatalisme en plein? Que ce soit le fatalisme de la nature ou celui du hasard, qu'importe au point de vue de la destinée humaine? Elle est toujours dominée par une puissance qui détermine le caractère, les mœurs, les facultés des hommes et des peuples. Cela est si vrai que Herder prononce le mot de hasard, en parlant des causes qui firent des Phéniciens un peuple commerçant (3). Si le hasard a produit sur les côtes de la Phénicie cette prodigieuse activité que l'histoire admire, n'est-ce pas au

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, XI, 1. (*Œuvres*, t. XXIX, pag. 8, 15.)

(2) *Idem*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, I, 6. (*Œuvres*, t. XXVIII, pag. 41 et suiv.), XII, 4. t. XXIX, pag. 73.

(3) *Idem*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, XII, 4. (*Œuvres*, t. XXIX, pag. 71.)

hasard aussi qu'il faut rapporter la brillante culture de la Grèce? Que ce soit Sa Majesté le Hasard qui règne, ou dame Nature, nous nous demandons ce que devient le progrès, sans lequel l'histoire est une lettre morte. Cousin dit que l'ouvrage de Herder est le premier grand monument élevé à l'idée du progrès. Il est vrai que Herder admet le développement des facultés que la nature dépose dans chaque peuple. Mais c'est un développement très restreint, et qui ne mérite pas même le nom de progrès.

Herder vient de nous dire que les nègres resteront toujours des nègres, et les Chinois des Chinois, que les habitants du nord de l'Asie seront toujours des nomades ou des chasseurs à demi sauvages. Où donc est le progrès? Le nègre peut se perfectionner comme nègre, mais il restera toujours nègre. Le Chinois pourra devenir une machine plus ou moins savante, mais il sera toujours une machine. Il y a plus. Le grand mobile du progrès, c'est le besoin que l'homme éprouve d'aller toujours en se perfectionnant : c'est ce que nous appelons le bonheur. Eh bien, ce mobile manque absolument à l'humanité, dans la doctrine de Herder. Comme il parque les nations dans un cercle fatal d'où elles ne peuvent plus sortir, il a dû, pour ne pas aboutir au désespoir, supposer que Dieu a donné aux hommes, dans les divers pays, tout le bonheur dont ils peuvent jouir. Il le dit des nègres, en traçant un tableau poétique de leur existence. La nature leur a refusé les dons de l'intelligence, mais elle leur a donné des compensations : « Le Noir passe ses jours, exempt de soucis, dans une contrée qui lui distribue sa nourriture avec une libéralité qui ne s'épuise jamais. Son corps se meut avec souplesse au sein des eaux, comme s'il était né pour cet élément. Que lui font les joies inquiètes de l'âme dont il n'éprouve pas le besoin? La nature l'a pris sous sa garde, et a fait de lui ce qui convenait le mieux et à son pays et au bonheur de sa vie (1). » S'il en est ainsi, les nègres seraient bien fous d'aspirer à une civilisation supérieure; pour mieux dire, ils n'en éprouvent pas même le besoin, pas plus que le roseau ne désire de devenir un chêne. Ce qui est vrai des nègres est vrai de toutes les races et de tous les peuples. Les Japonais ignorent les causes

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, VI, 5. (*Œuvres*, t. XXVIII, pag. 237.)

de l'éclipse du soleil. Ils ont sur cela une fable puérile, et mille autres croyances superstitieuses. N'avons-nous pas notre ignorance savante? et les superstitions nous font-elles défaut? Tout considéré, nous sommes quittes. Il n'y a pas jusqu'au fléau du despotisme qui est un moindre mal, pour les peuples de l'Asie que pour nous; on peut à peine dire que c'est un mal; c'est une condition naturelle du pays, comme le climat et toutes les influences physiques (1). Nous ne sommes pas malheureux parce que nous vivons sous un ciel gris et pluvieux; les Asiatiques ne sont pas malheureux de vivre sous le régime de la force. Donc, ils auraient grand tort de vouloir la liberté; qu'en feraient-ils? En définitive, nous aboutissons à l'immobilité la plus complète. Nous voilà loin du progrès que Herder, dit-on, a le premier montré dans la marche de l'humanité.

C'est le fatalisme de la nature qui empêche Herder de concevoir le vrai progrès de l'espèce humaine. Alors même qu'elle se développe, on ne peut pas dire qu'il y ait progrès, pas plus qu'on ne dira qu'il y a progrès dans la nature physique; quand le gland devient chêne, il croît par les forces inhérentes à sa nature, mais il ne progresse pas. Il y a encore un autre préjugé chez Herder, qui vicie l'idée du progrès. Il dit que chaque race, chaque nation se développe selon ses instincts et ses facultés, selon les temps et les lieux; mais il ne croit pas qu'il y ait une éducation du genre humain, il n'admet pas d'idéal pour l'humanité. C'est nier l'idée d'humanité, l'idée d'une nature commune à tous les hommes et d'un but commun. Dès lors que reste-t-il? Des individus sans lien entre eux, pas plus qu'il n'y en a entre le chêne et le hêtre. L'homme est décidément une plante, qui porte dans chaque pays les fruits que d'après la nature du climat et du sol elle peut produire (2).

Voilà une doctrine que l'on peut de bon droit qualifier de fatalisme de la nature. Nous l'avons déjà combattue dans le cours de ces *Études* (3). Ici nous nous bornons à constater, qu'elle exile

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, XI, 5. *Œuvres*, t. XXIX, pag. 59 et suiv.; XI, pag. 56.

(2) La comparaison est de *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, VII, 2, t. XXVIII, des *Œuvres complètes*, pag. 262.

(3) Voyez mon *Étude sur la Philosophie du dix-huitième siècle*, pag. 136 et suiv.

Dieu de l'histoire, et qu'en même temps elle compromet, disons mieux, qu'elle annule la liberté de l'homme. Pourquoi Herder ne veut-il pas que Dieu inspire les individus et qu'il dirige l'éducation des peuples? C'est parce que l'homme doit lui-même faire sa destinée; c'est pourquoi Dieu l'a doué des facultés du corps et de l'intelligence dont il a besoin pour remplir sa mission. Cela suppose la libre activité de l'homme. En effet, si l'on bannit Dieu du monde, ce ne peut être que pour y faire la part plus large à l'humanité. Or il se trouve que Herder, tout en repoussant l'assistance de Dieu que l'on appelle grâce ou gouvernement providentiel, détruit la liberté de l'homme, loin de la grandir. Comment en serait-il autrement, quand l'homme est assimilé à une plante, à un arbre? Il valait bien la peine de chasser Dieu de l'histoire pour aboutir à un pareil résultat!

III

Faut-il donc dire avec les adversaires de Herder qu'il est un matérialiste? On ne peut pas même dire qu'il professe le fatalisme. Logiquement, sa doctrine y conduit; mais il n'y a rien de logique dans les *Idées sur la philosophie de l'histoire;* tout y est indécis et et vague. Par cela même un jugement absolu qui condamne l'auteur serait injuste. Il ne faut ni l'exalter comme le fondateur d'une science nouvelle, ni le déprécier comme fataliste. Celui qui repousse le gouvernement providentiel, au point de bannir Dieu de l'histoire, celui qui repousse le progrès de l'humanité, et n'admet pas même un progrès individuel, ne mérite certes pas la gloire d'avoir fondé une science qui n'existe qu'à condition de maintenir tout ensemble l'action de Dieu sur l'homme et la liberté humaine. La philosophie de l'histoire n'est autre chose que l'éducation progressive de l'humanité, ce qui implique que l'homme fait lui-même sa destinée sous la main de Dieu.

Qui croirait que ces idées se trouvent aussi chez Herder? Oui, après qu'il a fait de l'homme une plante, il revendique sa liberté. Après qu'il a banni Dieu de l'histoire, il dit que Dieu dirige l'éducation de l'espèce humaine. La contradiction est flagrante, mais peu importe. Constatons cette autre face de la doctrine de Herder.

D'abord c'est rendre justice à un beau génie ; puis il est bon de montrer que le fatalisme de la nature est répudié, dans ses conséquences extrêmes, par celui-là même qui l'a exposé avec le plus d'éclat. Herder, en parlant de l'influence du climat, critique la théorie de Montesquieu. Le climat est un des éléments de la nature ; on ne saurait nier qu'il agisse sur l'homme physique et par suite aussi sur l'homme moral. Mais de là à rapporter à l'action du chaud ou du froid toutes les institutions civiles et politiques des peuples, il y a un abîme. Il y a mille autres influences qui combattent, neutralisent ou modifient celle du climat ; n'en pas tenir compte c'est s'exposer à l'absurde et même au ridicule : on a pu, avec quelque raison, se moquer de l'auteur de l'*Esprit des lois* qui fonde un système politique sur une langue de mouton. Herder dit qu'il faudrait participer de la sagesse divine pour démêler dans l'infinité des mobiles qui influent sur l'homme ce qui doit être attribué à chacun. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que l'homme de son côté agit sur la nature. Que l'on compare l'Europe d'aujourd'hui à ce qu'elle était à l'époque où d'immenses forêts couvraient son sol. Le climat a changé, ainsi que les mœurs et les institutions des peuples. Hérodote dit que l'Égypte est un don du Nil. Non, le Nil aurait fait de l'Égypte un marais aussi inutile que nuisible ; c'est l'industrie humaine qui, mettant à profit un instrument de culture que Dieu avait créé, a modifié la nature et l'a transformée. Bien loin que les hommes soient dominés par la nature, ce sont eux qui la domptent, en soumettant la matière à l'empire de l'intelligence. A quoi se réduit donc l'influence du climat? Il incline, dit Herder, il ne contraint point (1).

Voilà la liberté humaine sauvegardée par Herder dans l'ouvrage même où il met l'homme sur la même ligne que les plantes. Dieu aussi va reparaître, et prendre la place qui lui appartient dans la vie de l'humanité. La nature, avec toutes ses influences est un instrument d'éducation. Pour le développement physique de l'espèce humaine, cela n'a jamais été contesté. Or, l'éducation physique n'est que l'un des éléments de l'éducation. Si la nature élève l'homme physique, elle élève par cela même l'homme intel-

(1. *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, VII, 5 (*Œuvres*, t. XXVIII, pag. 267, suiv., 272 et suiv.)

lectuel et moral. Mais la nature elle-même, de qui procède-t-elle? Voltaire dit que tout ouvrage suppose un ouvrier. Tel est aussi le sentiment de Herder. Quand on considère un vaisseau, dit-il, on est forcé de croire à un dessein de celui qui l'a construit. Celui qui a créé la nature, et qui y fait régner l'unité au milieu d'une infinie diversité, n'aurait-il pas eu un dessein en diversifiant les climats, les territoires, les montagnes et les fleuves, les océans et les plaines? N'aurait-il pas mis en harmonie les forces de la nature et celles de l'intelligence? n'aurait-il pas établi un rapport entre la mission des divers peuples et le sol qu'il leur assigne comme demeure? Et ce lien intime n'aurait-il pas pour objet de faire l'éducation du genre humain? S'il y a un dessein de Dieu dans la nature, il y a par cela même une providence, et un plan providentiel qui se déroule dans les faits historiques (1).

Voilà la vraie philosophie de l'histoire. Comment se fait-il que Herder n'ait pas poursuivi cette idée dans toutes ses conséquences, et n'en ait pas montré la réalisation dans les faits historiques? Sont-ce les préjugés du dix-huitième siècle contre tout ce qui s'appelle grâce et gouvernement providentiel qui l'ont égaré? Ou inclinait-il au panthéisme qui détruit tout ensemble la notion de Dieu et celle de l'individualité humaine? Nous croyons que la première supposition est la vraie. Herder tenait trop au développement individuel pour être panthéiste. C'est plutôt le sentiment de l'unité qui lui manque. Ce qui lui fait surtout défaut, c'est la notion du Dieu immanent. Il sent d'instinct que Dieu est l'éducateur du genre humain, mais il n'ose pas donner suite à cette idée, de crainte de retomber dans la superstition d'un gouvernement miraculeux de la providence. La croyance d'un Dieu immanent peut seul nous sauver et des écarts du panthéisme et des erreurs du christianisme traditionnel.

(1) *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte, IX, I. (*Œuvres*, t. XXVIII, pag. 346.

N° 3. *La Race.* — *Renan*

I

Au dix-neuvième siècle, la race a remplacé le climat et la nature dans les spéculations philosophiques sur l'histoire. Tout devient une question de race, les plus grands intérêts de l'humanité, la religion et la liberté. Vous êtes catholique ou protestant, non par grâce divine, comme le croyaient les orthodoxes, non par conviction, comme le voudraient les rationalistes, vous l'êtes, parce que vous avez du sang germain ou du sang latin dans les veines. « Les peuples de race teutonique, dit un écrivain anglais, sont protestants, tandis que ceux de race celte sont catholiques. Là où le sang germain est le plus pur, les progrès du protestantisme furent plus faciles et plus prompts; là où il était mêlé au sang celtique, le progrès fut plus difficile, et là où l'élément celte dominait sans mélange, comme en France, le papisme finit par l'emporter, mais en subissant des modifications dont l'honneur revient à l'influence libérale de l'esprit teutonique (1). » Ce que les uns disent de la religion, les autres le disent de la liberté. Il y a des nations destinées à être libres, ce sont celles qui ont du sang germain dans les veines; d'autres sont prédestinées à la servitude, avec plus ou moins d'égalité, sous le despotisme : « Permis d'être libres aux Anglais, aux Américains, aux Hollandais, aux Suisses, aux Suédois, aux Norvégiens, voire même aux Belges qui parlent flamand; mais il n'en est pas de même des races latines : la liberté est un poison pour les Français, les Italiens et les Espagnols. A eux, il faut l'unité; leur destinée est d'obéir à un César qui réunit en ses mains toutes les forces de la nation (2). »

La race est aussi un élément de la nature; et comme la nature tout entière agit sur l'homme, il est évident que la race doit jouer un grand rôle dans le développement de l'humanité. Nous avons

(1) *North-American review*, la Race anglo-saxonne. (*Revue britannique*, 1852, t. LIII, pag. 419.)

(2) *Laboulaye*, le Parti libéral, son programme et son avenir, pag. 139.

dit plus d'une fois dans le cours de ces *Études* que la liberté moderne a ses racines dans les forêts de la Germanie; cela est devenu presque un axiome historique. Il est tout aussi certain que les anciens se faisaient une fausse idée de la liberté, en la confondant avec l'exercice de la puissance souveraine. Les Romains transmirent cette erreur aux peuples que l'on appelle latins parce qu'ils ont été initiés à la civilisation par Rome. Il est vrai encore que le protestantisme domine chez les peuples du Nord, tandis que jusqu'ici il a une existence faible et débile chez les nations du Midi.

Mais si l'influence de race ne peut être méconnue, en faut-il conclure qu'elle détermine la destinée des peuples avec une puissance irrésistible? Ce serait un nouveau fatalisme, et le plus irremédiable de tous, puisque le sang qui coule dans nos veines ne dépend pas de notre choix, notre liberté n'y est pour rien. Et d'autre part cette action serait éternelle, puisque les races sont de Dieu ou de la nature; l'homme n'y peut rien changer, à moins qu'on ne suppose que le sang germain se répandra dans le monde entier, pour renouveler l'humanité, ce que les plus passionnés parmi les germanistes n'ont pas encore osé espérer. Reste à voir si réellement l'élément de race a la puissance immense qu'on lui attribue. Il en est de la race comme du climat; on se prévaut de faits mal observés, incomplets, pour les ériger en théorie, ou lois générales. Le protestantisme a été extirpé dans les pays du midi par le fer et par le feu; décorera-t-on du nom d'influence de race cette œuvre de la violence brutale? Louis XIV était-il un latin fanatique et les huguenots du Midi étaient-ils des Germains? Chose singulière, c'est dans le midi de la France, là où l'influence de l'élément germanique est presque nulle, que la Réforme s'est maintenue. Si donc les dragonnades ne sont pas parvenues à exterminer le protestantisme, ce n'est pas au sang germain qu'il faut en faire honneur. La liberté serait-elle essentiellement germanique? Qu'on nous explique alors comment il se fait que la nation qui est purement germanique, a vécu pendant des siècles sous le joug avilissant de petits princes, dont plusieurs portaient la tonsure et ne valaient pas mieux pour cela. Qu'on nous explique encore comment il se fait que c'est un peuple de race latine qui a inauguré l'ère de 89, ère de liberté et d'affranchissement universel. Ce

qu'il y a de plus singulier c'est que ce peuple latin a porté les germes de liberté chez les Allemands, qui malgré le sang germain étaient esclaves des prêtres et de despotes grands ou petits.

Nous n'avons pas besoin de faire appel aux faits pour combattre l'influence excessive que l'on attribue aux races dans le développement de l'humanité. Il suffit de la notion du progrès pour renverser cet échafaudage paradoxal. Admet-on que les hommes et les peuples vont sans cesse en se perfectionnant, alors il faut croire aussi qu'ils ont un but idéal dont ils s'approchent sans cesse; leur existence entière n'est qu'une éducation sans fin. Dès lors il ne saurait y avoir dans les races un obstacle au développement des facultés humaines; la race doit concourir au progrès, loin de le rendre impossible. Or, que deviendrait le progrès politique, s'il y avait des peuples prédestinés à la servitude? Que deviendrait le progrès religieux, s'il y avait des peuples condamnés à croupir éternellement dans les superstitions du christianisme catholique? Si la vie de l'humanité est une éducation divine, Dieu n'élèvera-t-il pas toutes les nations à la vérité et à la liberté? Y aurait-il encore des races élues et des races maudites? Ce serait revenir au système des castes, le plus odieux des régimes, puisqu'il tend à rendre Dieu responsable des iniquités qui règnent dans le monde.

Non, l'influence du climat n'est pas fatale ni éternelle. Il faut dire de la race ce que nous avons dit du climat. L'homme, dans son enfance, subit l'action des éléments extérieurs avec une puissance irrésistible. L'enfant peut-il résister aux instincts qu'il porte en lui, et aux impressions qu'il reçoit? C'est comme si l'on disait qu'il dépend de lui d'être noir ou blond. L'arme que Dieu a donnée à l'homme pour combattre la nature, pour se l'asservir, c'est la raison. Mais la raison ne se développe que progressivement. Donc les peuples ne s'affranchissent que petit à petit de la tyrannie de la nature. Ils finiront par la dominer. Est-ce à dire que l'influence de race cessera entièrement? Cela est impossible. Car les races jouent un rôle considérable dans le plan divin qui préside à l'éducation du genre humain. Dieu l'a partagé en nations, et il a doué chacune d'elles d'aptitudes particulières, parce que chacune a une mission particulière à remplir. L'élément de variété ne disparaîtra jamais, parce qu'il est de l'essence de la

création. Donc il y aura toujours des races diverses, et partant une diversité dans le développement intellectuel et moral qui a son principe dans la race. Si nous disons que cette influence va en diminuant, c'est en ce sens que l'homme, dans sa marche progressive, a conscience de la volonté divine; sa liberté consiste à vouloir ce que Dieu veut, à vouloir par conséquent ce que veut la nature, le climat, la race, sauf à corriger les erreurs qui ont leur source dans un principe de race. Tous les peuples arriveront à la liberté et à la vérité, mais chacun les concevra d'une manière différente. Du jour où ils comprendront que la race et tous les éléments de la nature sont des instruments providentiels de leur éducation la fatalité sera brisée : ils useront de ces instruments, ce ne seront pas les instruments qui domineront ceux qui s'en servent.

II

Y a-t-il plusieurs races inégales, d'origine diverse? Ou le genre humain est-il un, le même dans tous les pays, quelle que soit la diversité de couleurs, d'aptitudes, de caractères, de mœurs et d'institutions? La science n'a pas encore donné une réponse définitive à ces questions. On connaît la solution du christianisme. Les philosophes l'ont vivement attaquée. Mais à une hypothèse, ils n'ont guère fait que substituer une autre hypothèse. Nous ne pouvons tenir aucun compte de ces opinions contraires. C'est pour cela que nous avons laissé la question des races de côté dans nos *Études*. Ici nous nous bornerons à constater un fait que tout le monde reconnaît. Il y a des races diverses; la couleur même de la peau les trahit : il y a des peuples blancs, il y en a qui sont noirs, jaunes ou rouges, et leur destinée est tout aussi diverse que leur couleur. La race noire est une des plus anciennes, en supposant que les diverses races soient apparues à des dates différentes sur la terre; et cependant on ne la voit pas jouer un rôle dans la marche de l'humanité. Elle n'a pas d'histoire, parce qu'elle est toujours la même. Ce sont des peuples enfants; la force a abusé de leur faiblesse pour les asservir. Est-ce que l'enfant, parce qu'il est faible, doit être esclave? Il a droit à être élevé à la vie intellectuelle et morale. Avant de dé-

clarer les nègres incivilisables, il faudrait que l'on eût employé pour les civiliser d'autres moyens que les boissons fortes et les chaînes. Les peuples de la race jaune sont susceptibles d'une certaine culture, matérielle plutôt qu'intellectuelle. Quant à la race rouge, à laquelle appartiennent les indigènes de l'Amérique, elle dépérit et s'éteint; bientôt l'histoire perdra son souvenir. La race blanche occupe seule la scène (1).

La supériorité de la race blanche est éclatante; ses œuvres l'attestent. De là on s'est trop hâté de conclure que les autres races sont inférieures par leur nature. On ne s'est pas aperçu que, s'il en était ainsi, il faudrait leur refuser la qualité d'hommes. Si la vie de l'homme est une éducation progressive, la perfectibilité doit être un attribut essentiel de la nature humaine. S'il y avait des peuples non perfectibles, ce serait une autre espèce. Personne n'ose aller jusque-là. Les partisans les plus décidés de la race blanche admettent l'unité de l'espèce humaine. Dès lors toutes les races sont perfectibles. Cette perfectibilité ne peut pas avoir une autre limite pour les jaunes ou les noirs que pour les blancs; sinon il y aurait une différence radicale entre les races, ce qui nous conduirait de nouveau à une diversité d'espèce. Si le genre humain est un, ses facultés sont identiques, et également développables; seulement le progrès peut être arrêté, entravé par des influences accidentelles. Si ce n'est qu'un obstacle accidentel, il disparaîtra. Il y aura dans la grande famille humaine des aînés, et des frères plus jeunes, il n'y aura plus de supérieurs ni d'inférieurs, plus de maîtres ni d'esclaves. Le frère aîné doit aider son jeune frère dans le travail de son perfectionnement. Telle est aussi la mission des peuples dont la civilisation a devancé les autres. Les blancs ne sont pas les seigneurs et maîtres du monde, ils n'ont aucun privilége, mais une charge, celle de présider à l'éducation de leurs frères moins avancés.

Ce qui prouve que la civilisation, pour mieux dire la perfectibilité, n'est pas un privilége de la race blanche, c'est qu'il y a de grandes inégalités dans le sein même de cette race. D'abord les deux souches qui la divisent diffèrent grandement. On appelle l'une *ariane*, d'un mot sanscrit qui signifie *vénérable*, *seigneur de*

(1) *Bluntschli*, Allgemeines Staatsrecht, t. I, pag. 70 et suiv. (5e édition).

l'humanité; le mot est ambitieux, et la race l'est aussi. L'autre est appelée sémitique, du premier fils de Noë; elle est, dit-on, inférieure à l'autre. Il faut ajouter que la différence de couleur entre les races, dites blanches, et les autres, noires et jaunes, n'est pas aussi tranchée qu'on le croit; il y a des blancs qui sont presque noirs. Et la civilisation aussi est loin de former l'apanage de tous les blancs. Les Arabes, après le magnifique élan qu'ils prirent sous Mahomet, sont retombés dans leur antique barbarie; les populations de la Perse et de l'Indo-Chine passeraient également pour barbares aux yeux d'un Européen libre penseur. N'avons-nous pas nos barbares en Europe même (1)?

Nous laissons de côté ces accidents des races, pour nous en tenir aux grandes divisions. M. Renan a attaché son nom à la question des races, en établissant dans son savant ouvrage sur les *langues sémitiques*, les différences qui séparent les Sémites et les Ariens. A s'en tenir à la diversité des langues, on pourrait croire que ce sont deux races distinctes. Mais, au point de vue de la physiologie, la race sémitique et la race indo-européenne présentent le même type : « Elles possèdent en commun, dit M. Renan, et à elles seules, le souverain caractère de la *beauté*. » Sous le rapport des aptitudes intellectuelles et des instincts moraux, il y a des différences tranchées; mais elles n'empêchent point de ranger les Sémites et les Ariens dans une même catégorie, les uns et les autres ont joué un rôle dans l'œuvre de la civilisation générale, comme races perfectibles, ce que l'on ne peut dire ni des nègres, ni des nations tartares : ils forment par excellence la famille civilisée. Mais quoiqu'ils appartiennent à la même race, les Sémites et les Ariens ne sont point sur un pied d'égalité. M. Renan va nous dire que les Ariens sont les privilégiés parmi les habitants de la terre, tandis que les Sémites sont plutôt une race inférieure qui déchoit pour faire place aux Indo-Européens (2).

Voici en grands traits l'histoire de l'humanité, au point de vue des races. D'abord paraissent les races inférieures, elles couvrent

(1) Voyez les observations spirituelles de *Lélut*, dans un *Mémoire sur l'inégalité des races humaines*. (Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques, 1865, t. III, pag. 407 et suiv.)

(2) *Renan*, Histoire générale des langues sémitiques, t. Ier, pag. 479-481.

le sol à une époque anté-historique ; comme elles n'ont pas laissé de souvenirs, elles appartiennent au domaine de la géologie plutôt qu'à l'histoire : « Partout les Ariens et les Sémites trouvent sous leurs pas, en venant s'établir dans un pays, des races à demi sauvages qu'ils exterminent, et qui survivent dans les mythes des peuples plus civilisés sous forme de races gigantesques ou magiques nées de la terre, souvent sous forme d'animaux. Les parties du monde où ne se sont pas portées les grandes races, l'Océanie, l'Afrique méridionale, l'Asie septentrionale, en sont restées à cette humanité primitive. Puis viennent les premières races civilisées, mais leur civilisation est empreinte d'un caractère matériel : instincts religieux et poétiques peu développés : grande aptitude pour les arts manuels : esprit positif tourné vers le négoce, le bien-être et l'agrément de la vie : pas d'esprit public ni de vie politique : ces races comptent trois ou quatre mille ans d'histoire avant l'ère chrétienne. Leur civilisation a disparu sous les efforts des Sémites et des Ariens ; elle ne s'est conservée qu'en Chine. Enfin paraissent les *grandes races nobles*, Ariens et Sémites, venant de l'Imaüs, l'une en Bactriane, l'autre en Arménie, deux mille ans environ avant l'ère chrétienne. Très inférieurs d'abord aux Couschites et aux Chamites, pour la civilisation extérieure et matérielle, ils l'emportent infiniment sur eux pour la vigueur, le courage, le génie poétique et religieux. Les Ariens eux-mêmes l'emportent sur les Sémites. Ceux-ci n'ont qu'une mission religieuse ; ils convertissent presque tous les peuples ariens à leurs idées monothéistes. Une fois cette mission accomplie, la race sémitique déchoit rapidement et laisse la race arienne marcher seule à la tête des destinées du genre humain (1). »

Pourquoi les Ariens l'emportent-ils sur les Sémites ? La religion est comme le sens spécial de la race sémitique. « C'est la gloire de cette race d'avoir atteint, dès ses premiers jours, la notion de la Divinité que tous les autres peuples devaient adopter à son exemple et sur la foi de sa prédication. » Il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu unique est un monarque absolu. Telle est la théodicée du livre de Job, et elle n'a pas changé depuis lors. Comment les Sémites se sont-ils élevés tout d'abord à une conception de la Divinité, à

(1) *Renan*, Histoire des langues sémitiques, pag. 494.

laquelle l'Inde n'est pas encore arrivée, malgré ses révélateurs et ses philosophes? Il n'y a qu'une réponse à faire. Les Sémites ont trouvé le monothéisme dans les instincts les plus impérieux de leur esprit et de leur cœur. Si la religion est le sens particulier aux Sémites, si c'est là leur mission historique, on peut dire que la philosophie est le lot de la race indo-européenne. Depuis les siècles les plus reculés jusque dans les temps modernes, du fond de l'Inde jusqu'aux extrémités de l'Occident et du Nord, cette race a essayé d'expliquer Dieu, l'homme et le monde par un système rationnel : l'école philosophique a sa patrie dans la Grèce et et dans l'Inde. Les Sémites sont le peuple des religions destiné à les créer et à les propager : « N'est-il pas remarquable que les trois religions qui jusqu'ici ont joué le plus grand rôle dans l'histoire de la civilisation, les trois religions marquées d'un caractère spécial de durée, de fécondité, de prosélytisme, sont nées toutes les trois parmi les peuples sémitiques? Il n'y a que quelques journées de Jérusalem au Sinaï et du Sinaï à la Mecque. » Tandis que la recherche réfléchie, indépendante, sévère, courageuse, philosophique, en un mot, de la vérité, est le partage des Indo-Européens.

Jusqu'ici nous ne voyons pas en quoi consiste l'infériorité des Sémites. La religion et la philosophie sont au fond identiques, ce sont deux formes diverses de la même vérité. Parfois hostiles, toujours rivales, on ne peut pas dire que dans leur essence l'une soit supérieure à l'autre. La philosophie recherche la vérité, et elle a aussi l'ambition de la posséder, mais elle ne prétend pas que ce qu'elle considère comme vrai soit l'expression de la vérité absolue; elle prétend encore moins l'imposer à l'esprit humain. La religion est plus ambitieuse. Le judaïsme, le christianisme et le mahométisme proclament à l'envi leur universalité, c'est à dire que tous les hommes, également créés par Dieu, sont appelés à l'adorer de la même manière. A ce point de vue, la philosophie l'emporte sur la religion; l'une professe la liberté, l'autre aboutit nécessairement à l'intolérance. « Les Sémites, aspirant à fonder un culte indépendant des variétés provinciales, devaient déclarer mauvaises toutes les religions différentes de la leur. » Cette intolérance est étrangère non seulement aux spéculations philosophiques des Indo-Européens, mais même à leurs religions. Ils n'ont

jamais pris leur mythologie comme la vérité absolue, ils n'ont pas essayé de la propager, ni de l'imposer. Voilà pourquoi on ne trouve que chez eux l'esprit d'examen et la liberté de penser. Certes, la tolérance indo-européenne partait d'un sentiment plus élevé de la destinée humaine, et d'une plus grande largeur d'esprit. De la tolérance est née la liberté, de l'intolérance le despotisme religieux et politique. La religion même des Sémites, bien qu'elle prêche l'unité de Dieu, a quelque chose d'étroit et de faux. Dieu est séparé du monde; il le domine, comme le potier dispose du vase qu'il a façonné; ce n'est pas assez dire, il intervient dans le monde pour suspendre les lois que lui-même lui a données. Les Indo-Européens animent et divinisent la nature; il y a un écueil dans cette conception, le panthéisme; mais il y a aussi le germe d'une notion plus parfaite de la Divinité, celle du Dieu immanent qui inspire les hommes et les guide dans les luttes de la vie (1).

Il y a dans les tendances religieuses et philosophiques innées aux deux races un principe de supériorité pour les nations indo-européennes. M. Renan n'hésite pas à déclarer que la race sémitique, comparée à la race indo-européenne, représente une combinaison inférieure de la nature humaine. Les Sémites comprennent merveilleusement l'unité; ils ne savent pas atteindre la multiplicité. Aussi la race sémitique n'a-t-elle ni cette hauteur de spiritualisme que l'Inde et la Germanie seules ont connue, ni le sentiment de la mesure et de la parfaite beauté que la Grèce a légué aux nations latines, ni cette sensibilité délicate et profonde qui est le trait dominant des peuples celtiques. La conscience sémitique est claire mais peu étendue (2). Là ne s'arrête point la différence entre les deux races. C'est la pensée qui gouverne le monde. Les conceptions religieuses et philosophiques déterminent la destinée des peuples. Dans la vie civile et politique, les Sémites se distinguent par le même caractère de simplicité que dans leur religion; ils n'ont jamais fondé ni grands empires, comme ceux d'Égypte et de Perse; on ne trouve chez eux ni commerce ni esprit public, rien de ce génie qui définit l'homme

(1) *Renan*, Histoire des langues sémitiques, t. I, pag. 3-7, 463. 485.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. I, pag. 4 et suiv.

un animal politique. La société sémitique est celle de la tente et de la tribu : aucune institution politique et judiciaire : l'homme libre, sans autre autorité et sans autre garantie que celle de la famille. Si l'on veut trouver la mesure de l'esprit sémitique, il faut visiter l'Arabie ; elle présente le singulier spectacle d'une société se soutenant à sa manière, sans aucune espèce de gouvernement. C'est l'idéal de Proudhon réalisé, l'anarchie (1). Chez les peuples indo-européens, il y a lutte permanente entre les divers éléments de la société, l'aristocratie et la démocratie, l'Église et l'État, la royauté et le peuple. La victoire reste aux nations déclarées souveraines ; l'individu y est libre, mais au sein d'une société savamment organisée.

M. Renan signale une dernière différence entre les deux races : les Sémites, dit-il, entendent la moralité d'une façon fort différente de la nôtre. Le Sémite ne connaît guère de devoir qu'envers lui-même. Cela ne veut-il pas dire que l'égoïsme est sa morale? Poursuivre sa vengeance, revendiquer ce qu'il croit être son droit, est à ses yeux une sorte d'obligation. Mais ne lui demandez pas de tenir sa parole, de rendre la justice d'une manière désintéressée. Rien ne tient dans ces âmes passionnées que le sentiment indompté du moi. Cela paraît peu conciliable avec le caractère religieux des peuples sémitiques : à vrai dire leur religion est un devoir spécial, consistant en certaines observances, qui n'ont qu'un lien fort éloigné avec la morale. De là ces caractères étranges de la Bible, réputés saints et se souillant de meurtre et d'adultère. De là le mélange bizarre de sincérité et de mensonge, d'exaltation religieuse et d'égoïsme qui nous frappe dans Mahomet (2).

III

Il y a bien des choses ingénieuses et vraies dans la comparaison que M. Renan établit entre la race sémitique et la race indo-européenne. Mais il lui manque une base réelle, celle des faits.

(1) *Renan*, Histoire des langues sémitiques, t. I, pag. 13 et suiv.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. I, pag. 15 et suiv.

M. Renan s'en est tenu à la surface des choses; quand il trouve sur son chemin un de ces faits que tout le monde connaît, et qui contrarie son système, il l'écarte comme une exception, ou même il l'altère. Est-il vrai que l'Inde et la Grèce ont eu le privilége des cultes mythologiques, si privilége il y a? M. Renan oublie que le peuple sémitique par excellence, les Israélites, avaient un penchant si décidé pour l'idolâtrie, qu'il fallut les efforts séculaires des prophètes pour les ramener sans cesse à l'adoration du Dieu unique, le seul vrai Dieu. M. Renan préfère les Arabes, comme les vrais représentants de la race sémitique. Est-il vrai, comme il le dit, que c'est une erreur de croire que Mahomet ait fondé le monothéisme dans sa patrie? M. Renan avait besoin d'une Arabie monothéiste, avant Mahomet. Il affirme hardiment que le culte d'Allah suprême a toujours été celui des Arabes, donnant ainsi un démenti aux faits les plus constants et à Mahomet lui-même (1).

Il n'est pas plus vrai que le Dieu des Sémites soit un monarque absolu, à la façon des rois de l'Orient. Si le Dieu d'Israël est le maître, il est aussi le père des hommes; il ne suffit pas de le craindre, il faut l'aimer de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces. Il n'est pas vrai non plus que la religion des Sémites soit étrangère à la morale. Faut-il rappeler à M. Renan ces paroles de la Bible : « Aime ton prochain comme toi-même? » Faut-il lui rappeler les amères plaintes des prophètes contre le culte extérieur, et leur spiritualisme exalté? Quant à Mahomet, il prêche la morale des œuvres à chaque page, à chaque ligne du Coran. Est-il vrai que la race sémitique nous ait légué l'intolérance? Un philosophe français, israélite d'origine, répond : « Je crains qu'aucune nation, aucune croyance n'ait rien à envier aux autres, en fait d'intolérance. L'homme est si plein d'orgueil, dit M. Franck, qu'il ne souffre pas la contradiction de ses semblables et qu'il est toujours prêt à identifier ses opinions avec la gloire de Dieu. Est-ce que, par un privilége particulier, l'intolérance serait étrangère aux nations indo-européennes? M. Renan n'a-t-il pas lu les imprécations horribles que les *Lois de Manou* lancent contre les populations impures, c'est à dire infidèles? a-t-il oublié que le bouddhisme a été étouffé dans des flots de sang, par des mains

(1) Voyez le tome Ve de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*, pag. 417 et suiv.

ariennes, au sein de l'Inde (1)? Enfin, nous ne croyons pas davantage à la supériorité des religions indo-européennes sur les religions sémitiques. Si nous n'adorons plus le Dieu isolé et séparé du monde que Moïse appelle le seul vrai Dieu, nous n'adorons pas non plus le Dieu qui se confond avec le monde et qui absorbe l'homme. Si nous devions faire un choix, nous donnerions la préférence à la religion qui sauvegarde l'individualité humaine, sans laquelle il n'y a plus de vie, plus de civilisation, plus de progrès. A ce titre, le monothéisme sémitique l'emporte sur le panthéisme indien. La conception n'est pas complète, il faut ajouter que ce Dieu unique est dans le monde, mais sans se confondre avec lui. Cette idée emprunte au panthéisme ce qu'il a de vrai. En ce sens on peut dire que la philosophie moderne, ou la religion de l'avenir, procède des deux grands courants de l'humanité; elle se rattache à la race arienne et à la race sémitique.

Nous revenons au parallèle des deux races. Est-il vrai que les nations sémitiques soient toujours restées étrangères à l'industrie, au commerce, à l'art de fonder et de gouverner les États? Qui ne se rappelle les Phéniciens, nation sémitique, dont le nom est devenu synonyme de commerçant? Les Arabes, ce type de la race sémitique, selon M. Renan, se sont également livrés au commerce, depuis la plus haute antiquité, et au moyen âge ils ont prouvé que la libre pensée n'est pas le monopole des Indo-Européens. Qui a initié les peuples germaniques à la science, à la philosophie? Des penseurs arabes et juifs. Ce sont les Arabes qui ont construit l'Alhambra, ce sont eux qui ont fondé le brillant empire des Kalifes. Les Carthaginois ont lutté pendant un siècle et demi avec le peuple-roi. Annibal est-il inférieur à n'importe quel guerrier indo-européen? Et le gouvernement carthaginois n'a-t-il pas été comparé par Aristote à celui de Sparte, qui a eu longtemps le privilége d'être admiré par les philosophes de race arienne (2)?

La supériorité morale que M. Renan reconnaît à la race indo-européenne n'est pas mieux établie. Chose singulière, le portrait qu'il trace de l'Arabe du désert ressemble trait pour trait aux

(1) *Franck*, Rapport sur l'ouvrage de M. Renan, lu à l'Académie des Sciences morales et politiques. (*Séances*, 1856, t. IV, pag. 374.)

(2) *Idem, ibid.* (Séances de l'Académie des Sciences morales et politiques, 1856, t. IV, pag. 372 et suiv.)

Germains. L'habitant de la Germanie ne connaissait aussi que son individualité, son moi; il ne respectait aucun lien comme indissoluble, il allait jusqu'à rompre à sa volonté les liens que crée le sang, en abdiquant sa famille (1). Si l'individualisme germanique a fini par plier sous la loi du devoir, c'est grâce à l'influence du catholicisme et du droit romain. Peu importent les destinées différentes des deux races; il nous suffit de constater que les facultés morales sont identiques. Et comment en serait-il autrement? Conçoit-on que Dieu ait créé une race qui ignore la loi du devoir? Il peut y avoir diversité dans la manière de comprendre la morale; mais s'il y a un Dieu, et s'il vit en nous, il nous inspirera partout et toujours la loi du devoir.

L'histoire ne peut pas accepter l'idée de races privilégiées, de peuples élus. Toutes les races sont élues, car Dieu vit en toutes. Mais toutes n'ont pas la même mission; et toutes ne paraissent pas au même moment sur le théâtre de l'histoire; elles viennent successivement remplir la tâche que Dieu leur a confiée. Quelle est la loi qui préside à cette lente transformation, à cette éducation divine? Le progrès. Donc, plus nous remontons le cours des âges, plus nous trouverons l'humanité imparfaite. Est-ce à dire que les premières races qui ont couvert le globe aient été des races inférieures? Non certes. C'est l'initiative, en toutes choses, qui est la plus difficile et la plus méritoire; ce sont donc les commencements de la civilisation qui doivent le plus exciter notre admiration. Que l'on songe aux efforts prodigieux d'intelligence et de volonté, qu'il a fallu déployer pour découvrir les plus simples éléments de l'industrie, pour organiser une ébauche de l'Etat? Eh bien, les premiers ouvriers de toute culture ont été ces peuples barbares que M. Renan relègue parmi les races inférieures. Les nations indo-européennes ont trouvé partout une ancienne civilisation, qu'ils ont mise à profit. Dernières venues dans la carrière, elles se sont approprié les travaux de ceux qui les avaient devancées. Est-ce à dire qu'elles soient d'une nature supérieure aux populations qu'elles ont asservies, exploitées ou exterminées?

Si les Indo-Européens avaient cette supériorité native, ils devraient la déployer partout où ils s'établissent. Est-ce là ce que

(1) Voyez le tome V^e de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*, 2e édition.

l'histoire nous apprend? Les Ariens, quand ils paraissent sur la scène, sont barbares; tels furent les conquérants de l'Inde, tels furent les Hellènes de la Grèce, tels furent les Germains de l'Europe. Que l'on songe aux influences qui ont dû concourir pour civiliser les peuples du Nord. Là où les Ariens n'ont pas rencontré ces circonstances favorables, ils sont encore aujourd'hui barbares. Les peuples slaves parlent les dialectes les plus voisins du sanscrit; ils présentent des types de physionomie les plus analogues à ceux de l'Hindoustan; cependant la plupart de ces populations sont à peine entrées dans la société civilisée; il y en a qui sont encore dans un état de barbarie. Il y a mieux. Nous connaissons l'antique souche de la race indo-européenne; c'est une population au teint blanc, aux cheveux blonds, aux yeux bleus, à la stature élancée, parlant une langue qui se rapproche du sanscrit, professant une religion analogue à l'ancien culte védique. Se distingue-t-elle par sa civilisation? Ce sont de grossiers barbares qui vivent misérablement du produit de chétifs troupeaux (1).

Il suffit de rétablir les faits, pour ruiner le système des races. Considéré comme philosophie de l'histoire, il est aussi funeste que faux. Il aboutit à une inégalité radicale des diverses familles humaines. Vainement M. Renan dit-il que l'unité du genre humain n'est plus contestée, il l'admet en théorie et il la détruit en fait. C'est ainsi que les jurisconsultes romains parlaient d'un lien de charité qui embrasse tous les hommes, et ils mettaient les esclaves sur la même ligne que les brutes. M. Renan aussi compare les populations inférieures qui les premières ont habité le globe aux animaux. Les races matérielles, dit-il, qui les ont remplacées ne sont susceptibles que d'une culture matérielle. Les blancs eux-mêmes ne sont pas égaux; il y a une race privilégiée à laquelle appartient l'empire du monde. Ne croirait-on pas entendre le législateur indien disant que Dieu a créé les brahmanes de sa bouche, les kchattryas de son bras, les vâiçyas de sa cuisse, et les çoudras de son pied? Le système des races reproduit la division des castes; il recule au delà de l'esclavage. En effet, l'esclave peut devenir l'égal de son maître; tandis que celui que Dieu a

(1) *Sudre*, la Doctrine des races. (Séances de l'Académie des Sciences morales et politiqus, 1859, t. IV, pag. 69-74.)

créé inférieur, ne peut jamais songer à l'égalité ; il ne lui reste qu'une chose à faire, c'est de plier sous le joug, si mieux il n'aime disparaître du sol qu'il a arrosé de sa sueur. Toujours la conception indienne. Le monde a été créé pour la caste dominante, dit Manou. Le monde a été créé pour la race aryenne, dit M. Renan. Que devient l'unité du genre humain dans cette doctrine?

Demanderons-nous ce que devient la liberté? « Le système des races conduit au fatalisme du sang, dit un philosophe français (1). Il n'y a pas plus de liberté pour la race élue que pour les races maudites. Si l'Indo-Européen est supérieur au Sémite, c'est par son organisation physique. » La matière détermine l'intelligence. Peut-on dire qu'il y a progrès dans cette succession de races? Le progrès implique la libre activité de celui qui le réalise. Dès lors il ne peut être question d'un vrai progrès là où règne le fatalisme de la matière. Une race prend la place de l'autre, comme les animaux que nous connaissons ont remplacé les monstres antédiluviens. Y a-t-il progrès du mastodonte au bœuf? Il n'y a pas davantage progrès des races animales aux races intelligentes. Il y a un travail de la nature, dans lequel nous ne sommes pour rien, et auquel nous ne comprenons rien. Un système qui détruit le progrès aussi bien que la liberté, est par cela même condamné. Avant d'apprécier quelle est en définitive l'influence de la race sur les destinées de l'humanité, il faut voir les conséquences auxquelles elle conduit au sein même de la race privilégiée, et dans la partie du monde qui est le siége de la civilisation.

IV

Qu'il y ait des différences d'aptitude et de mission entre les Indo-Européens et les Sémites, cela est d'une haute importance pour la philosophie de l'histoire, mais cela touche assez peu les peuples européens, car tous appartiennent à la race aryenne. Ce qui nous intéresse davantage, c'est que dans le sein même de cette race il y a des éléments divers, hostiles, et leur hostilité se reproduit dans le domaine de la science : l'élément latin et l'élé-

(1) *Franck*, Rapport sur l'ouvrage de M. Renan. (Séances de l'Académie des Sciences morales, 1886, t. IV, pag. 377.)

ment germanique. La domination romaine a eu cette puissante influence d'imposer sa langue aux populations barbares de l'Europe occidentale. Or, la langue est l'expression des idées et des sentiments d'un peuple, la langue est pour ainsi dire tout le peuple : en parlant la langue latine, les Gaulois et les Espagnols sont devenus aussi latins que les Italiens. De là les nations latines. A côté d'elles il y a les peuples d'origine germanique ; et comme les Germains, après avoir renversé l'empire de la ville éternelle, ont envahi l'Europe entière, il y a des éléments germaniques jusque chez les nations latines.

Que le génie latin diffère profondément du génie germanique, personne ne le contestera. Nous mêmes nous avons dit bien souvent, dans le cours de nos *Études*, que l'humanité moderne doit aux Germains l'esprit de liberté qui la distingue des anciens. Les Romains et les Grecs sont aussi célébrés pour leur amour de la liberté; leurs républiques ont été longtemps enviées par ceux auxquels la liberté est chère; mais on a fini par s'apercevoir que les anciens se faisaient de la liberté une idée toute différente de celle que les peuples modernes y attachent. Chez les anciens, être libre voulait dire être souverain. Les citoyens exerçaient la puissance souveraine, en cela consistait leur liberté. Chez les peuples modernes, être libre veut dire que l'on jouit de certains droits que Dieu a donnés à l'homme, comme tel, et dont aucune puissance humaine ne saurait le dépouiller. Quelle est la vraie notion de la liberté? Nos constitutions répondent à la question ; elles s'ouvrent toutes par une déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Nous ne nous croirions pas libres si nous ne jouissions de la liberté religieuse, de la liberté de la presse, si nos personnes et nos biens n'étaient à l'abri de tout arbitraire, l'arbitraire fût-il celui de la loi. Tandis que les anciens, tout en étant souverains, ne reconnaissaient pas de droits naturels à l'homme ; le citoyen tenait ses droits de l'État, et l'État pouvait l'en dépouiller; de sorte que le citoyen était souverain tout ensemble et esclave. La liberté qui peut dégénérer en servitude est une fausse liberté. C'est donc la liberté moderne qui est la vraie. Il faut seulement ajouter que les droits de l'homme ont besoin d'une garantie ; cette garantie se trouve dans l'exercice de la puissance souveraine par la nation ou par ses mandataires.

De qui les peuples modernes tiennent-ils cet esprit de liberté? Il faut pénétrer dans les profondeurs du génie germanique, si l'on veut en trouver la racine. C'est l'esprit d'individualité des Germains qui a produit la liberté moderne. En veut-on la preuve? L'origine historique de nos droits remonte au moyen âge, à la féodalité, et le régime féodal est essentiellement germanique. Quand on dit que les peuples modernes tiennent leur passion de liberté individuelle des Germains, on entend parler surtout des peuples d'origine germanique. Quant aux peuples de civilisation latine, ils sont restés imbus de l'idée que les Romains se faisaient de la liberté; ils se croient libres quand ils sont souverains, et confondent volontiers la liberté avec l'égalité. Il en est ainsi du moins de la France. De cette opposition de sentiments entre la nation française et les nations germaniques est née une doctrine, si toutefois elle mérite ce nom, qui considère les Latins et les Germains comme des races distinctes, ayant une destinée différente, les uns aimant l'égalité, fût-ce sous le régime du despotisme, les autres tenant avant tout à la liberté.

A cela ne se borne pas l'opposition des Latins et des Germains. Les races ont leur ambition; chacune veut être la race privilégiée entre toutes, la race élue. Cette rivalité se fait jour jusque dans le domaine de la science. Écoutez les germanistes : « Tout ce qu'il y a de beau et de grand dans notre civilisation, procède des Germains; à eux appartient l'empire du monde. Les nations latines dépérissent; la France, bien qu'elle aime à s'appeler la grande nation, est en pleine décadence. L'avenir est à la race germanique. Deux fois déjà elle a sauvé l'humanité de la mort, en brisant le despotisme de Rome païenne, et en brisant un despotisme plus avilisant encore, celui de Rome catholique; elle la sauvera encore de la décrépitude qui la menacerait sous le régime des nations latines (1). » Les Latins ont un esprit tout aussi envahissant. Ils méprisent les rudes Barbares qui foulèrent l'empire, pour le dévaster. Ils sont fiers de leur civilisation, héritage de l'antiquité; ils aiment l'égalité avec passion, et disent que les hommes ne sont pas libres tant qu'ils y a entre eux une inégalité quelconque.

(1) Comparez le tome V de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*, 2e édition, t. V, pag. 19 suiv., 95 et suiv.

La liberté, mélangée d'aristocratie, n'a aucun attrait pour eux, ils préfèrent l'égalité sous un César. Plus d'une fois les nations latines ont aspiré à l'empire du monde, et elles n'ont pas encore abdiqué leur ambition.

Ainsi une lutte de race se reproduit au sein de populations qui, en réalité, appartiennent à la même race. Il y a certes des différences de génie entre les Latins et les Germains, comme il y en a entre les Indo-Européens et les Sémites. Mais, si l'on veut élever ce fait à la hauteur d'une théorie, on aboutit aux conséquences funestes que nous venons de signaler. Il faut se féliciter des excès auxquels a conduit le système des races; ils en prouvent la fausseté mieux que le raisonnement. On commence par diviser l'humanité en une race dominante et des races inférieures. Au sein de la race privilégiée, il y a une souche plus noble, celle des Indo-Européens : à eux appartient l'empire du monde. Puis, dans cette race élue, on fait une nouvelle distinction; tous sont appelés, mais tous ne sont pas élus : les uns grandissent et étendent leur domination sur toute la terre, les autres déclinent et déchoient. Aux Germains seuls l'empire du monde! Mais parmi les Germains n'y aurait-il pas des élus? des êtres distingués par une capacité supérieure? D'élus en élus, nous arriverions à une aristocratie peu nombreuse qui revendiquerait la domination sur tout le genre humain. En vérité, la liberté gagnerait beaucoup à ce beau système! Tout devient une question de sang. Celui qui a du sang latin dans les veines, doit se contenter du régime des Césars : heureux s'il n'est pas entraîné fatalement à une inévitable décadence! Celui qui a du sang germain dans les veines, sera libre; plus il en aura, plus il le sera. Il y aura donc dans le sein d'une même nation des hommes libres par excellence, les purs Germains; d'autres qui le seront moins, ou qui ne le seront pas, parce qu'ils ont du sang latin dans les veines. Encore une fois l'inégalité radicale, la caste ou l'esclavage!

Que devient, dans cet ordre d'idées, le progrès, que devient l'éducation de l'humanité? Le sang déterminant tout, il faudrait corriger le sang pour perfectionner l'homme. En supposant que cela soit possible, pourrait-on appeler progrès et éducation le résultat d'une infusion de sang germain? Peut-on dire que les animaux progressent, quand on parvient à obtenir une espèce nouvelle par

un croisement de races? Pour l'homme, cela est même impossible. Car le sang germain en se mêlant au rang latin s'affaiblit; la race supérieure, en s'unissant à la race inférieure déchoit donc, il y a décadence et non perfectionnement. Que resterait-il donc à faire aux hommes de sang pur? Garder soigneusement la pureté du sang, éviter tout mélange, toute alliance qui pourrait la souiller. Nous voilà revenus au régime des castes, à l'odieuse distinction des êtres purs et des êtres impurs, ce qui, en définitive, est le régime de l'immobilité absolue.

Quel rôle Dieu joue-t-il dans ce système? C'est Dieu qui est le principe de la division du genre humain en races essentiellement diverses. C'est donc Dieu qui veut qu'il y ait des races d'hommes qui ressemblent à des animaux; puis des races qui ne s'élèveront jamais au dessus d'une culture matérielle plus ou moins perfectionnée; enfin des races privilégiées, et dans leur sein des élus parmi les élus. Dans ces sociétés d'élus, le sang et la matière détermineraient d'avance la supériorité radicale des uns, l'infériorité radicale des autres. N'est-ce pas transporter dans l'histoire la distinction des élus et des damnés? La conscience humaine se révolte contre le paradis et l'enfer. Elle se révoltera bien plus encore contre une doctrine qui tend à faire de cette conception imaginaire une affreuse réalité. Hâtons-nous d'ajouter que Dieu nous a révélé ses desseins dans les faits qui se déroulent successivement dans la vie de l'humanité. L'histoire donne un démenti absolu au système des races.

Depuis la plus haute antiquité un spectacle frappe l'historien, c'est le mélange des populations qui habitent la terre. La guerre d'abord, puis le commerce les mêlent incessamment. Il en résulte un mouvement prodigieux de peuples, et une fusion incessante des races qui couvrent le globe. Voilà des milliers et des milliers d'années que ce mouvement continue. Et à quoi tend-il? Est-ce à parquer chaque race dans un certain territoire? est-ce à séparer dans chaque État les hommes suivant leur origine? Il tend, au contraire, à constituer les nations par le mélange des races; de sorte qu'à la limite extrême de cette œuvre séculaire, la distinction des races cessera, pour faire place à la division des nationalités. Dès maintenant, dans les États d'Europe, il serait impossible de distinguer un homme de race germanique d'un homme de race

latine. Il n'y a pas une seule nation qui représente une race exclusive. Au point de vue de la théorie des races, il faudrait voir dans ce mélange impur, une dégénération, une déchéance. Loin de là; ce sont les nations les plus mêlées qui sont les plus progressives. Prenons les deux extrêmes. C'est au mur qui l'entoure que la Chine doit son isolement tout ensemble et son immobilité, la pureté de son sang et sa décrépitude. L'Angleterre, au contraire, n'est séparée du reste du monde qu'en apparence, la mer qui la baigne, loin de l'isoler, l'a mise en rapport avec tout le genre humain, par la guerre, l'industrie et le commerce : il n'y a pas de nation plus mêlée, il n'y en a pas de plus progressive.

L'histoire nous révèle les desseins de Dieu et de son gouvernement providentiel. Il serait absurde de nier l'influence de race; elle est un de ces éléments de variété que Dieu a répandus à pleines mains dans la création. Mais il y a une unité supérieure qui domine cette diversité. L'humanité est une, malgré les différences de race; le but qu'elle poursuit est un, malgré les voies diverses que Dieu a ouvertes pour l'atteindre. Il a fallu cette diversité, à raison de la richesse infinie de nos facultés. Chaque nation a sa tâche dans le développement des facultés humaines. Chacune d'elles représente un élément de l'humanité, et c'est le concours harmonieux de tous ces éléments divers qui constitue l'unité humaine. Dieu veille à ce qu'ils concourent tous au même but. C'est en Dieu qu'est le principe de l'unité, car il est dans toutes les nations et toutes les nations vivent en lui.

Voilà ce que l'histoire nous apprend. Elle justifie Dieu, en ce sens que le spectacle du gouvernement providentiel nous réconcilie avec notre destinée. Il n'y a point de purs ni d'impurs aux yeux de Dieu; chaque peuple a sa mission, et toute mission est sainte, celle des rudes pionniers qui les premiers ont commencé la lutte de l'industrie contre la nature, aussi bien que la mission des peuples qui brillent par les dons de l'intelligence. C'est toujours la même humanité qui remplit les fonctions diverses suivant les temps et les lieux. Elle se développe progressivement, sous la main de Dieu. Dans cette marche incessante vers le but que Dieu lui a assigné, il y a progrès continu vers l'unité, c'est à dire vers ce but idéal. Mais la diversité subsistera toujours; si les races se fondent, les nations ne périront pas; mais elles auront tous les

jours plus la conscience qu'elles travaillent à une œuvre commune. Aucune d'elles ne se croira supérieure à l'autre. Si l'une a le génie de la religion et une autre celui de la libre pensée, elles se rappelleront que la philosophie et la religion sont sœurs et qu'elles poursuivent un même but, qu'elles ont en vue la même perfection. Si l'une d'elles a l'esprit de liberté et une autre l'esprit d'égalité, elles sauront qu'il n'y a de vraie égalité qu'au sein de la liberté, mais que la liberté aussi est incomplète quand l'égalité n'est pas entière. Le commerce que Dieu établit entre elles communiquera à toutes le fruit du travail de chacune. Les Sémites ont donné la religion à l'humanité, et on ose dire qu'ils sont une race inférieure, alors que la religion est l'instrument providentiel de notre éducation! A leur tour les Indo-Européens viendront corriger avec leur esprit philosophique ce que les religions ont d'étroit et d'exclusif; ils donnent à l'humanité un don aussi précieux que la religion, la libre pensée. Les Germains nous ont apporté l'esprit de liberté, et l'humanité n'oubliera jamais ce bienfait; les Latins apprendront à être libres, à l'école de leurs frères, et ils donneront aux Germains l'égalité, le droit, l'unité qui manquent aux nouveaux venus. Toutes les nations doivent arriver à la liberté et à l'égalité, et toutes doivent allier le sentiment religieux à la libre pensée. Voilà le terme idéal de l'éducation à laquelle préside la providence. Cette philosophie de l'histoire, en même temps qu'elle justifie Dieu, console et fortifie les hommes. Tandis que le fatalisme de race, de nature ou de climat désespère les hommes qui le prennent au sérieux, et les fait douter de Dieu, parce qu'il bannit Dieu de l'histoire, ou lui fait jouer un rôle si odieux, que les hommes sont tentés de désirer qu'il n'y ait point de Dieu.

§ 5. Le fatalisme révolutionnaire. — Thiers.

I

On accuse les historiens de la Révolution française de fatalisme. On dit qu'ils prennent toujours parti pour le vainqueur contre le vaincu, pour la Constituante contre la royauté, pour la République

contre les constituants, pour la Terreur contre les girondins, pour les coups d'État du Directoire contre les royalistes, pour les violences de Buonaparte contre le régime directorial, pour les excès de l'empereur contre l'Europe, et pour l'Europe coalisée contre l'empereur. A quoi aboutit cette glorification de la victoire? C'est glorifier le triomphe de la force; c'est crier avec le vieux Gaulois, malheur aux vaincus, et vive le vainqueur! C'est habituer les hommes à plier sous la force, que dis-je? à l'adorer, comme l'expression de la volonté de Dieu, ou de l'empire du destin. C'est détruire l'idée de droit; dès lors, c'est rendre la liberté impossible. Nous ne demanderons pas ce que devient la philosophie de l'histoire dans le fatalisme de la force. Peut-il encore être question de philosophie, c'est à dire de la pensée libre, là où règne la force brutale? Peut-il être question d'un gouvernement providentiel, alors que l'on fait de Dieu le complice de toutes les violences qui triomphent? Autant vaudrait adorer Sa Majesté le Hasard. Il ne peut pas davantage s'agir de progrès, car le progrès implique la libre activité de l'homme, et dans le fatalisme de la force, il n'y a plus de place pour la liberté.

Le fatalisme de la force est la plus avilissante des doctrines. Mais la justice demande que l'on ne rende pas les historiens de la Révolution responsables des erreurs et des excès qui ont conduit à l'adoration de la force. A vrai dire, ils sont les organes des sentiments et des idées qui règnent dan la société française. C'est la Révolution avant tout qui est coupable. Quand nous accusons la Révolution, nous n'entendons certes pas répudier le magnifique élan de 89 ni la philosophie qui l'a préparé. Ce sont nos idées les plus chères qui ont triomphé en 89, et les hommes qui ont donné leur vie pour les faire triompher, nous les vénérons comme les martyrs, comme les saints de l'humanité. Mais la Révolution n'est pas restée fidèle à l'esprit de liberté qui animait les philosophes et les constituants. Une erreur fatale surtout l'égara. Elle voulut établir la république sur les ruines de la royauté, or la France n'était pas républicaine, de là une lutte acharnée entre une minorité enthousiaste de liberté, de démocratie, et la masse de la nation restée monarchique. Les démocrates crurent que le salut de la France, que le salut du genre humain, dépendait du maintien de la république. Devant cet immense intérêt disparais-

saient les intérêts, les droits mêmes des individus. Le salut public est la loi suprême : à cette idole la Convention, puis le Directoire, enfin Napoléon immolèrent les droits les plus précieux des citoyens, c'est à dire que pour sauver la liberté ils anéantirent la liberté. Il reste à la France la souveraineté du peuple et l'égalité. Mais qu'est-ce que la souveraineté du peuple, là où le peuple n'a plus de droits? et qu'est-ce que l'égalité là où règne le despotisme?

Les Français payèrent cher le semblant de souveraineté et d'égalité qui leur resta comme fruit des héroïques luttes de la Révolution : ils perdirent le sentiment du droit, et ne conservèrent que le culte de la force. Ils avaient vu tour à tour les girondins recourir à la force pour détruire la monarchie, les démocrates de 93 dresser la guillotine en permanence pour anéantir les ennemis de la République, le Directoire faire coup d'Etat sur coup d'État pour empêcher les royalistes d'arriver au pouvoir, enfin un soldat de génie régner sur le monde par la force. Comment la nation n'aurait-elle pas cru au droit du plus fort? La France n'est pas seule coupable. Qu'est-ce que la politique royale, depuis que les rois sont les maîtres, sinon une débauche de force? Au dix-huitième siècle on vit un roi libre penseur, une impératrice incrédule et une reine dévote se liguer pour enlever à une nation généreuse la liberté et la vie. Si l'intelligence et la puissance avaient égalé leur bon vouloir, les rois coalisés contre la Révolution auraient traité la France comme ils avaient traité la Pologne. Ce sont leurs attaques incessantes qui excusent les excès des révolutionnaires et de Napoléon, ou qui du moins les expliquent. Et quand, grâce à l'héroïque soulèvement des peuples, la coalition vainquit l'invincible, elle imita ses violences dans un congrès qui aurait dû se donner pour mission de rétablir et de consolider l'empire du droit. Comment les hommes, témoins des abus de la force commis par ceux-là mêmes qu'on leur apprenait à révérer comme les organes de Dieu, n'auraient-ils pas fini par adorer la force?

Voilà les vrais coupables. Les rois ont, pendant des siècles, donné l'exemple de la violence brutale; la Révolution a eu le tort de le suivre; en faisant tomber la tête d'un roi sur l'échafaud, elle aurait dû répudier l'héritage de la politique royale. Les historiens

aussi se sont laissé entraîner par l'influence des faits et par l'autorité de ceux qui présidèrent aux destinées de la France révolutionnaire. Ils sont excusables sans doute d'avoir obéi à la tendance générale des esprits ; mais il faut ajouter qu'ils ont manqué à la mission qui incombe à l'histoire en face de la force triomphante ; loin de joindre ses acclamations à celles des contemporains, elle doit élever la voix en faveur du droit éternel. M. Thiers mérite ce reproche; on ne le lui a pas épargné, et nous nous associons à l'accusation. Il est même plus coupable que les acteurs de la Révolution; ceux-ci partageaient nécessairement les passions au milieu desquelles ils vivaient, ils étaient dominés par les circonstances. Et après tout, les faits auxquels ils prêtèrent leur concours, quand même la force y régnait, n'ont point cette action démoralisante que la doctrine exerce quand elle élève la violence à la hauteur d'une théorie. Ce ne sont pas les faits qui gouvernent le monde, ce sont les idées. Un fait est remplacé par un fait contraire, la force est renversée par le droit; mais quand les hommes confondent la force avec le droit, alors il n'y a plus de place pour le droit ni pour la liberté, il n'y a plus d'avenir pour les sociétés.

II

M. Thiers, dit un de ses critiques le plus sérieux, a une immense admiration pour tout ce qui s'élève, brille et possède la force. Il adopte successivement chaque parti, à mesure qu'il triomphe de ses rivaux, pour lui donner tort lorsqu'il tombe. C'est ainsi qu'il exalte et qu'il réprouve successivement les constitutionnels et les girondins, Danton et Robespierre, les thermidoriens et le Directoire. Tu ne réussis pas, donc tu as tort. Voilà, dit M. Lanfrey, toute la philosophie de l'histoire de M. Thiers. A côté du sourire éternel pour ceux que la fortune favorise, jamais un mot de pitié pour ceux qu'elle écrase, jamais un mot de respect pour les infortunes imméritées, jamais une protestation contre les triomphes que la popularité décerne à ses favoris et le grossier encens dont elle les enivre, jamais un retour en faveur de la grandeur intellectuelle et morale, jamais un blâme pour les

bassesses officielles, jamais un dédain pour la populace en habits brodés. C'est une vraie idolâtrie de la force (1).

Nous ne nous associons pas à ce qu'il y a de personnel dans cette appréciation passionnée; mais nous applaudissons de tout cœur à la réprobation de l'idolâtrie qui s'adresse au plus fort. Sans doute, s'il y a un Dieu, et un gouvernement providentiel, on doit croire au triomphe définitif de la vérité, de la liberté même sur cette terre. Mais la victoire est le prix de la lutte et des épreuves. Dans cette lutte il est bien évident que le droit ne peut pas toujours l'emporter. Si Dieu est dans le monde et le dirige, les passions humaines y jouent aussi leur rôle, et par suite les erreurs et les excès. Dès lors le triomphe d'un jour ne décide rien pour le vainqueur, pas plus que la défaite ne témoigne contre le vaincu. Socrate a bu la ciguë, et Jésus-Christ a été crucifié. S'il s'était trouvé à Athènes et à Jérusalem des historiens adorant la force, ils auraient applaudi au supplice du sage et à l'infamie dont le fort voulait couvrir le faible! Ils auraient applaudi aux empereurs païens qui cherchèrent à étouffer le christianisme dans le sang, et ils se seraient rangés du côté des bourreaux contre les martyrs! Il y avait en effet de ces apologistes de la force à Athènes, ils s'appelaient sophistes. Le mot est devenu une injure. Ne nous hâtons pas trop d'applaudir la force; le droit est de Dieu, et Dieu est plus fort que la force. Seulement il est patient dans sa justice, parce qu'il est éternel. Patience donc! la victime d'aujourd'hui sera demain le martyr couronné. La victoire définitive restera au droit et à la vérité; en prenant parti pour la vérité et pour la liberté, nous serons sûrs de ne jamais nous tromper dans nos jugements sur les hommes et les choses.

M. Thiers est-il fataliste? Il pourrait se défendre de professer le fatalisme du succès ou de la force, car il ne l'enseigne pas ouvertement. Mais il s'est laissé séduire par le sophisme révolutionnaire du salut public au point de tout justifier, à commencer par la Terreur. Après l'insurrection du 31 mai contre les girondins, il écrit : « La généreuse députation de la Gironde expire, *lorsque le danger plus grand a rendu la violence plus urgente, et la modération moins ad-*

(1) *Lanfrey*, dans la *Revue nationale*, t. IV (1861), pag. 557.

missible (1). » Voilà précisément le langage que tenaient les hommes de la Montagne; mais si la modération leur paraissait funeste, était-ce une raison pour envoyer les modérés à l'échafaud? et est-ce une raison pour que l'historien se prononce pour les vainqueurs? Il ne cache pas ses sympathies pour la Gironde; il avoue que la Terreur fut *la plus atroce des tyrannies*, mais il ajoute « qu'il faut tenir compte du *danger de l'État* (2). » Le danger de l'État provoqua d'horribles massacres; qu'en pense M. Thiers? Il expose les sophismes par lesquels les révolutionnaires essayèrent d'excuser, de justifier les massacreurs : « On s'était habitué à considérer les *suspects* comme des *ennemis* irréconciliables qu'il fallait détruire pour le *salut de la république*. » Les *suspects* étaient-ils coupables? Ils n'avaient d'autre *tort* que de *penser d'une certaine manière*, et souvent même ne pensaient pas autrement que leurs persécuteurs. Pourquoi l'historien ne flétrit-il pas cet abominable régime? Il le qualifie d'*atroce*, il est vrai, mais il a des excuses pour les *atrocités* : « Les premiers meurtres commis en 93 provenaient d'une irritation réelle, et *motivée par le danger*. » M. Thiers dit qu'on fut *obligé de construire cette machine formidable* pour résister à des ennemis de toute espèce. Question de *nécessité* : « Pourquoi d'*affreuses circonstances* avaient-elles *obligé* de créer un *gouvernement de mort*, qui ne *régnerait et ne vaincrait que par la mort* (3)? » Ainsi il y a des *circonstances* qui permettent, que dis-je? qui *obligent* d'immoler des milliers d'innocents, des femmes, des enfants! La *nécessité*, non seulement explique tout, mais justifie tout!

La république est sauvée par le meurtre, par la guillotine. Mais, chose remarquable, la victoire ne lui profite guère. A peine un gouvernement régulier est-il installé, que la réaction royaliste commence; l'échafaud n'a pas converti la nation. Il faut de nouveau *sauver* la république. Le Directoire inaugure les coups d'État. Qu'en pense M. Thiers? L'illégalité était flagrante. Est-ce que l'historien la condamne? « La *légalité*, dit-il, était une *illusion* à la suite d'une révolution comme la nôtre. » Triste aveu! Cela ne prouverait-il pas que la guillotine est un mauvais instrument de liberté?

(1) *Thiers*, Histoire de la Révolution française, chap. XXII.
(2) *Idem*, *ibid.*, chap. XXVIII.
(3) *Idem*, *ibid.*, chap. III. (T. II.)

Ce n'était autre chose que le règne de la force; au plus fort donc l'empire ! L'homme fort va arriver sur la scène ; le Directoire lui prépare la voie et l'historien français justifie d'avance son avénement : « Ce n'est pas à l'abri de la *puissance légale* que tous les partis pouvaient venir se soumettre et se reposer; il fallait une *puissance plus forte*, pour les réprimer, les rapprocher, les fondre et les protéger tous contre l'Europe en armes : cette puissance, c'était la *puissance militaire* (1). » Ainsi il y a une *puissance plus forte* que celle des *lois*, la *puissance militaire ;* c'est à dire que la force devait régner. Est-ce ainsi que la guillotine et les coups d'État *sauvèrent* la *république?*

Le coup d'État de fructidor conduisit fatalement au 18 brumaire. C'est par la force, en violant la Constitution qu'il avait juré d'observer, que le général Bonaparte arrive au pouvoir. Qu'en pense M. Thiers? Un coup d'État est un crime; mais déjà nous savons qu'il y a des crimes que les circonstances rendent *nécessaires*. L'historien de la Révolution nous dit que le 18 brumaire ne fut pas un *attentat*, pas même une *faute ;* c'est un acte *hardi*, mais *nécessaire* qui termina l'anarchie. Tel n'est pas l'avis des républicains qui gémissent de tant de sang inutilement versé pour fonder la liberté en France. Ne serait-ce pas précisément ce sang versé qui empêcha la liberté de s'établir? Les républicains croyaient avoir *sauvé* la république par l'échafaud, et il se trouva qu'ils la livrèrent à un soldat heureux! M. Thiers dit que les républicains se trompaient, que la Révolution nous donnera un jour la liberté, mais qu'elle ne pouvait pas être elle-même la liberté : c'était une lutte violente contre l'ancien ordre de choses, or la guerre n'admet pas les formes et l'esprit de la liberté (2). M. Thiers à son tour ne s'est-il pas fait illusion? Hélas! la question n'en est plus une. La Révolution n'a pas encore donné la liberté à la France; il faut que la France abandonne les traditions révolutionnaires, si elle veut la conquérir. De coups d'État en coups d'État, elle a abouti au césarisme (3). Elle acclame aujourd'hui ce qu'elle flétrissait hier, et elle flétrira demain ce qu'elle acclame aujourd'hui ; non con-

(1) *Thiers*, Histoire de la Révolution française, t. II, chap. XXIV.
(2) *Idem, ibid.*, t. II, chapitre dernier.
(3) Écrit en 1867.

tente de plier sous la force, elle l'adore! Voilà comment la force a préparé l'empire de la liberté. Que dire de l'historien qui aide à égarer la conscience publique, en excusant, en justifiant la victoire de la force sur le droit!

La force s'incarne dans un homme de guerre sans pareil. Il n'est plus question de liberté, mais de puissance, de gloire, de domination, Napoléon foule aux pieds les droits des peuples, comme la Terreur avait sacrifié les droits des individus. Qu'en pense M. Thiers? Il n'a que des éloges pour le premier consul : il l'exalte, il le porte aux nues. Cependant c'est le premier consul qui força l'Italie à plier sous son ambition, en changeant sa constitution quand il plaisait à Napoléon de changer celle de la France. C'est toujours la force qui règne. Rien de plus légitime, à entendre M. Thiers. Le premier consul se fait élire président de la république cisalpine. Nous avons dit comment se fit l'élection (1). M. Thiers, qui entre dans les détails les plus minutieux quand il raconte une bataille, néglige les incidents qui pourraient compromettre la gloire de son héros : « C'était une idée toute simple, dit-il, encore plus utile à la Cisalpine qu'à la grandeur du premier consul. » En effet, Bonaparte ne voulait que le *bonheur de l'Italie*. Singulière façon de faire le bonheur d'une nation que de lui enlever la liberté! Quand le premier consul devint empereur, le président de la république cisalpine voulut être roi d'Italie. Les Italiens y répugnaient : ils avaient tort et Napoléon avait raison. Il est vrai, dit M. Thiers, que c'était dans l'intérêt de la politique française qu'il changea la république en royaume; mais n'était-ce pas un *grand bienfait* pour les Italiens, que d'entendre ainsi la politique française (2)? » La domination étrangère un bienfait! Ce ne fut pas l'avis des Italiens. La domination française les prépara si peu à l'indépendance, qu'en 1814 ils se remirent sous le joug de l'Autriche, et chassèrent leurs bienfaiteurs.

Napoléon voulut aussi être le *bienfaiteur* de l'Espagne. Il avait encore raison, selon M. Thiers. « La pensée de régénérer l'Espagne aurait été vraie, *juste*, réalisable si déjà l'empereur n'avait entrepris au nord plus d'œuvres qu'il n'était possible d'en accomplir

(1) Voyez le tome XVe de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*.
(2) *Thiers*, Histoire du Consulat et de l'Empire.

en plusieurs règnes. *La grandeur du résultat l'aurait absous de la violence ou de la ruse qu'il aurait fallu y employer.* » On sait que les violences et les ruses ne manquèrent pas à Bayonne. Si M. Thiers les condamne, c'est que Napoléon échoua. Tout eût été pour le mieux s'il avait réussi. Écoutons l'historien français : « Assurément si on jugeait ces actes d'après la *morale ordinaire* qui rend sacrée la propriété d'autrui, il faudrait les flétrir à jamais, comme on flétrit le criminel qui a touché au bien qui ne lui appartient pas, et même en les jugeant d'après des principes différents, on ne peut que leur infliger un blâme sévère. Mais les trônes sont autre chose qu'une propriété privée. On les ôte ou on les donne quelquefois, au *grand avantage des nations* dont *on dispose ainsi arbitrairement*, seulement il faut prendre garde, *en voulant jouer le rôle de la Providence, d'y échouer* (1). » Ainsi le tout est de réussir. Si Napoléon avait réussi, le *blâme sévère* se serait changé en louange, et l'historien aurait glorifié le *bienfaiteur* de l'Espagne, comme il a glorifié le *bienfaiteur* de l'Italie. La morale *ordinaire* se serait tue devant la grandeur du résultat. Qu'importe que Napoléon ait employé la violence et la perfidie pour détrôner les Bourbons d'Espagne ! Cela se serait fait au grand avantage des Espagnols, et la fin ne justifie-t-elle pas les moyens ? C'est la politique de Machiavel, et c'est la bonne. Les Espagnols ne furent pas de cet avis ; ils préférèrent leur indépendance aux bienfaits que leur apportait un conquérant. Ne serait-ce pas là la vraie politique, celle qui inscrit sur son drapeau le droit et la liberté ?

Napoléon voulut être le maître du continent. Politique glorieuse qui n'eut qu'un tort, celui de ne pas réussir. M. Thiers ne se demande pas si la domination de l'Europe n'eût pas violé les droits des nations. Il ne sait ce que c'est que les nationalités. Il devrait au moins savoir, puisqu'il est historien, que toute domination universelle est fatale aux peuples qui la subissent. A-t-il oublié la décrépitude de l'empire romain ? Napoléon y voyait le beau idéal de la civilisation, l'unité des Codes, celle des principes, des opinions, des sentiments, des vues, des intérêts. Il n'oublie qu'une chose, la liberté ; et la liberté peut-elle exister pour les peuples sans indépendance ? L'unité, telle que Napoléon la concevait,

(1) *Thiers*, Histoire du Consulat et de l'Empire, liv. XXIX.

telle que son historien l'admire, n'est pas un idéal, c'est l'uniformité plutôt que l'unité, et l'uniformité est un principe de décadence, parce qu'elle tue toute vie individuelle. Il est inutile d'insister sur cette chimère, comme Napoléon lui-même l'appela, quand il fut trop tard. Mais l'historien n'aurait-il pas dû la combattre, alors qu'il s'adresse à une nation qui s'est toujours montrée folle de gloire militaire et de conquêtes?

M. Thiers est dominé, sans qu'il s'en rende compte, par le fatalisme de la force. Nous allons dire à quoi ce fatalisme aboutit. Constatons la funeste influence que cette tendance exerce sur le sens moral de l'historien français. Pour être digne de sa haute mission, l'historien doit être l'organe de la justice éternelle; il doit toujours et contre tous maintenir haut et ferme le drapeau du droit. Il n'y a pas deux morales, il n'y en a qu'une. Il n'y a pas une politique de la nécessité qui justifie tout, la guillotine, les coups d'État, et les violences de la conquête. L'historien doit appeler brigandage ce qui est brigandage, et assassinat ce qui est assassinat, sinon il corrompt la conscience de ses lecteurs, et que reste-t-il quand le sentiment du droit et du devoir est éteint? La force et rien que la force. M. Thiers va nous dire lui-même si nous le jugeons trop sévèrement.

Le jugement du duc d'Enghien viola toutes les règles de la justice; c'est un de ces meurtres légaux qui sont mille fois plus criminels que l'assassinat, parce qu'ils empruntent les formes et l'apparence du droit. Qu'en pense M. Thiers? Tout en plaignant la victime, il la juge avec une sévérité excessive. D'un jeune homme, d'un enfant, il fait un implacable ennemi de la Révolution, qui attendait sur les bords du Rhin le renouvellement de la guerre civile; il rappelle que les lois de la république et de tous les temps punissaient de la peine capitale le fait de servir contre sa patrie. Il a des ménagements, des excuses sans fin, pour celui qui viola toutes les lois; il loue le *cœur généreux* de cet *homme extraordinaire*, au moment où il livrait une victime innocente à une commission militaire, c'est à dire à des bourreaux. Enfin l'historien a des paroles d'excuse, de compassion pour les juges! Ils étaient *affligés plus qu'on ne peut le dire*, ces *malheureux* (1). Pour

(1) *Thiers*, Histoire du Consulat et de l'Empire.

le coup, notre conscience se révolte, et nous nous écrions avec un critique sévère mais juste : « Plaindre la victime est d'une sensibilité banale et vulgaire; le véritable homme d'État saura s'élever au dessus de ce lieu commun de la pitié, et il plaindra surtout les magistrats qui cédèrent à la triste nécessité de l'envoyer au supplice (1). »

III

M. Thiers a fait école. « Les écoliers, comme il arrive toujours, n'ayant point le talent des maîtres, croient les surpasser en exagérant leurs principes. Il s'est formé, dit Chateaubriand, une petite secte de théoristes de Terreur, qui n'a d'autre but que la justification des excès de la Révolution : espèce d'architectes en ossements et en têtes de morts, comme ceux qu'on trouve à Rome dans les catacombes. On transforme les événements en personnages; on ne dit pas : admirez Murat; on dit : admirez ses œuvres. Le meurtrier n'est pas beau, c'est le meurtre qui est divin. Les membres des comités révolutionnaires pouvaient être des assassins publics, mais leurs assassinats sont sublimes; vous voyez les grandes choses qu'ils ont produites (2). » Quelles sont ces grandes œuvres? « Les hommes de la Terreur, dit-on, ont sauvé la France, ils ont sauvé la république, la liberté et avec elle l'avenir de l'humanité. Qu'importe que ce régime ait été illégal, il n'en a pas moins servi la liberté. Dans l'état où se trouvait la France, il fallait que la république périt ou que le gouvernement devînt un gouvernement de sang. Pour ne pas succomber à la violence des moyens employés contre elle, la liberté devait recourir à des moyens plus violents encore. » Telle est la théorie des apologistes de la guillotine. Elle a été combattue par un homme à qui la liberté doit beaucoup, et elle ne lui devrait que ce service, qu'il faudrait le glorifier. Nous laissons la parole à Benjamin Constant (3).

(1) *Lanfrey*, dans la *Revue nationale* du 10 juin 1861. (T. IV, pag. 528.)
(2) *Chateaubriand*, Etudes ou Discours historiques, t. I, *Préface*.
(3) *Benjamin Constant*, des Effets des régimes qu'on a nommés révolutionnaires, rela-

Quand on fait l'apologie de la Terreur, on la confond avec les mesures qui ont existé à côté de la Terreur. On oublie que dans les gouvernements les plus tyranniques, il y a une partie légale, répressive et coercitive qui est très légitime, puisqu'elle est le fondement de la société. Est-ce la Terreur qui fit marcher les Français à la frontière? est-ce la Terreur qui rétablit la discipline dans les armées? est-ce la Terreur qui frappa les conspirateurs d'épouvante et qui réduisit toutes les factions à l'impuissance? En envoyant les Français à la frontière, elle fit ce que tout gouvernement a le droit et le devoir de faire; mais quand les comités décrétaient arbitrairement la mort contre de prétendus traîtres, quand ils immolaient les généraux et qu'ils décimaient les armées, dira-t-on qu'ils organisaient la victoire, alors qu'ils remettaient le sort de la guerre à la frénésie? En livrant les conspirateurs aux tribunaux, les comités remplissaient encore un devoir, mais quand ces tribunaux décidaient sans formes, sans défense, sans appel, ils ne jugeaient pas, ils assassinaient. On prétend que cette justice, par cela même qu'elle était aveugle, faisait trembler tout le monde. Oui, mais il eût suffi que les coupables tremblassent; le supplice de vieillards et de jeunes filles était-il nécessaire pour effrayer les conspirateurs? Sans doute, lorsqu'un juge condamne à la fois un innocent et un coupable, la terreur s'empare de tous les coupables comme de tous les innocents, mais les coupables auraient également tremblé, quand le crime seul eût été frappé. On dit que le régime de la Terreur par son atrocité redoubla la soumission à l'autorité, dans ce qu'elle avait de légitime. Cela est évident; mais il n'en résulte pas que ce redoublement d'effroi fût nécessaire, et que le gouvernement n'eût pas eu par la justice régulière les moyens suffisants pour forcer l'obéissance. Est-il vrai que cet abominable régime prépara la France à la liberté? Les faits, hélas! attestent qu'il la prépara à subir un joug quelconque : il a courbé les têtes, mais en dégradant les esprits, en flétrissant les cœurs.

Il faut insister sur les sophismes que M. Thiers et ses disciples ont empruntés à la Terreur pour expliquer, puis pour excuser et

tivement au salut et à la liberté de la France. (Dans les *Mélanges de littérature et de politique*, t. II.)

justifier la suspension de toute liberté. La Révolution est une bataille, disait Robespierre et répètent ses apologistes. Non, répond Chateaubriand, la comparaison est défectueuse. Sur un champ de bataille, si on reçoit la mort, on la donne. L'exécuteur des hautes œuvres combat sans péril, lui seul tient le glaive ; on lui amène l'ennemi garrotté. Je ne sache pas que l'on ait jamais appelé duel ce qui se passait entre la jeune fille de Verdun et le bourreau. Le voleur qui m'attend au coin d'un bois joue au moins sa vie contre la mienne ; mais le révolutionnaire qui envoyait à la place du supplice des tombereaux remplis de femmes, quels risques courait-il avec ces faibles adversaires ?

La nécessité des circonstances, tel est le grand mot avec lequel on veut effacer les taches de sang qui souillent les hommes de la Terreur. Cette nécessité que l'on invoque ne prouve qu'une chose, c'est que la conscience générale est viciée, à force d'être témoin de la violation répétée du droit. Si nous avions encore une ombre de sens moral, jamais l'idée ne nous serait venue de penser que le crime soit utile, que l'injustice soit nécessaire. Ne disons pas, continue Chateaubriand, que, si dans les révolutions tel homme innocent ou illustre n'avait péri, il en eût arrêté le cours, et qu'il ne faut pas sacrifier la patrie à un individu. Supposons que cet homme de génie ou de vertu eût pu ralentir le mouvement, il est évident que le crime ou l'injustice le retardent mille fois plus. Ce n'est pas en tuant la liberté, que l'on sauve la liberté ; ce n'est pas en habituant les hommes à plier sous la force, fût-elle criminelle, qu'on leur apprend à être libres.

Non, si l'on sépare la vérité morale des actions humaines, si l'on retranche la morale de la politique, et si ces funestes maximes prennent racine dans les consciences, on prépare des générations de lâches et d'égoïstes. Que leur importe la liberté ? Une seule chose les touche, leur intérêt, et il y a toujours moyen de sauvegarder l'intérêt, à travers toutes les vicissitudes de la force. Un poète populaire les a flétris, en représentant Paillasse sautant pour tout le monde. Il suffit d'avoir les yeux tournés vers le soleil levant, et d'être toujours avec le parti qui triomphe. Que l'on imagine une nation imbue de ces sentiments dégradants ; resterait-il encore un espoir aux amis de la liberté ? Il n'y aurait plus dans le monde politique d'autre loi que la force, ni dans l'ordre moral

d'autre règle que l'intérêt du moment. Une société pareille marcherait vers une mort certaine, mais une mort honteuse, la mort dans la pourriture (1).

IV

Il nous faut encore suivre le fatalisme de la force dans une dernière conséquence; ce n'est pas la moins affligeante, mais aussi elle doit ouvrir les yeux aux plus aveugles. La Révolution devint l'héritage d'un soldat de génie. Il enivra de gloire une nation folle de gloire. Et que devint la liberté? On veut que Napoléon ait préparé le règne de la liberté, tout en tuant ce qui restait de la liberté en France. S'il en était ainsi, il faudrait dire qu'il a fait précisément le contraire de ce qu'il voulait faire. Il aurait été un instrument. Mais de qui ou de quoi? Un des organes les plus sérieux de la démocratie va répondre à notre question : « Les grands hommes, dit Louis Blanc, ne sont que les *serviteurs aveugles* d'une *force* invisible, qui leur confie, en le leur laissant ignorer à eux-mêmes, l'accomplissement des plus vastes desseins (2). » Qu'est-ce que cette *force* invisible? Mettons que ce soit la providence, les grands hommes seraient donc des instruments dans la main de Dieu. C'est ce que Bossuet nous a déjà dit, mais l'école démocratique y met plus de franchise; elle dénie ouvertement la liberté à ceux que la *force invisible* choisit pour exécuter ses desseins. Louis Blanc veut bien avouer que le vulgaire des hommes sont libres, mais il n'en est pas de même de ceux qui laissent de fortes traces sur le monde : « Comme ils ne peuvent faire un pas sans pousser quelque peuple en avant et que de leur existence dépend celle d'un grand nombre d'hommes, il est difficile de croire que ce soit d'eux-mêmes qu'ils tirent l'impulsion qu'ils impriment autour d'eux. Cette impulsion vient d'en haut. »

Si cette conception était particulière à un écrivain, il ne vaudrait pas la peine de la combattre. Elle est si absurde que l'on se demande comment un homme de sens y a pu attacher son nom. Quand Bossuet dit que les conquérants sont des instruments dans

(1) Comparez *Chateaubriand*, Études ou Discours historiques, t. I, *Préface*.

(2) *Louis Blanc*, le Nouveau Monde, journal historique et politique, n° 2, 15 août 1849.

la main de la providence, il veut abaisser l'homme, pour faire régner Dieu seul. Cela se comprend. Mais l'école démocratique n'a pas envie, que nous sachions, d'humilier les peuples afin de les soumettre à un vicaire de Dieu sur cette terre. Aussi maintient-elle la liberté pour les masses, elle la refuse seulement aux hommes prédestinés qui les guident. Ici est l'absurdité. Quoi! La liberté, le plus beau don de Dieu, la faculté sans laquelle l'homme ne vit plus, serait l'apanage du vulgaire, et Dieu ne l'aurait pas accordée à ses élus! La liberté ne grandit-elle pas, à mesure que l'intelligence et l'âme s'élèvent! Si la liberté manque à ceux qui conduisent l'humanité, elle n'est plus qu'un vain mot, même pour ceux à qui on la laisse en apparence. Il faut s'écrier avec le prophète : Aveugles conducteurs d'aveugles! Les grands hommes accomplissent des desseins qu'ils ignorent; et l'on veut que la foule qui leur obéit, en sache plus qu'eux! Tous suivent donc en aveugles la *force invisible* qui les entraîne malgré eux vers une destinée qu'ils ne comprennent pas. C'est le fatalisme en plein.

Nous ne savons si Louis Blanc veut exalter les grands hommes, ou s'il veut les abaisser. Il a contribué en tout cas à répandre dans la nation française le culte de Napoléon. L'empereur est l'héritier de la Révolution, il continue son œuvre. Ses merveilleuses victoires sont une nécessité providentielle. Le mouvement de 89 eût été incomplet sans l'empereur. Il est l'homme de la Providence, il est le sauveur, le Messie. Nous avons exposé ailleurs la marche ascendante du culte idolâtrique que la France voue à Napoléon (1). C'est la dernière manifestation du fatalisme de la force; et ce qui se passe sous nos yeux nous apprend ce que la liberté y gagne. S'il est vrai que les grands hommes sont les serviteurs aveugles d'une force invisible, la moralité disparaît de l'histoire, et la liberté disparaît du monde. Ce n'est plus Napoléon qui fait le 18 brumaire, c'est la force invisible qui le pousse. Ce n'est pas l'empereur qui livre le duc d'Enghien à une commission militaire pour l'envoyer à la mort, c'est une force invisible qui l'entraîne et qui le domine. Ce n'est pas un homme de guerre qui imprime les traces de ses bottes au front des rois, c'est cette même force invisible. Ne l'accusez pas d'avoir foulé aux pieds les droits des na-

(1) Voyez le tome XVe de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.

tions, d'avoir employé la perfidie et la force pour atteindre ses fins. Savait-il ce qu'il faisait et où il allait? Il voulait dominer sur l'Espagne et il l'a affranchie. Il était despote, et il a répandu la liberté à pleines mains. Il détestait les démocrates et il a préparé l'avénement de la démocratie. En définitive, Napoléon est l'incarnation de l'aveugle fatalité. Quand Louis Blanc écrivit cette théorie du fatalisme, la France venait de rétablir la république, et l'historien pouvait croire que l'empire avait préparé le règne de la liberté. Deux ans plus tard, l'héritier du nom de Napoléon met fin à la république, la France l'acclame; des millions de votes viennent légitimer le coup d'État qui rétablit l'empire. Faut-il demander si le règne du neveu de l'empereur est le règne de la liberté? Malheur aux peuples qui se livrent à un de ces hommes qui se disent les serviteurs d'une force invisible! Ces hommes-providence, ces sauveurs ne les sauvent qu'au prix de ce que l'homme a de plus cher, de sa liberté.

Nous n'accusons pas les sauveurs, les peuples sont plus coupables qu'eux. Le despotisme devient une triste nécessité quand l'anarchie a dissous tous les liens sociaux. Lorsqu'un peuple ne peut pas se sauver lui-même, il faut bien que la force vienne le sauver. Comment se fait-il qu'une grande nation ne trouve plus en elle la puissance de faire son salut? C'est que le fatalisme de la force règne dans son sein depuis des siècles; or le fatalisme énerve les intelligences, et il abaisse les âmes. Il n'y a qu'un moyen de les relever, c'est de bannir la force du monde et de l'histoire, pour y replacer Dieu. Non, cette *force invisible* que l'on nous représente inspirant, entraînant les grands hommes et avec eux l'humanité, n'est pas le Dieu que le genre humain adore. La providence ne fait pas de coups d'État, elle n'emploie pas le crime, la violence et la trahison pour accomplir ses desseins. Un Dieu pareil fait horreur. Disons mieux, ce n'est pas Dieu. Telle est la conséquence funeste du fatalisme que nous déplorons. On bannit Dieu du monde et de l'histoire, et on ne s'aperçoit pas qu'en enlevant Dieu aux hommes on leur enlève le principe de vie. Il faut leur montrer Dieu dans l'histoire, pour qu'ils le sentent aussi en eux-mêmes; non un Dieu qui agit comme l'aveugle destin, mais un Dieu-providence qui fait l'éducation du genre humain; non un Dieu qui détruit notre liberté, mais un Dieu qui lui donne

des forces toujours nouvelles. La vraie philosophie de l'histoire est un enseignement de Dieu. Mais il y a encore un écueil dans cette conception : il faut éviter, en montrant Dieu dans le monde, de le confondre avec le monde. Il ne vaudrait pas la peine d'échapper à la fatalité, si l'on devait échouer contre le panthéisme.

§ 6. Le fatalisme panthéiste. — Hegel

I

La philosophie de l'histoire se lie intimement à la conception de Dieu. Elle se résume en deux idées, le gouvernement providentiel et le progrès. Cela suppose un Dieu qui vit en nous, mais sans se confondre avec nous. Nous l'appelons le Dieu immanent, pour le distinguer du Dieu des orthodoxes qui vit hors du monde et n'y intervient que par voie de miracles. Mais l'immanence de Dieu n'est-elle pas synonyme de panthéisme? Le mot se trouve chez les panthéistes; reste à savoir s'ils y attachent le même sens que nous. Or, le panthéisme nie ou il détruit l'individualité humaine, tandis notre croyance la plus ferme est l'existence infinie et progressive de l'homme. Dans la doctrine du panthéisme, il ne peut pas être question de philosophie de l'histoire. Il y aurait contradiction logique à parler d'un gouvernement providentiel, alors que l'idée de providence implique un Dieu personnel, c'est à dire un Dieu ayant conscience de lui-même, et dirigeant l'éducation du genre humain avec conscience. Quant au progrès, il ne se conçoit pas pour l'individu sans une existence infinie, distincte de Dieu, et se manifestant librement. Or, le panthéisme absorbe l'homme en Dieu, il lui enlève sa liberté, il dépouille Dieu lui-même de la personnalité, et partant de la liberté.

Ce reproche s'adresse-t-il au philosophe illustre dont nous avons inscrit le nom parmi les fatalistes? Il est difficile de porter un jugement absolu sur Hegel. On sait qu'après sa mort, son école se divisa en partis ennemis; il y eut des orthodoxes qui prétendirent que la doctrine de leur maître était identique avec le christianisme traditionnel, ce qui ferait de la philosophie une seconde

édition du catéchisme. Un autre parti, tout aussi extrême, nia Dieu et l'immortalité individuelle, pour ne laisser subsister que l'humanité. Les athées ou panthéistes purs prétendaient que leur doctrine était celle du maître. Voilà une singulière contradiction. Comment le même penseur peut-il être tout ensemble orthodoxe et athée ou panthéiste? Il nous semble que cela prouve au moins une chose, c'est que la doctrine de Hegel manque de netteté et de précision ; peut-être faudrait-il dire que l'homme manquait de courage et de franchise. Toujours est-il que nous trouvons chez lui des opinions contradictoires : tantôt on le dirait partisan du gouvernement providentiel et du progrès, tantôt on le croirait fataliste décidé. L'impression définitive qui reste c'est que le philosophe allemand est panthéiste, et que Dieu et la liberté ainsi que le progrès ne sont pas pour lui ce qu'ils sont pour ceux qui croient à un Dieu conscient et à une vie infinie de l'individu.

Hegel a écrit une philosophie de l'histoire. Il part de ce principe que c'est la raison qui gouverne le monde. Ce principe est aussi le nôtre. Mais il faut voir quel sens on lui donne. Les athées mêmes reconnaissent que des lois rationnelles régissent la nature et l'homme; et l'athéisme est la négation la plus radicale de la théorie qui voit Dieu dans l'humanité et dans l'histoire. Cette raison à laquelle Hegel attribue le gouvernement du monde est-elle la providence divine? Oui, en apparence. Le philosophe allemand bannit le hasard de l'histoire, et il met à la place l'idée qui a conscience d'elle-même. Voilà bien le Dieu que nous appelons personnel, non parce qu'il ressemble aux personnes humaines, mais parce qu'il a conscience de ce qu'il fait. La raison qui gouverne le monde n'est donc pas un système de lois qui président à la destinée des peuples comme aux mouvements des astres : c'est une providence. Le mot est de Hegel, et il ajoute cette parole profonde que l'histoire est une théodicée, et qu'elle est la justification de Dieu. Il y a un dessein de Dieu dans la vie de l'humanité; la providence le poursuit, non en se mettant à la place des hommes, non en détruisant leur liberté, mais en faisant servir leurs intérêts particuliers, leurs passions égoïstes au bien général. En ce sens, on peut dire que l'histoire est l'œuvre de Dieu. Hegel termine sa *Philosophie de l'histoire* par ces paroles que les adorateurs du Dieu immanent peuvent signer : « L'histoire justifie Dieu, en

montrant qu'il se manifeste dans la vie de l'humanité; non seulement rien ne se fait sans Dieu, mais tout ce qui se fait est son œuvre (1). »

En même temps Hegel écrit que l'histoire est le développement de l'idée de liberté. La liberté, dit-il, est l'essence de l'esprit humain. Dans le monde oriental un seul est libre, le despote; les peuples sont sa chose. Dans les cités grecques et à Rome, les citoyens sont libres, mais ils ne le sont qu'en abandonnant les travaux matériels à des esclaves. L'homme n'est devenu libre que par le christianisme et par les races germaniques. Cela implique que la liberté se développe progressivement. Hegel le dit (2). Le progrès est donc une loi de l'humanité, ainsi que le gouvernement providentiel. Voilà les bases de la philosophie de l'histoire. Suivre le progrès dans l'histoire et le plan divin qui s'y réalise, telle est la mission de l'historien. C'est ce que nous avons essayé de faire dans le cours de ces Études. Nous sommes donc d'accord, en apparence, avec Hegel. Est-ce à dire que nous soyons panthéistes, ou que Hegel ne le soit pas? Il faut s'entendre. Les mots ne disent rien par eux-mêmes, tout dépend du sens que l'on y attache. Demandons à Hegel les applications qu'il fait de ses principes. Ici le tableau change du tout au tout; le progrès se traduit en immobilité, et la justification de Dieu devient la justification de tout ce qui existe. Dans cet optimisme universel, la notion du devoir moral s'affaiblit, au point que l'on ne sait plus ce qui est bien et ce qui est mal; la responsabilité humaine s'efface, c'est un nouveau fatalisme, malgré les mots de liberté, de Dieu, et de progrès que le philosophe conserve, mais ce ne sont que des mots.

II

On connaît la formule qui résume la philosophie de l'histoire de Hegel. « Tout ce qui est rationnel est réel; tout ce qui est réel est rationnel (3). » N'est-ce pas élever la réalité, avec ses erreurs, ses

(1) *Hegel*. Philosophie der Geschichte, pag. 12-17, pag. 547 (2e édition).

(2) « Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit. » (*Hegel*, Philosophie der Geschichte, pag. 24.)

(3) *Hegel*. Grundlinien der Philosophie des Rechts, pag. 17.

imperfections et ses misères, à la hauteur d'un idéal de vérité? Cet idéal ressemble plus à l'enfer du Dante, d'où toute espérance est bannie, qu'à la vie de l'humanité, s'il est vrai qu'elle soit progressive, et si Dieu, la perfection même, préside à son éducation. Les hommes n'ont jamais vu dans le monde réel l'incarnation de l'idée. Ce qui les frappe, au contraire, c'est l'infinie distance entre ce qui existe et ce qui pourrait, ce qui devrait exister. Ils éprouvent en même temps un besoin impérieux, indestructible de voir l'idéal réalisé sur cette terre ; tant qu'ils n'ont pas eu la notion du progrès, ils ont placé ce type de perfection dans un passé imaginaire ; quand la croyance de la perfectibilité humaine leur a inspiré des espérances infinies, ils se sont dit que l'âge d'or n'était pas derrière nous, mais devant nous. En réalité il n'y a pas d'âge d'or, il y a un progrès incessant, infini, dans les limites de l'imperfection que la créature ne peut pas dépasser. De là une aspiration incessante vers l'amélioration des individus et de la société. De là aussi un légitime mécontentement de l'état actuel du monde. Sans cette inquiétude continuelle, le progrès ne se réaliserait jamais, les hommes ne songeraient pas même à modifier leur condition présente. Eh bien, Hegel condamne cette recherche de l'idéal ; il la pardonne tout au plus aux poètes ; le philosophe doit chercher non le bien qui pourra exister, mais le bien qui existe réellement. S'il le fait, il trouvera que « le monde réel est ce qu'il doit être. » Et comment en serait-il autrement? N'est-ce pas Dieu qui gouverne toutes choses? Et Dieu n'est-il pas le bon et le vrai en essence? Ou lui contesterait-on la puissance de se réaliser? L'histoire est la manifestation de la volonté de Dieu. Donc tout ce qui est, doit être, et est bien (1).

S'il en est ainsi, le progrès devient un mot vide de sens. C'est parce que nous ne comprenons pas ce qui existe, dit Hegel, que nous rêvons des changements incessants. Si au lieu de vivre dans l'avenir, nous cherchions la raison des choses, nous trouverions que la vérité dans le domaine du droit, de la morale et de l'État existe, qu'elle est très vieille, qu'il suffit d'étudier les lois, les institutions et les religions pour l'y découvrir. On n'a jamais contesté que la nature physique exprime la perfection de Dieu. Pour-

(1) *Hegel*, Philosophie der Geschichte, pag. 43 et suiv.

quoi en serait-il autrement de la nature morale? L'objet de la philosophie n'est donc pas d'imaginer un idéal de société et d'humanité, mais de comprendre et d'expliquer le monde réel. Elle justifiera Dieu, en montrant que la réalité reflète la perfection divine; et elle consolera les hommes, en les guérissant de cette inquiétude maladive que le rêve d'une perfection idéale nourrit et entretient (1). Oui, si les hommes étaient imbus de cette conviction, ils seraient contents du présent et ne penseraient pas à le modifier. Mais aussi, si telle avait toujours été leur conviction, le monde moral serait resté immuable, comme le monde physique. La nature est aujourd'hui ce qu'elle était du temps d'Aristote; le monde moral est-il aussi le même? Le philosophe grec justifiait l'esclavage. Est-ce que la philosophie est encore de son avis? La vérité est très vieille, dit Hegel. Voudrait-il nous dire quel est son âge? quand elle a apparu dans le monde? est-ce du temps d'Aristote, de saint Thomas, de Descartes, ou de Kant? Voudrait-il nous dire dans quel État, dans quelle religion, la vérité a trouvé son expression fidèle? Hegel se moque de ceux qui sont toujours à la poursuite d'un nouvel idéal. Voyons si le philosophe est plus heureux, quand il cherche à comprendre le présent.

Hegel professait la philosophie à Berlin, dans une époque de réaction politique et religieuse. Le christianisme orthodoxe régnait ainsi que la royauté; en Prusse le trône et l'autel étaient intimement unis, et ce n'était certes pas au profit de la liberté. Un philosophe peut-il être chrétien orthodoxe? Nous avons répondu ailleurs à la question. Hegel tenta ce tour de force, et il réussit si bien que, de son vivant du moins, sa philosophie passa pour être l'expression exacte du christianisme traditionnel. Aujourd'hui tout le monde est édifié sur cette identité; elle consiste dans des mots et dans des formules. Si l'on avait pris ces formules au sérieux, il n'y aurait plus eu de philosophie, car il n'y a point de philosophie sans liberté de penser, et comment la pensée serait-elle libre quand elle ne fait que formuler les vérités revélées (2)? Le catéchisme de Luther suffisait. Si l'Allemagne avait écouté

(1) *Hegel*. Philosophie des Rechts, pag. 6 et suiv.

(2) Voyez mon *Etude sur la Philosophie du dix-huitième siècle* et mes *Etudes sur la Réaction religieuse et sur la Religion de l'Avenir*..

Hegel, elle serait retournée au seizième siècle, et logiquement au moyen âge.

Voilà comment Hegel comprit la religion et découvrit la vérité absolue dans le christianisme. Les découvertes qu'il fit dans l'État furent tout aussi merveilleuses. La monarchie existait dans le berceau du genre humain, sous la forme de gouvernement patriarcal : c'était l'expression de l'unité. La diversité se fit jour après cela dans l'aristocratie et la démocratie, mais ces deux éléments finirent par être absorbés dans une nouvelle forme de la monarchie, celle que le philosophe allemand avait sous les yeux. C'était la royauté absolue, avec un régime bureaucratique. La philosophie de Hegel et cette monarchie policière furent aussi considérées comme identiques. Quelle gloire pour la philosophie! Elle formait une trinité avec l'autel et le trône. Comment la liberté se trouvait-elle de cette sainte alliance? Hegel était de l'avis des réactionnaires catholiques, en ce sens que, selon lui, tout État devait avoir sa constitution particulière, née des circonstances historiques. Donc la forme actuelle, celle que la réaction établit partout, en restaurant le bon vieux temps, était ce qu'il y avait de mieux dans le meilleur des mondes possibles. Hegel repoussait avec dédain l'imitation des républiques anciennes, et pour être conséquent, il aurait dû répudier aussi l'imitation du gouvernement anglais (1). C'était perpétuer le misérable état où se trouvait l'Europe après la chute de Napoléon. Les rois et les bureaucrates furent heureux d'être légitimés par la philosophie; et le peuple allemand aussi se laissa endormir pendant quelque temps par les formules hégéliennes. Mais l'enchantement a cessé. Les Allemands ont conquis la liberté, et pour la consolider, ils n'ont pas manqué d'imiter l'Angleterre.

La doctrine de Hegel aurait conduit à immobiliser le présent. Kant avait été plus audacieux : il s'était pris d'enthousiasme pour la Révolution française, et au milieu du bouleversement de l'Europe il avait formulé un projet de paix perpétuelle, fondé sur le *self government* des nations. Hegel le combat, et prend parti pour la guerre. La guerre était un fait universel aussi bien que la monarchie; elle avait donc sa raison d'être, sa vérité. Nous n'en

(1) *Hegel*, Philosophie der Geschichte, pag. 56 et suiv. (2e édition).

doutons pas; mais de ce que les conquérants avaient jadis pour mission de mêler les peuples, est-ce à dire qu'il faille encore des Alexandre et des Attila, alors que l'industrie, le commerce, la littérature, l'art, établissent des liens mille fois plus forts et plus étendus entre les hommes? La paix endort les nations, dit Hegel, il faut que la guerre les réveille de ce sommeil qui pourrait devenir léthargique. Oui, la paix les endormirait, s'ils écoutaient la philosophie hégélienne; l'immobilité qu'elle consacre serait réellement la mort. Là où règnent, non la bureaucratie, mais la liberté, les agitations ne manquent point, et les hommes n'ont pas besoin de s'entre-tuer, comme des bêtes féroces, pour s'empêcher de dormir. L'agitation de la liberté ne vaut-elle pas celle des combats? Hegel est logique en prenant la défense des armées permanentes : c'est encore un fait universel qui a sa raison d'être et sa vérité. Nous le croyons aussi. Mais en faut-il conclure l'éternité de cette plaie qui ronge les États? Les peuples sont parvenus à se mettre à l'abri de la peste : pourquoi ne pourraient-ils pas consacrer au développement intellectuel et moral les millions que coûte l'art de se tuer? Hegel prend en pitié ces attaques contre un fait nécessaire (1). Patience! Les faits se transforment, depuis que le monde existe. Un jour on s'étonnera de ce qu'un philosophe se soit élevé en faveur de la guerre et des armées permanentes.

Dès maintenant la conscience publique se révolte contre une philosophie qui justifie tout, même la politique royale. Hegel la comprend si bien, il voit si bien ce qu'elle a de vrai, qu'il ne comprend pas le reproche d'immoralité que l'on adresse à la politique. Les États ont chacun leur raison d'être; ils ont le droit de faire ce qui y est conforme. Il ne faut pas les juger comme des êtres abstraits qui représentent la justice absolue; telle n'est pas leur mission. S'ils font ce qu'ils doivent faire pour leur conservation et leur grandeur, ils sont dans le vrai. A ce titre, Frédéric II a eu raison d'envahir la Silésie, et le partage de la Pologne est un acte très légitime. Il n'y a que les petits esprits qui blâment ce qu'ils ne comprennent point. Ce que c'est que de comprendre! Si les Allemands avaient compris la philosophie de Hegel, ils ne l'auraient pas écouté un instant; ce sont les formules abstraites qui

(1) *Hegel*, Philosophie des Rechts, pag. 410 et suiv.

leur ont fait illusion ; quand on les traduit dans le langage ordinaire, quand on les applique à la réalité des choses, on est effrayé de ce qu'elles ont de funeste. Qui croira que le philosophe tant célébré plaide pour les crimes de la politique et contre la morale (1) ! C'est qu'il a bon soin de ne pas parler de crimes, et en se tenant dans de vagues et obscures généralités il a l'air de planer au dessus des mesquines préoccupations d'une morale d'épicier.

Hegel aime le dédain. Il y a les maîtres d'école, dit-il, qui jugent du haut de leur morale les hommes qui s'appellent Alexandre et César. Ils reprochent au héros grec l'ambition démesurée qui lui fit entreprendre la conquête de l'Asie. Or, l'ambition est un vice, cela est dit dans tous les traités de morale : Hegel aurait pu ajouter dans tous les catéchismes. Il faut donc éviter ce péché : c'est ce que font les maîtres d'école, ils ne songent pas eux à conquérir l'Asie, pas même la Silésie; là-dessus ils se rengorgent et ils se croient bien supérieurs aux faux grands hommes que le monde s'obstine à admirer (2). Cette satire aura été trouvée spirituelle à Berlin. Nous nous permettrons de rappeler à ceux qui y applaudissent que parmi les *maîtres d'école* qui ravalent les conquérants se trouvent des écrivains qui s'appellent Fénelon et Voltaire. Ce n'est pas une moralité d'épicier qui les a inspirés ; Voltaire n'a jamais passé pour un pédant. Pourquoi donc ce beau génie, et avec lui tout le dix-huitième siècle, ont-ils fait une guerre à mort aux conquérants? Ne serait-ce pas parce que les guerriers, même les plus grands, foulent aux pieds les droits de l'humanité? Hegel s'en console, en disant qu'il est dans leur destinée d'écraser plus d'une *humble fleur*. Les philosophes du siècle dernier ne se consolaient pas aussi facilement des misères sans nombre que la conquête amène à sa suite. Qui est dans le vrai, Hegel, qui comprend et légitime tout, les maux de la guerre, comme les violences et les ruses de la politique, ou Voltaire, qui comprend aussi, mais sent en même temps battre son cœur à la vue des souffrances de ses semblables? L'humanité est-elle livrée pour l'éternité à l'empire du mal, ou la mission des hommes et

(1) *Hegel*, Philosophie des Rechts, pag. 420 et suiv.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 39 et suiv.

surtout des grands parmi les grands, n'est-elle pas de diminuer le mal et de faire triompher le bien? Les *humbles fleurs* ont aussi leur droit, et c'est le droit qui doit régner dans le monde.

Nous ne faisons pas à Hegel l'injure de croire qu'il ait voulu prêcher le droit du plus fort, lui penseur. Toujours est il que c'est à cela qu'aboutit sa doctrine. Il y a des élus parmi les peuples, comme il y a des héros parmi les hommes. Ces peuples élus ont leur mission, et tout ce qu'ils font pour l'accomplir est un droit. Ils ont droit à la domination, les autres nations ne peuvent pas invoquer leur droit, car elles sont sans droit en face de ces élus de Dieu, elles ne comptent plus dans l'histoire (1). Voilà une de ces hautaines formules qui servent à légitimer tous les abus de la force. Les Romains étaient un de ces peuples dominants. Donc leurs violences, leurs perfidies deviennent légitimes; le résultat du moins de leur politique est justifié. Les Italiens et les Grecs, les Gaulois et les Espagnols étaient sans droit. Hegel a-t-il bien réfléchi aux conséquences de ce terrible mot? Un peuple sans droit! Il est donc sur la même ligne que les brutes! On peut le réduire en esclavage; pour mieux dire, il est esclave par sa nature. Parmi les nations nées esclaves se trouvent les Germains : ils sont faits pour amuser le peuple-roi dans les sanglantes arènes où les gladiateurs s'entre-tuent! Il y a aussi dans les temps modernes des peuples qui ont une mission divine. La nation qui a fait la Révolution de 89, n'est-elle pas marquée du doigt de Dieu? Est-ce à dire qu'en face de la France révolutionnaire l'Europe était sans droit? Napoléon, l'héritier de la Révolution, était donc dans son droit en foulant l'Allemagne, en détrônant les dynasties et en partageant les peuples! Non, la mission que Dieu donne à ses élus, héros ou nations, ne leur donne pas un droit supérieur, elle leur impose des devoirs plus étroits; elle n'enlève pas le droit à ceux qui se trouvent sur le chemin de ces privilégiés : il n'y a pas d'être sans droit. Les grands hommes et les grands peuples ne sont pas ceux qui sacrifient l'humanité à leur égoïsme, mais ceux qui se dévouent pour l'humanité.

(1) *Hegel*, Philosophie des Rechts, pag. 425. « Gegen diess sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwickelungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der andern Völker *rechtlos*, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, *zählen nicht mehr in der Weltgeschichte*. »

Nous en dirons autant de la philosophie. Elle n'a pas seulement pour mission de comprendre ce qui existe, comme le dit Hegel, elle doit préparer l'avenir. Si le monde était destiné à une éternelle immobilité, nous dirions aussi que la philosophie n'a qu'une chose à faire, réconcilier les hommes avec le monde, en leur montrant l'ordre et l'harmonie sous l'apparence du désordre. Mais le monde change sans cesse, et c'est la loi du progrès qui préside à ces transformations. Dès lors, si tout a sa raison d'être, tout a aussi sa raison de disparaître. Le progrès s'accomplit-il sans le concours de l'humanité, par une force aveugle? Alors l'homme n'est plus que le rouage d'une machine, et il ne vaut vraiment pas la peine de philosopher sur sa destinée. Mais si l'homme fait lui-même sa destinée, s'il est l'agent du progrès qui s'accomplit, alors la philosophie a une autre tâche que de comprendre, elle est appelée à agir; elle a son rôle dans le développement de l'humanité; elle doit donc prêter son concours à la marche progressive des peuples. C'est dire qu'elle doit se préoccuper de l'avenir autant que du présent. On dit que les poètes sont les prophètes de l'avenir. Les philosophes ont aussi leur part dans cette œuvre de transformation incessante qui constitue la vie du genre humain : ils doivent aller à la recherche de l'idéal. Hegel traite de rêveurs ceux qui dépassent la réalité pour imaginer un état parfait, un monde parfait (1). Il a raison, quand les spéculations philosophiques ne tiennent aucun compte de la réalité des choses. Mais la réalité est précisément l'objet de la philosophie de l'histoire : elle enseigne que le présent procède du passé, mais que le présent est aussi gros de l'avenir. Si l'avenir procède du présent, il est évident qu'il doit tenir compte du présent. Le progrès est une évolution, ce n'est pas une destruction.

C'est dire que la doctrine du progrès ne nourrit point cette inquiète agitation qui veut toujours changer, toujours bouleverser, et qui ferait de la vie humaine une révolution permanente. Cela serait pis qu'un rêve, ce serait l'anarchie organisée. La vraie philosophie de l'histoire enseigne la patience; en même temps qu'elle nous console des maux présents, elle nous donne l'espérance, que dis-je? la certitude d'un meilleur avenir. Oui, le présent a sa rai-

(1) *Hegel*, Philosophie des Rechts, pag. 18.

son d'être, on peut même dire qu'il est l'expression de l'idéal éternel, dans les limites que comporte l'état actuel de la société. Cela suffit pour nous réconcilier avec notre destinée. Mais cela ne nous contente pas, car ces limites sont une conséquence de notre imperfection. Or, nous sommes perfectibles; les limites doivent donc, sinon disparaître, du moins s'élargir. L'homme n'est jamais content du présent, parce qu'il a la conviction instinctive que le présent doit aller en se perfectionnant sans cesse. La philosophie doit entretenir ce divin mécontentement, en montrant à l'homme un idéal supérieur à la réalité. Car c'est cette aspiration qui nourrit le progrès. Dire, comme le fait Hegel, que la philosophie ne doit pas dépasser le monde actuel, c'est enlever à l'homme le mobile qui le pousse à perfectionner ce qui existe. C'est le fatalisme du fait; ce qui conduit à immobiliser le fait. L'erreur de Hegel ne tiendrait-elle pas à la conception de Dieu? Si Dieu se confond avec le monde, il ne peut plus être question ni d'une libre activité de l'homme, ni d'un véritable progrès : l'histoire devient une évolution fatale.

§ 7. Le fatalisme positiviste. — Auguste Comte

N° 1. *Les prétentions*

Si nous en croyions Auguste Comte et le plus éminent de ses disciples, l'auteur de la *Philosophie positive* serait un révélateur de la race de Moïse et de Jésus-Christ. Il est certain qu'il est le plus orgueilleux des hommes. Il écrit à sa femme que « son ouvrage paraît destiné à marquer une époque importante dans le développement général de la raison humaine. » Il écrit à Stuart Mill : « Aux yeux des plus grands penseurs de notre temps, mon ouvrage fondamental a posé enfin toutes les bases essentielles d'une véritable philosophie, propres à satisfaire aux principales exigences, soit mentales, soit sociales, de la situation actuelle des populations occidentales (1). » Ces prétentions déjà excessives ne sont encore rien en comparaison de l'orgueil monstrueux que l'auteur de la

(1) *Littré*, Auguste Comte et la Philosophie positive, pag. 355, 378.

Philosophie positive montra quand il transforma sa doctrine en religion. Quand il lut à ses disciples le premier chapitre de sa *Politique positive,* où il expose ses idées religieuses, il leur recommanda « de s'abstenir de toute observation, attendu qu'il n'en voulait écouter ni admettre aucune (1). » C'est l'outrecuidance de l'infaillibilité, sous la feinte humilité des vicaires de Dieu, mais il y a dans cette humilité feinte, au moins un reste de respect pour les hommes. Comte ne conserve que l'orgueil. Il parle des plus grands génies dont l'humanité s'honore, avec un dédain qui révolte. Il écrit à Mill : « Le fameux Schiller ne m'a jamais paru, d'après les traductions, qu'une sorte de gauche imitateur du grand Shakespeare, bien plutôt qu'un vrai poète ; sa niaise sentimentalité métaphysique, réchauffée par l'influence de Rousseau, m'est d'ailleurs insupportable (2). »

Si Schiller est un niais, que dire du commun des mortels? Les paroles du révélateur sont des oracles; il ne reste aux hommes qu'à les accepter, comme les dogmes proclamés à Rome deviennent une vérité divine pour tous les fidèles, quand même ces prétendues vérités seraient l'immaculée conception, ou l'infaillibilité du pape. Pendant de longs siècles, le vice-Dieu qui trône à Rome poursuivit par le fer et par le feu tous ceux qui ne croyaient pas aux prétendues vérités qui devaient faire le salut de leur âme : c'étaient les hérétiques, que l'Église brûlait dans ce monde-ci, en attendant qu'ils fussent livrés aux flammes éternelles. Grâce à la philosophie, le sang cessa de couler; on pouvait croire qu'il n'y a plus d'hérétiques. Le monde est livré aux disputes des hommes; mais comme aucun d'eux ne possède la vérité absolue, aucun ne peut condamner l'autre. Hélas! il ne faut jamais désespérer de l'orgueil humain. Auguste Comte traitait d'hérésies les dissidences d'opinion qu'il rencontrait chez ses disciples; quand elles persistaient, quand elles étaient incurables, il accusait le cœur d'être solidaire de ces déviations intellectuelles (3). De là à flétrir l'hérésie comme un crime, il n'y a qu'un pas. Ne se croirait-on pas à Rome, devant le tribunal de la sainte inquisition?

(1) *Littré*, Auguste Comte, pag. 527.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 448.
(3) *Comte*, Lettre de Mill. (*Littré*. Auguste Comte, pag. 455 et suiv.

Comte a trouvé un disciple que sa science place bien au dessus de son maître. Si Littré se trompe sur la valeur de la doctrine positiviste, et sur l'autorité de celui qui l'a inventée, ce n'est du moins pas par présomption, c'est par un aveuglement inconcevable chez un esprit d'une pareille portée. Il faut l'entendre parler de la *Philosophie positive* d'Auguste Comte ; on n'a jamais célébré Platon et Aristote, Bacon et Descartes dans des termes aussi enthousiastes. Cet ouvrage si lourd, si indigeste, si mal écrit, que l'on en supporte à peine la lecture, a changé le niveau de la science : « Auguste Comte, dit Littré, a créé la science de l'histoire qui n'existait pas, et il en a tiré au fur et à mesure la philosophie. Tout ce qu'il dit est neuf, tout est de sa création, et les découvertes naissent sous sa main. » Oui, l'histoire telle que Comte l'écrit est de sa création, car elle est tout à fait imaginaire. Supposez que quelqu'un s'avise d'écrire l'histoire de la lune, ou d'une planète quelconque, vous aurez une histoire à la façon du nouveau révélateur. Cependant Littré ose renvoyer le lecteur à ces pages d'un ennui mortel : « Pour moi, dit-il, qui les ai lues tant de fois, je n'y retourne jamais sans y rencontrer quelque précieuse *trouvaille* qui m'avait échappé, quelque aperçu dont je n'avais pas d'abord compris la portée. Le temps n'a point refroidi mon admiration, il la rend plus complète et plus sûre (1). »

Nous verrons bientôt quelles sont les magnifiques *trouvailles* que Comte a faites en histoire ; pour le moment nous constatons les prétentions du maître et les incroyables illusions des disciples. Stuart Mill est un esprit aussi distingué que Littré, et plus original encore ; nous nous demandons avec stupéfaction comment le penseur anglais a pu écrire que *le Cours de philosophie positive* place son auteur dans la plus haute classe des penseurs européens. Mill est presque aussi enthousiaste que Littré ; il parle des admirables spéculations d'Auguste Comte : « Son ouvrage, dit-il, est vraiment encyclopédique ; il est de beaucoup le plus grand qui ait été produit par la philosophie des sciences (2). » C'est dans un ouvrage de philosophie que Stuart Mill exalte ainsi le philosophe français. Singulier philosophe qui met la psychologie sur la même ligne que

(1) *Littré*, Auguste Comte, p. 11, 5,181, 183.
(2) *Stuart Mill*, A system of logic, t. II, pag. 546, t. I, pag. 421, 425, 540.

l'astrologie et qui nie la métaphysique. Sa philosophie est d'une extrême simplicité, mais elle n'est certes pas nouvelle, car c'est le matérialisme tout pur. Le cerveau n'est plus l'organe de l'intelligence, la condition de l'exercice des facultés spirituelles; il est la cause et la substance de la raison, l'esprit est une fonction du cerveau (1). Comment un philosophe peut-il placer au premier rang des penseurs un écrivain qui commence par nier la pensée? Car qu'est-ce que la pensée si elle n'est qu'une modification du cerveau? Aussi Mill rejette-t-il l'opinion de Comte sur la psychologie. Mais il approuve hautement sa méthode historique; il célèbre la grandeur de la philosophie nouvelle dans ses applications aux destinées de l'humanité. C'est un véritable entraînement d'enthousiasme. Nous nous demandons encore une fois ce que peuvent être les destinées de l'humanité, alors que l'homme est pure matière? et y a-t-il là de quoi s'enthousiasmer? A vrai dire, l'écrivain anglais n'est pas si enthousiaste, car il fait ses réserves quant à la valeur des conclusions (2). Or ne sont-ce pas ces conclusions, c'est à dire ces applications qui constituent toute la science de Comte? Si ces applications sont de vraies niaiseries, que devient la philosophie nouvelle qui se vante d'être *positive?*

Auguste Comte a encore pour lui l'enthousiasme d'une femme. Miss Martineau va nous révéler une nouvelle prétention de la philosophie positive et ce n'est pas la moins étonnante (3). Elle dit qu'en Angleterre il est une foule d'esprits qui ont renoncé aux croyances théologiques sans les avoir remplacées; ces esprits sont déclassés, dévoyés. C'est un grand danger pour eux et pour la société. Heureusement que la philosophie positive leur ouvre un port prêt à les recevoir : « La crainte suprême de quiconque a souci du bien des nations, c'est que les hommes ne soient laissés à la dérive, faute d'un ancrage pour leurs convictions... Les dangers moraux d'un tel état de fluctuation sont formidables. » Miss Martineau croit que l'on trouvera dans l'ouvrage de Comte le remède à une foule d'aberrations, de spéculations malsaines, de scepticisme sans

(1) Voyez l'excellent discours de *M. Tiberghien* sur l'athéisme, le matérialisme et le positivisme (Bruxelles, 1867), pag. 8 et suiv.

(2) *Stuart Mill*, A system of logic, t. II, pag. 610-612.

(3) *Miss Martineau*, The positive philosophy of Auguste Comte freely translated and condensed (London, 1853), *Préface*, pag. VIII.

réflexion et sans frein, d'incertitude morale et de découragement. Elle promet à ces malheureux dévoyés « un arrêt pour leur pensée, une base immuable pour leurs convictions intellectuelles et morales. »

Il y a ailleurs encore qu'en Angleterre, il y a dans toute l'Europe, et dans tout le monde civilisé des esprits dévoyés, des croyants qui ont perdu la foi, et qui flottent au gré des fausses doctrines qu'ils adoptent, ou qu'ils rejettent pour en suivre d'autres plus fausses encore. Est-il vrai que la philosophie positive leur ouvre un port sûr où ils trouveront la fin de leurs incertitudes? Ici l'illusion des disciples de Comte dépasse toutes les bornes. Quoi! des hommes qui sont tourmentés du besoin de croire, mais qui ne peuvent plus croire à la religion traditionnelle, trouveront le repos de l'âme dans une philosophie qui ne croit ni à Dieu, ni à l'immortalité de l'âme! Quoi! ces esprits en peine trouveront une *base immuable* pour leurs *convictions morales* dans une philosophie dont le fondateur écarte les problèmes qui ont toujours tourmenté l'homme et qui feront son éternel tourment! S'il y a des âmes froides qui se contentent du néant, qui éprouvent une certaine satisfaction à bannir Dieu du monde, et à nier l'âme, celles-là applaudiront à une philosophie qui réduit l'homme à la matière. Ce sont des aveugles-nés qui sont très heureux d'apprendre que personne ne voit clair, et que la lumière du soleil est un rêve. Mais il faut une étrange puissance d'illusion pour s'imaginer que ceux qui conservent la vue, et qui aperçoivent la douce lumière du jour, seront heureux de s'aveugler volontairement par amour pour les ténèbres.

N° 2. *La grande découverte*

I

« En étudiant, dit Auguste Comte, le développement total de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activité, depuis son premier essor le plus simple jusqu'à nos jours, *je crois avoir découvert une grande loi fondamentale*, à laquelle il est assujetti par une nécessité invariable... Cette loi consiste en ce que chacune de nos

éternelle. Elle ira en se modifiant comme toutes les manifestations de l'esprit humain, mais elle ne périra jamais. Voilà donc la base du positivisme qui s'écroule. On dira que la religion s'en va. Oui, le christianisme traditionnel s'en va; mais non ce qu'il y a de vrai dans le christianisme. Des écrivains positivistes feraient bien de ne pas prophétiser et de s'en tenir aux faits. Eh bien, qu'ils regardent autour d'eux et qu'ils osent dire que la religion est morte, alors que le besoin de croire rejette les hommes dans les vieilles superstitions!

Si la religion est éternelle, la philosophie l'est aussi. Au fond elles sont identiques, comme le dit Auguste Comte. Elles ont le même objet, la connaissance et la pratique de la vérité, elles commencent par croire qu'elles possèdent la vérité absolue. Elles finissent par reconnaître qu'elles doivent se contenter d'un rayon de la vérité éternelle. De ce qu'elles renoncent à l'absolu, faut-il conclure qu'elles abdiquent? Que les positivistes regardent autour d'eux, et qu'ils disent si l'esprit humain a cessé de philosopher! Il n'est pas vrai que la philosophie exclut la religion. Elle s'est alliée jadis au christianisme; la plupart des Pères de l'Église procèdent de la philosophie grecque, et le dogme chrétien, préparé par la philosophie, s'est développé sous l'influence de la philosophie. Si aujourd'hui la vraie philosophie est hostile au christianisme traditionnel, c'est qu'il n'y a point de philosophie sans libre pensée, et l'Église est l'ennemie mortelle de la pensée libre. Par contre, il y a un christianisme qui se dit libéral, c'est à dire ami de la liberté de penser. L'alliance entre la philosophie et la religion se renouera et elle sera éternelle.

Qu'est-ce donc que cette *succession* de méthodes philosophiques imaginée par Auguste Comte? Une pure imagination. Les trois états qui selon lui se seraient succédé, et qui selon lui s'excluraient l'une l'autre, ont toujours coexisté. Où y a-t-il des spéculations philosophiques plus variées que dans l'Inde brahmanique et dans la Grèce polythéiste? Souvent les mêmes hommes étaient prêtres et philosophes, et ils étaient aussi des positivistes, car ils expérimentaient. Les prêtres d'Égypte n'étaient-ils pas médecins et philosophes? La philosophie métaphysique ne s'allie-t-elle pas parfaitement à l'esprit des sciences positives? Leibniz était philosophe et mathématicien. Et la religion ne pourrait-elle pas s'unir

aux sciences expérimentales? Newton était théologien. Cela l'empêcha-t-il d'être un savant de première ligne? Ou faut-il dire que ceux-là seuls qui bannissent Dieu et l'âme de leurs spéculations sont des hommes de science?

Nous opposerons à Comte un témoignage qui aura plus de poids à ses yeux que les plus grands noms que nous pourrions invoquer, c'est le sien. Chose remarquable, et il n'y a rien de plus remarquable dans le positivisme! Le même homme qui a fait la *grande découverte*, que la religion n'appartient qu'à l'enfance de l'esprit humain, et que l'humanité arrivée à l'âge du positivisme, doit la répudier comme un vain rêve, ce même homme a fini par se poser comme révélateur d'une religion nouvelle. Jamais il n'y a eu de contradiction aussi prodigieuse. Imaginez qu'un fondateur de religion démolisse dans la dernière partie de sa vie ce qu'il a bâti dans la première, qu'il abaisse ce qu'il a élevé, qu'il honnisse ce qu'il a adoré, voilà le spectacle qu'a donné Auguste Comte. Pour mettre le dernier cachet à ce revirement unique, il se trouve que notre philosophe déserta une école qui voulait fonder une nouvelle religion. Quel est le grand reproche que le disciple ou l'ami de Saint-Simon adressa aux saint-simoniens? C'est de vouloir maintenir l'idée religieuse. Transcrivons les paroles superbes qu'il écrivit en 1832 à Michel Chevalier : « Je n'ai jamais hésité, à aucune époque, à proclamer hautement l'influence des *idées religieuses, même réduites à leur moindre développement*, comme étant aujourd'hui chez les peuples les plus avancés le *grand obstacle* aux grands projets de l'intelligence humaine et aux perfectionnements de l'organisation sociale. La *voie scientifique*, dans laquelle j'ai toujours marché depuis que j'ai commencé à penser, *est évidemment en opposition radicale et absolue avec toute espèce de tendance religieuse* (1). » Eh bien, l'homme qui écrivit ces lignes, en 1832, se fit quelques années plus tard, apôtre, que dis-je? prophète d'une religion nouvelle. Il répudia hautement le mot de philosophie pour le transformer en celui de religion. Il abandonna cette *voie scientifique* qu'il avait toujours suivie, et il rentra dans celle qui est un obstacle à tout progrès de l'intelligence. Lui-même nous dit donc que sa *grande découverte* est une vaine illusion de son

(1) *Littré*, Auguste Comte, pag. 194.

esprit; car cette fameuse découverte est identique avec la réprobation de l'idée religieuse. Quelle confiance veut-on que nous ayons dans un révélateur qui a condamné d'avance toute religion? Et que penser de son disciple, qui commença par prendre la religion nouvelle de son maître au sérieux? Prendre au sérieux un homme qui bat la campagne, c'est prouver que soi-même on est dans un singulier aveuglement.

Est-ce que du moins Auguste Comte est revenu sérieusement à l'idée de religion? Est-il revenu à la croyance universelle du genre humain, à l'adoration de Dieu, et à la foi en l'immortalité? Non, c'est l'humanité qui est l'objet de son adoration. L'idée n'était pas nouvelle; ce n'est pas la première fois que l'orgueil humain s'adore lui-même; mais Comte a trouvé moyen d'ajouter le ridicule à l'absurde. Celui qui adore est en même temps celui qui est adoré. L'enfant au berceau est un Dieu qui vient au monde, et qui apprend à bégayer par une autre fraction du même Dieu. Il va sans dire que ce Dieu est un être imparfait; l'horreur de la perfection, de l'absolu est la seule chose que Comte ait retenu de son ancienne doctrine. C'est donc un Dieu limité, relatif, soumis à toutes les fatalités ordinaires et extraordinaires. Est-ce là la religion qui doit servir de port aux âmes souffrantes? Elles désertent les autels du Christ parce qu'ils ne peuvent plus croire à un Dieu-homme, et on offre à leurs adorations l'humanité, c'est à dire qu'on les convie à s'adorer elles-mêmes!

Nous nous demandons avec une stupéfaction croissante, comment un homme qui a ses cinq sens peut prendre ces folies au sérieux? Et nous ne sommes qu'au début, à ce qu'on pourrait appeler la partie raisonnable de la folie. Si nous entrions dans les détails du nouveau culte, le lecteur croirait que nous le conduisons dans une maison d'aliénés. Qu'est-ce que la terre et les planètes *douées d'intelligence?* Quoi! on reconnaît l'*intelligence* à la *matière*, et on refuse de reconnaître une intelligence suprême! Qu'est-ce que la *Trinité* positiviste, aussi appelée *Triumvirat?* Elle se compose de la *Terre*, ou grand fétiche, car Comte réhabilite le fétichisme, de l'*Espace*, ou grand milieu, de l'*Humanité*, ou grand être. En face de cette mauvaise parodie de la théologie chrétienne, M. Littré lui-même perd patience. « Qui voudra croire, s'écrie-t-il, que la Terre ait eu des volontés et de bonnes intentions pour le genre humain? »

Nous craignons de devenir complice de la folie la plus folle qui ait jamais traversé l'imagination d'un fou ; cependant il nous faut encore mentionner la *Vierge Mère*, c'est à dire la femme qui conçoit sans le concours de l'homme. La Vierge Mère est « le *résumé synthétique de la religion positive.* » Voilà l'immaculée conception dépassée ! Après une pareille *découverte*, on comprend que Comte ait cru à son infaillibilité. Il s'intitule le *grand prêtre de l'humanité* (1)!

N'est-ce pas la folie en plein ? Elle est telle que nous nous demandons s'il faut continuer la critique de la prétendue religion de Comte. Littré fait un aveu qui nous suffit, c'est que cette religion détruit radicalement le positivisme : « Dans les conceptions de sa vie, dit-il, M. Comte confesse ouvertement que l'esprit humain ne peut se passer de croire à des volontés indépendantes qui interviennent dans les événements du monde. Si cela est vrai, l'esprit humain est nécessairement théologique. Mais alors jamais n'a été fait aveu plus mortel à la philosophie positive. Elle repose sur cette donnée que l'esprit humain n'est, nécessairement, ni théologien, ni métaphysicien, et qu'il ne l'est que transitoirement (2). » Pourquoi donc Littré reste-t-il fidèle au positivisme ? pourquoi le célèbre-t-il comme la doctrine qui doit sauver l'humanité ? Il n'accepte la philosophie de son maître que sous bénéfice d'inventaire ; il s'en tient au positivisme primitif et rejette la parodie de religion que Comte a voulu imposer à ses disciples dans les dernières années de sa vie. Singulier spectacle ! C'est comme si saint Paul avait répudié l'enseignement religieux de Jésus-Christ, tout en prêchant le Christ mort et ressuscité. Peut-on ainsi scinder l'œuvre d'un homme que l'on révère à l'égal d'un révélateur ? Peu nous importe, nous n'admettons pas plus les prémisses que les conséquences ou les inconséquences. Mais puisque des esprits comme Littré s'obstinent à croire que l'auteur du positivisme a fondé la vraie philosophie de l'histoire, il faut bien que nous entrions dans les détails de la *grande découverte*.

(1) Voyez sur toutes ces hallucinations, *Littré*, Auguste Comte pag. 571-586, 651 et note.

(2) *Littré*, Auguste Comte, pag. 578.

II

Auguste Comte a inventé un nouveau nom pour la philosophie de l'histoire : il l'appelle *Dynamique sociale*, ou *traité général du progrès humain*. Voilà donc le progrès inscrit en tête de l'histoire. Voyons ce qu'il devient ainsi que la vie de l'humanité, quand on en fait une *dynamique*, c'est à dire quand on en écarte Dieu, pour le remplacer par des lois comme celles du monde physique. Comte commence par dire que « le siècle actuel sera principalement caractérisé par l'irrévocable prépondérance de l'histoire, en philosophie, en politique et même en poésie. » Cette remarque a été mille fois faite. Comte s'en empare, on ne sait trop pourquoi, pour glorifier le positivisme : « Cette universelle suprématie du point de vue historique constitue à la fois le *principe essentiel* du positivisme et son résultat général (1). » C'est donc par la philosophie de l'histoire, telle que Comte lui-même l'a écrite, que nous pouvons apprécier la *grande découverte* tout ensemble et la doctrine positiviste.

Auguste Comte ne dit pas un mot de l'Orient. C'est cependant là le berceau des conceptions religieuses qui règnent encore aujourd'hui sur les âmes; c'est donc là que le philosophe positiviste aurait dû étudier l'état théologique, qui joue un si grand rôle dans sa doctrine primitive. Pourquoi n'en parle-t-il pas? Peut-on, dans une philosophie de l'histoire, passer sous silence, l'Inde brahmanique, le bouddhisme, le mazdéisme? Nous ne voyons qu'une explication de ce silence, c'est que Comte ignorait jusqu'au nom des systèmes religieux que nous venons de rappeler. L'ignorance joue un grand rôle dans la philosophie de l'histoire que nous analysons, on peut dire que c'est la muse qui inspire l'auteur du positivisme. Lui-même s'en vante. « J'ai toujours pensé, dit-il, dans sa dernière préface de la *Philosophie positive*, que chez les philosophes modernes la lecture nuisait beaucoup à la méditation, en altérant à la fois son originalité et son homogénéité. En conséquence, après avoir, dans ma *première jeunesse*, *rapidement amassé* tous les matériaux qui me paraissaient convenir à la grande élabo-

(1) *Comte*, la Politique positive, t. III, pag. 1.

ration dont je sentais déjà l'esprit fondamental, je me suis, depuis vingt ans au moins, imposé à titre d'*hygiène cérébrale*, l'obligation *de ne faire jamais aucune lecture* qui puisse offrir une importante relation, même indirecte, au sujet quelconque dont je m'occupe actuellement (1). » Littré loue fort cette hygiène. Lui qui a tant lu et étudié, trouve très bien que son maître n'ait plus rien lu depuis sa jeunesse, tout en avouant qu'il avait besoin d'une immense quantité de faits historiques pour construire son œuvre; il croit que la provision qu'il fit, étant jeune, lui suffit, grâce à sa prodigieuse mémoire (2). Littré oublie que son maître se fait presque gloire de son ignorance, à ce point qu'il remarque avec complaisance que les lectures de sa *première jeunesse* furent faites *rapidement*. L'orgueilleux révélateur ne veut rien devoir à personne; il aurait raison, s'il s'agissait d'une construction purement métaphysique, mais sa doctrine s'appelle positivisme, elle repose sur des faits; peut-on déterminer les lois qui régissent les faits sans connaître les faits? L'ignorance est la base sur laquelle Auguste Comte élève sa dynamique sociale. Qui est plus positiviste? lui qui écrit une histoire imaginaire, parce qu'il ignore les faits les plus simples, ou ceux qui commencent par faire une étude sérieuse des faits avant de philosopher?

Nous disons que Comte écrit une histoire imaginaire, que l'on en juge par ce qu'il dit des Juifs. Le mosaïsme est la seule religion de l'Orient dont il connaisse le nom, sans doute un souvenir du catéchisme. D'où procède Moïse? Il n'y a pas de question plus importante tout ensemble et plus difficile. Comte la tranche avec une singulière légèreté. Le mosaïsme, dit-il, est une *dérivation accessoire* de la théocratie égyptienne, *peut-être* aussi chaldéenne. La Judée serait donc la copie de l'Égypte. Soit. Il faudrait au moins nous dire ce qu'était l'Égypte, et comment il se fait qu'elle se reproduisit dans la Judée. Comte a là-dessus une histoire très amusante. Les vieux égyptologues disaient aussi que le mosaïsme était la copie de la sagesse sacerdotale; ils avaient au moins pour eux un fait, l'initiation de Moïse à la science des prêtres. Mais ces savants n'étaient pas des positivistes. Quand un philosophe positi-

(1) *Comte*, la Philosophie positive, t. VI, p. XXXV.
(2) *Littré*, Auguste Comte, pag. 257, 586.

viste a besoin d'un fait, il l'invente, il le forge à sa guise. Question d'*hygiène cérébrale!* Donc Auguste Comte nous dit très sérieusement « que les prêtres égyptiens et ensuite chaldéens ont *pu être* engagés, ou même obligés, à une telle tentative de colonisation monothéique. » Ainsi la Judée est une colonie sacerdotale. Cela a pu être, donc cela est. Et il y a de cela d'excellentes raisons. D'abord les prêtres égyptiens avaient l'espoir de mieux développer la civilisation sacerdotale dans une colonie que dans la mère-patrie. Qui ne sait que le sacerdoce ne songeait à autre chose qu'à répandre la civilisation sacerdotale? En Égypte les guerriers le gênaient, il avait l'espoir de se subalterniser complétement lesdits guerriers dans une colonie qui ne pouvait être établie qu'avec leur aide. Puis les prêtres voulaient encore « ménager un refuge assuré à ceux de leur caste qui se trouveraient menacés par les fréquentes révolutions intérieures de la mère patrie (1). » On sait en effet que l'Égypte avait tous les huit jours sa révolution comme la France.

Notre philosophe positiviste est si content de cette *trouvaille*, qu'il regrette que la nature de ses travaux ne lui permette pas de développer convenablement « une telle explication spéciale du judaïsme. » Il nous dédommage par les découvertes qu'il fait dans le reste de l'histoire. La Grèce exerce un attrait irrésistible sur tous ceux qui sont initiés à sa brillante littérature. Comte répète « l'admirable remarque » que Condorcet fait sur la lutte de la Grèce avec la Perse : la bataille de Salamine sauva la civilisation européenne. Quelles furent les causes de cette lutte mémorable? quels en furent les résultats? Comte répond « qu'il faut regarder l'agression persane comme destinée surtout à repousser une séditieuse propagande. » On voit que Littré a raison de dire que tout est nouveau dans la philosophie de l'histoire de son maître, il crée tout, même les faits. Les Grecs faisaient donc de la propagande en Perse. De quoi? du polythéisme? de la philosophie? ou de la république? On ne le sait. Car un des mérites du maître que le disciple n'imite qu'imparfaitement, c'est un langage si étrange, que l'on ne sait ce que l'auteur veut dire. On voit cependant qu'il est heureux de la victoire des Grecs, parce que « les intérêts généraux de l'hu-

(1) *Auguste Comte*, la Philosophie positive, t. V, pag. 290 et suiv.

manité étaient alors représentés par le foyer occidental des libres penseurs. » Cela veut-il dire que Comte applaudit aux travaux des philosophes grecs? Il les traite de *divagations*; il déplore la *désastrueuse influence* que Platon exerce jusqu'à nos jours; tout ce qu'il accorde à Socrate, c'est qu'il fut un *estimable discoureur*; mais les stoïciens étaient des *égoïstes orgueilleux*, et leur doctrine un *vain déisme* (1). Les stoïciens des *déistes*, eux les ancêtres des *panthéistes!* Socrate un bavard! Et Platon un génie malfaisant! Sont-ce là les choses que Littré aime de lire et de relire? Mais si la philosophie grecque n'est rien qu'un vain bavardage et un amas d'erreurs funestes, comment Comte peut-il dire que les *intérêts généraux de l'humanité* étaient représentés par les libres penseurs de la Grèce?

La Grèce nous conduit à Rome. Ici encore Auguste Comte a une incontestable originalité. Le vulgaire des historiens célèbrent la république, ils portent aux nues les consuls qui labouraient la terre. Ils n'y entendent rien. Ces fameux républicains étaient des aristocrates. Comte, lui, proclame « la supériorité du mouvement populaire sur la résistance sénatoriale. » Quelle est la raison de cette supériorité? « Étrangers à la démagogie grecque, répond notre positiviste, les Romains aspiraient surtout à *concentrer l'autorité républicaine*, en subordonnant le pouvoir du sénat à l'ascendant d'un dictateur durable. » Ainsi un César organe du peuple souverain, tel est l'idéal de Comte! C'est là ce qu'il admire dans l'histoire romaine! Les formules positivistes le veulent ainsi. La civilisation militaire est propre au *polythéisme social*, et le *noble conquérant de la Gaule* est le *meilleur type* de cette civilisation (2).

Auguste Comte inscrit le mot de progrès en tête de sa philosophie de l'histoire. Le progrès est une question de fait : il en doit être ainsi surtout pour un historien positiviste. Quel est donc le progrès réalisé par le mosaïsme? par la Grèce? par Rome? Ce sont les seuls noms que Comte ait retenus de ses *rapides lectures*. Que disent ces noms? que représentent-ils? Y a-t-il progrès de l'Orient à la Grèce, et en quoi consiste-t il? Y a-t-il progrès de la Grèce à Rome, et quel est-il? Pour répondre à ces questions, il ne suffit pas de quelques grands mots, comme ceux de *théocratie*, ou de

(1) *Comte*, Politique positive, t. III, pag. 342, 343.
(2) *Idem ibid.*, t. III, pag. 387.

polythéisme social; il faut étudier le génie des nations, il faut voir quelle était la mission des peuples dominants, ce qu'ils ont voulu et ce qu'ils ont fait. Alors on découvre encore un autre personnage dans l'histoire : l'humanité l'appelle Dieu et le révère. Comte bannit Dieu de la vie humaine ; que devient après cela le progrès, et la vie des hommes? Comte se borne à dire que rien n'a été fortuit dans l'histoire de la Grèce et de Rome; pas même les lieux ni les temps. Fort bien! Mais si ce n'est pas le hasard qui a disposé le territoire de la Grèce pour la nation hellénique, qui donc est-ce? Serait-ce le *grand fétiche* qui a préparé le sol où devaient naître Socrate et Platon? Est-ce le grand fétiche *terre?* Et qui a donné aux Hellènes ce merveilleux génie que Comte lui-même admire, oubliant qu'il a abaissé le divin Platon et son maître Socrate? Serait-ce le grand fétiche *humanité?* Il vaut bien la peine de bannir Dieu de l'histoire pour le remplacer par des fétiches!

III

Le christianisme et les Barbares mettent fin au monde ancien et ouvrent une ère nouvelle. Qu'est-ce que le Christ? L'humanité l'a longtemps adoré comme le Fils de Dieu. Ceux-là mêmes qui ont déserté ses autels lui conservent un respect d'admiration, une espèce de culte qu'ils ne vouent à aucun autre personnage de l'histoire. Qu'est-ce que Comte pense du fondateur de la religion puissante qui est encore aujourd'hui le pain de vie des masses? Il le confond avec « ces aventuriers qui tentèrent l'inauguration monothéique, en aspirant comme leurs précurseurs grecs, à la divinisation personnelle. » Ceci n'est pas une injure particulière qui s'adresse spécialement au Christ. Cela est de l'essence de ceux qui fondent le monothéisme; leur mission exige « un mélange d'hypocrisie et de fascination. » Il faut descendre jusque dans les bas-fonds du dix-huitième siècle, pour rencontrer une appréciation aussi ignoble et aussi ignorante de la grande figure du Christ et de tous ceux que l'humanité reconnaissante révère comme des révélateurs. Le christianisme n'est-il pas un progrès sur l'antiquité? C'est un progrès si éclatant qu'il a fait naître l'idée du progrès. Le progrès le plus considérable dont l'histoire fasse mention, se serait donc accompli par un imposteur! Comte paraît

sentir ce qu'il y a d'odieux dans cette conception. D'après lui ce n'est pas Jésus-Christ le fondateur du christianisme, c'est saint Paul. Il exalte le sublime dévoûment qui lui fit accepter la position subalterne d'apôtre, alors qu'il a réellement fondé la religion nouvelle. Cette religion n'est pas le christianisme de Jésus-Christ, comme le croient les protestants, c'est le catholicisme (1).

Nous demanderons à M. Littré si c'est encore là une de ces *trouvailles* qu'il admire dans les ouvrages de son maître. Sauf le rôle qu'il attribue à Saint Paul, sa conception est celle des ultramontains; c'est à dire que la philosophie positiviste donne la main à l'orthodoxie la plus étroite, la plus ignorante, la plus superstitieuse. C'est précisément l'ignorance et la superstition que Comte admire dans le catholicisme. Voilà qui est vraiment original, au moins au dix-neuvième siècle; car l'originalité remonte aux ténèbres du moyen âge. Notre philosophe prend la défense du culte des saints contre les *irrationnelles* critiques des protestants et des déistes. » Le mot est bien choisi. S'il y a quelque chose d'*irrationnel*, c'est bien le culte des saints, vrai polythéisme. Eh bien! la raison se trompe. Auguste Comte nous apprend qu'il y a de la déraison à critiquer la déraison. « L'institution des saints compensa la sécheresse monothéique : elle alimenta le cœur et *même l'esprit* des populations chrétiennes (2). » Ce *même l'esprit* est charmant; cela répond d'avance à toutes les objections *irrationnelles* que nous pourrions faire. Mieux vaut garder le silence!

Les Barbares sont, avec le christianisme, le principe de la civilisation moderne. Que viennent-ils faire? que représentent-ils? Comte ne sait rien d'eux. Les *rapides lectures* de sa jeunesse ne lui ont laissé aucun souvenir; il se rappelle seulement d'avoir lu que la féodalité est d'origine germanique. S'il y a une vérité évidente, que les enfants mêmes savent, c'est celle-là. Eh bien, cette vérité, qui n'est que l'expression de la réalité des choses, est une *irrationnelle* conception, si nous en croyons la philosophie positiviste. Pourquoi *irrationnelle?* Les formules le veulent ainsi. Dire que « l'ordre temporel du moyen âge émane des invasions germaniques, c'est interrompre radicalement, dans l'un de ses termes

(1) *Comte*, Politique positive, t. III, pag. 409. 410.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. III, pag. 475.

les plus remarquables, l'*indispensable continuité* de la *série sociale*.» Que demande cette *série sociale?* Elle veut que le régime du moyen âge ne soit autre chose que le système romain, modifié par l'influence catholique. Ce que c'est que la muse de l'ignorance! Elle inspire des découvertes merveilleuses. Peut-être n'est-ce pas une *trouvaille*, mais un vague souvenir d'un vieux paradoxe inventé par les légistes qui voulaient à toute force que la féodalité fût une copie du droit romain. C'est soutenir l'identité de deux régimes qui diffèrent radicalement. A l'absurdité de cette assimilation, Auguste Comte, d'après son habitude, ajoute une dose de ridicule.

Donc ce qui caractérise le régime féodal, c'est que son système militaire est essentiellement défensif, ce qui revient à dire qu'il est pacifique, en comparaison des envahissements de Rome. Qui s'en serait douté? Les Germains, fous de guerre, auraient fondé un régime pacifique! Comte s'est rappelé, de ses *rapides lectures*, que la féodalité avait été impuissante dans les grandes guerres; d'où il a conclu que son organisation devait être défensive. Il oublie, pour mieux dire, il ne s'est jamais enquis du génie des races germaniques, il ne connaît que Rome et le catholicisme, c'est à dire qu'il sait que Rome après avoir conquis le monde sous la république, se borna à conserver ses conquêtes sous l'empire. Comte a vu là le germe de l'*aptitude défensive* qui le frappe dans le moyen âge. Le catholicisme encouragea naturellement cette tendance. Voilà toute la féodalité. Simplicité admirable (1)! Les châteaux en Espagne se construisent avec la même facilité!

Le catholicisme joue encore un rôle merveilleux dans l'établissement de la féodalité. Non seulement « il seconda directement la transformation graduelle du système primitif de conquête en système essentiellement défensif; suivant la juste remarque du comte de Maistre, il a prévenu beaucoup de guerres, dont la sage médiation du clergé étouffait d'abord le germe. » Encore un fruit des *lectures rapides!* Auguste Comte ne connaît le catholicisme du moyen âge que par de Maistre; il ne se doute même pas que l'écrivain réactionnaire altère les faits pour le besoin de sa cause; il dépasse le fougueux ultramontain, il invente des faits. Les historiens trouvent quelque difficulté à expliquer la transformation des

(1) *Comte*, Philosophie positive, t. V, pag. 389, 393-396.

bénéfices révocables ou viagers en fiefs héréditaires ; s'ils étaient positivistes, ils sauraient que c'est au catholicisme que cette immense révolution est due. Comte nous donne la raison de cette influence imaginaire : c'est que l'Église devait favoriser la stabilité. Les historiens vont chercher dans les forêts de la Germanie l'origine des rapports qui existaient entre vassal et suzerain ; il y en a qui remontent au patronage celtique. Ils n'y entendent rien. C'est l'Église qui a introduit « la sage régularisation générale des obligations réciproques de la tenure féodale. » Demanderez-vous la preuve de ce système réellement original ; Comte vous répondra : « La haute participation du catholicisme y est assurément trop évidente pour que nous devions nous y arrêter (1). » Cela est évident, donc cela est. Science positiviste !

Après ce tour de force, il ne faut plus s'étonner de rien. La chevalerie est une institution catholique. Et la preuve ? C'est que le catholicisme est essentiellement pacifique, et la chevalerie est en quelque sorte le culte de la guerre. Du sein de cette chevalerie sort un ordre fameux que l'Église a condamné, et que la royauté a immolé à ses défiances. Comte n'hésite pas à prendre parti pour les bourreaux contre les victimes : les Templiers, dit-il, furent une conspiration contre les papes et les rois (2). La morale de cette philosophie de l'histoire est qu'il y a un moyen bien simple de l'écrire, sans jamais douter de rien, c'est de ne rien savoir. Maintenant on comprendra le but des croisades, cette sanglante aventure de la chevalerie : « C'était l'unique moyen décisif d'arrêter l'envahissement du mahométisme. » De Maistre l'affirme, donc c'est vrai, bien que les papes disent le contraire. Les philosophes ont déclamé à perte de vue contre des expéditions où le sang humain coula à flots pour la conquête d'un tombeau imaginaire. Quel aveuglement est le leur ! Ils ne voient pas que les guerres sacrées ont réussi, « comme de Maistre l'a judicieusement remarqué (3). » C'est grâce à ces guerres vraiment saintes que nous ne sommes pas mahométans.

Il va sans dire que c'est le catholicisme qui a aboli l'esclavage.

(1) *Comte*, Philosophie positive, t. V, pag. 402, 404, 406.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. V, pag. 409.
(3) *Idem*, *ibid.*, t. V, pag. 404. — Politique positive, t. III, pag. 486.

Tous les écrivains catholiques le disent, donc il n'y a pas à en douter. Comte en donne une raison positiviste qui ferme la bouche aux ennemis de l'Église : « Le monothéisme a une tendance générale à modifier profondément l'esclavage. » Comment cela? Cela est, parce que cela est. Cette influence « est sensible jusque dans le mahométisme, » sous le régime duquel tous les hommes sont esclaves d'un seul. « Elle devait donc être extrêmement prononcée dans le catholicisme », vu que le monothéisme catholique était, au dire de Comte, un vrai polythéisme. Ceci est une des grandes *trouvailles* de la philosophie positive. Comte y insiste longuement (1); il ne se doute même pas qu'il s'agit d'une révolution économique qui n'a rien de commun avec la religion; et s'il ne s'en doute pas, c'est grâce à l'*hygiène cérébrale*, laquelle n'a point chargé son cerveau de faits, ce qui lui permet de les imaginer à sa guise.

IV

Hegel, bien qu'on l'accuse de panthéisme, dit que l'histoire n'est autre chose que le développement de l'idée de liberté. L'auteur de la *Philosophie positive* n'a pas même le soupçon de la liberté politique; il la confond toujours avec l'égalité. Voilà pourquoi il ne comprend rien à l'histoire d'Angleterre ni à l'histoire de France. Au moment où Comte écrivait, la nation française commençait à comprendre que la vraie liberté consiste dans les droits de l'homme déclarés par l'Assemblée constituante, droits qui étaient depuis longtemps ceux du citoyen anglais. Comte reproche cette *anglomanie chronique* aux *publicistes vulgaires* qui allaient chercher des leçons de liberté chez leurs voisins d'Outre-Manche. Il célèbre la *supériorité fondamentale* du *mode normal* ou *français* sur le *mode exceptionnel* ou *anglais*. En quoi consiste cette supériorité? D'abord le *mode français* l'emporte sur le *mode anglais*, parce qu'il a ruiné complétement l'*ancien système social*, c'est à dire la féodalité. Comte ne se doute pas que dans le régime féodal, et dans le génie des races barbares, il y avait des germes de liberté, liberté aristocratique, il est vrai, mais la liberté est contagieuse, elle profite

(1) *Comte*, Philosophie positive, t. V, pag. 407 et t. VI, la LVIe leçon.

aussi, là où elle se maintient, aux classes inférieures de la société. A quoi aboutit le *mode français?* A la royauté absolue. Comte voit là une nouvelle supériorité sur le *mode anglais*. Le principe des castes, véritable base de l'ancienne constitution de France, fut borné à la famille royale, tandis que, en Angleterre, il se répandit dans toutes les familles aristocratiques. Ainsi l'égalité sous le régime d'un Louis XV est préférable à la liberté sous le régime de l'aristocratie! Montesquieu a tort de célébrer la liberté anglaise, il a tort d'en chercher les premiers germes dans les forêts de la Germanie, c'est une de ses *aberrations* (1). Auguste Comte n'a garde de tomber dans de pareilles erreurs; son *régime cérébral* l'en garantit.

Comte ne sait pas plus de l'histoire moderne que de l'histoire ancienne. L'Angleterre inaugure l'ère des révolutions au dix-septième siècle. Quel est le sens de la longue lutte qui s'ouvre par la mort de Charles II, et finit par l'exil de ses descendants? Il s'agit de savoir qui est le maître, le roi, en vertu de son droit divin, ou le parlement, en vertu de son origine populaire. La révolution de 1688 donna gain de cause à la nation. C'est donc à juste titre que les historiens la célèbrent. Ils se trompent, parce qu'ils ne connaissaient pas les découvertes de la philosophie positive. Comte renverse les faits. Il exalte la révolution de 1648, il déprécie et méprise la révolution de 1688. Est-ce parce que la première fut plus favorable à la liberté? Elle aboutit au protectorat de Cromwell, César au petit pied. Comte le porte aux nues. Tandis que la révolution de 1688 consolida la liberté anglaise. Il est vrai que la première abolit la Chambre des lords, et la seconde la maintint. De là la prédilection et l'antipathie de Comte (2). Il ne sait ce que c'est que la liberté, il ne connaît que l'égalité.

Aimant l'égalité, pourquoi dédaigne-t-il la révolution d'Amérique? Notons ici l'une des *trouvailles* qui ont tant de charmes pour M. Littré. « Dans son principe la révolution américaine se borna *évidemment* à reproduire, sous de nouvelles formes, la révolution hollandaise. » Comte a une prédilection pour le mot *évidemment*. Tout ce qu'il dit est évident. Voilà le grand avantage de

(1) *Comte*, Philosophie positive, t. VI, pag. 501, t. V, pag. 606-608.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. V, pag. 668-670.

son *hygiène cérébrale*. Il ne rencontre jamais de contradiction, parce qu'il a eu soin d'écarter tous les contradicteurs. Le philosophe positiviste a encore un grief personnel contre les insurgés américains; c'est qu'ils donnèrent la suprématie politique aux métaphysiciens et aux légistes (1). Les Américains ne se doutent pas qu'ils sont gouvernés par des *métaphysiciens*, attendu que jusqu'à ce jour il n'y a pas eu de métaphysicien aux États-Unis!

L'*hygiène cérébrale* favorise singulièrement l'orgueil; c'est un de ses avantages que M. Littré a oublié de remarquer. Comte fait la leçon, en durs termes, à l'Assemblée constituante, la plus éclairée, la plus généreuse, qui ait présidé aux destinées d'une grande nation. Il l'accuse de *frivole irrationalité;* il accuse les principaux chefs de s'être laissé égarer par de *vaines spéculations métaphysiques*. Est-ce que Kant et Hegel y auraient par hasard siégé? On conçoit ce qui devait résulter d'une *irrationalité frivole* et de *rêveries métaphysiques*. Comte entend-il reprocher aux constituants d'avoir affaibli à l'excès la royauté, d'avoir mis le roi en face d'une assemblée unique, organe tout-puissant de la volonté populaire? Du tout. Il s'imagine que l'Assemblée nationale copia la constitution anglaise; il a découvert chez elle une *tendance permanente* à l'institution régulière d'un *pouvoir spécialement aristocratique* (2). Preuve, qu'elle ne voulut point d'une Chambre haute, pas plus de pairs que de lords, pas même un sénat électif : impossible d'être plus aristocrate!

Auguste Comte n'aime point Napoléon, nous ne lui en faisons pas un grief. Mais que lui reproche-t-il? D'abord il n'est pas Français, mais *issu d'une civilisation arriérée*. Passons sur cette insulte jetée à une nation qui a donné le jour à le Dante et à Machiavel. Napoléon était une *nature superstitieuse*. C'est la raison pour laquelle il était *spécialement animé* d'une admiration involontaire pour l'ancienne hiérarchie sociale. Pour tout talent, Comte lui reconnaît un *vaste charlatanisme caractéristique*. Voilà l'homme qui a enivré la France et qui a captivé l'Europe. La grande nation a été dupe d'un charlatan! D'après le génie du personnage, on peut juger son œuvre. « Il organisa, de la manière la plus désas-

(1) *Comte*, Philosophie positive, t. V, pag. 670, 671.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. VI, pag. 363 et suiv.

treuse, la plus intense rétrogradation politique, dont l'humanité dut jamais gémir. » Son grand crime est sa prédilection pour l'antique système théologique et militaire (1). Nous applaudirions à cette vive censure, quelque inique qu'elle soit, si elle était inspirée par la passion de la liberté. Mais nous avons vainement cherché ce mot dans les interminables pages d'Auguste Comte. Que Napoléon ait été un réactionnaire, cela est certain, et on l'avait dit longtemps avant qu'il y eût une philosophie positive. Mais c'est surtout son antipathie pour la liberté qu'il fallait flétrir; et le philosophe positiviste n'y songe point. Comte impute à crime à Napoléon, aussi bien qu'à l'Assemblée constituante, la restauration du catholicisme gallican; il ne s'aperçoit pas qu'il y avait dans le gallicanisme un principe de liberté et de progrès. En voyant les excès de la réaction ultramontaine, on peut, à bon droit, regretter la religion de Bossuet.

V

Auguste Comte, dans son premier ouvrage sur la philosophie positive, ne veut d'aucune religion. Depuis que l'homme pense, il se demande d'où il vient, où il va. La philosophie positive veut « que l'esprit humain renonce à rechercher l'origine et la destination de l'univers (2). » Comte ne parle que de l'*univers;* l'humanité ne figure même plus dans ses spéculations négatives. Peut-il être question d'une destinée de l'homme, quand l'homme n'est qu'une modification de la matière? Le reste n'est qu'une affaire de curiosité : « Prétendre connaître l'origine et la fin de toutes choses, est une *curiosité enfantine* (3). » Que nous importent l'origine et la fin des choses extérieures, quand notre origine et notre fin sont dans ce monde? Mais ne faut-il pas aller plus loin ? n'est-ce pas aussi un enfantillage d'analyser les circonstances au milieu desquelles se produisent les phénomènes pour découvrir les lois immuables qui les régissent? Quoi! je ne suis pas sûr le matin que je vivrai encore le soir, et si je meurs, tout est fini, et pendant

(1) *Comte*, Philosophie positive, t. VI, pag. 386 et suiv.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. I, pag. 4.
(3) *Idem*, *ibid.*, t. IV, pag. 669.

cette minute d'existence je m'amuserais gravement, non à me demander ce que moi je suis, puisque je ne suis rien, mais ce que sont les phénomènes qui se passent autour de moi! Si la religion est un enfantillage, la philosophie positive est une cruelle dérision.

La philosophie positive bannit Dieu du monde, ainsi que la providence; elle les remplace par des lois. Qu'est-ce que ces lois nous disent de la religion qui jusqu'à l'avénement du positivisme a été la grande affaire de l'humanité? La religion a été un état passager, le premier par lequel le genre humain ait passé : c'est ce que le positivisme appelle l'état théologique. Qu'est-ce que Dieu dans cette conception? Un agent ou des agents surnaturels qui interviennent arbitrairement dans les phénomènes de la nature et dans la vie de l'homme (1). On voit déjà ce que Comte entend par religion : c'est la superstition qui peuple le monde de divinités, et qui voit partout des miracles. Il élève jusqu'à la hauteur d'un principe un pur fait, et un fait grossier, les croyances des peuples les plus incultes, les plus sauvages. Il se rappelle, de ses *lectures rapides*, qu'il y a des races déchues qui adorent des fétiches; vite il fait du fétichisme l'essence de la religion. « Le fétichisme, » dit Comte dans son langage étrange, « était nécessairement caractérisé par l'incorporation la plus intime et la plus étendue possible de l'esprit religieux au système total des pensées humaines. » Ainsi le fétichisme est l'idéal de la religion. En effet, le sauvage voit Dieu partout : la pierre est un Dieu, le bois est un Dieu. Depuis que le fétichisme a disparu pour faire place au polythéisme, la religion est allée en se perdant, en dégénérant. Nous laissons la parole au révélateur positiviste, pour que le lecteur ne croie pas que nous nous moquons de lui : « La transformation du fétichisme en polythéisme constitue réellement un premier décroissement général de l'influence mentale propre à la philosophie théologique. » Comte est si heureux de cette *découverte*, qu'il a soin d'en célébrer lui-même la *haute importance scientifique*, La *découverte* avait déjà été faite par Lucrèce qui confondait la religion avec la superstition, d'où Auguste Comte conclut très logiquement que là où la superstition abonde, la religion a atteint son

(1) *Comte*, Philosophie positive.

idéal, tandis qu'elle décline à mesure que la superstition disparaît. Est-ce encore là une de ces *trouvailles* dont M. Littré est si enchanté?

Le polythéisme est donc un déclin du sentiment religieux quand on le compare au fétichisme; mais mis en regard du monothéisme, il mérite toute notre admiration. Écoutons Auguste Comte. Il y a de cela une raison péremptoire. Le monothéisme n'a qu'un seul Dieu, auquel il est obligé de rapporter tout ce qui se passe dans la nature et tout ce qui arrive à l'homme; tandis que dans les religions polythéistes, « il y a une foule d'agents surnaturels plus ou moins spéciaux, dont les volontés arbitraires ne sont presque aucunement restreintes par des lois invariables. » Comme le monothéisme est pauvre en comparaison! Sous son règne, les visions ou apparitions surnaturelles sont une rare exception, réservées de loin en loin à quelques individus privilégiés; tandis que, « dans le paganisme, tout personnage un peu qualifié avait eu, même pour de légers sujets, de fréquentes relations personnelles avec diverses divinités, auxquelles l'unissait souvent une parenté plus ou moins directe. » Conclusion : le polythéisme est plus religieux que le monothéisme. Un polythéiste sincère voit partout des dieux : « Ses actions les plus communes constituent, pour ainsi dire, autant d'actes spontanés d'une adoration spéciale. Le monde imaginaire, continue notre philosophe positiviste, occupe alors certainement, eu égard au monde réel, beaucoup plus de place dans le système intellectuel de l'homme, que sous le régime monothéique (1). » Il y a moins de superstition, donc moins de religion.

Jadis on disait que la superstition est une plante parasite qui étouffe la religion. Voltaire lui-même le dit. La philosophie positive a changé tout cela : « Un concours irrécusable de preuves variées, dit Comte, représente le polythéisme comme le plus grand développement possible de l'esprit religieux, dont le monothéisme a réellement commencé la décadence directe et croissante. » C'est à peine si l'on peut dire que le monothéisme est une religion. « Le monothéisme absolu, rigoureusement réduit à un seul être surnaturel, c'est à dire à Dieu, constitue certainement

(1) *Comte*, Philosophie positive, t. IV, pag. 119 et suiv.

une utopie. » Comte déclare « que cette conception est incapable de fournir jamais la base d'un véritable système religieux, susceptible d'une efficacité réelle, même intellectuelle, surtout morale, et à plus forte raison sociale (1). » Pour le coup, le souvenir des *lectures rapides* a mal servi l'auteur de la *philosophie positive*, ou l'*hygiène cérébrale* a été trop efficace. Les enfants savent ce que Comte ignore. Le mosaïsme n'est-il pas le pur monothéisme? Le mahométisme n'est-il pas le culte du Dieu unique, qui n'engendre pas, et qui n'a pas d'aides? Et le mosaïsme n'est-il pas la plus tenace des religions; celle qui détermine avec le plus de puissance le caractère et les mœurs de ses sectateurs? Le mahométisme partage avec le mosaïsme cette puissante influence. Et un écrivain qui se pose comme le révélateur de la philosophie de l'histoire, ignore ces faits ou n'en tient aucun compte! A vrai dire, notre philosophe ne connaît que le catholicisme, et ce qu'il y admire le plus, ce sont les pratiques superstitieuses qui le rapprochent des cultes païens. Encore ignore-t-il complétement l'histoire de l'Église catholique. Il a lu dans sa jeunesse le *Pape* du comte *de Maistre ;* c'est dans les sources impures de l'ultramontanisme qu'il a puisé tout ce qu'il dit du monothéisme catholique. Ajoutez-y une prédilection instinctive pour une institution religieuse qui place à sa tête un souverain pontife exerçant une domination absolue. Comte aspirait déjà à devenir le pape du positivisme quand il écrivait sa *philosophie positive*. Suivons-le un instant dans ses *découvertes*.

Le catholicisme est le plus noble ouvrage social de la philosophie théologique. Comte ne se lasse pas d'admirer « cet immense organisme, éminent chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine, graduellement élaboré pendant dix siècles, depuis le grand saint Paul, qui en a d'abord conçu l'esprit général, jusqu'à l'énergique Hildebrand, qui en a coordonné enfin l'entière constitution sociale. » Il espère « pouvoir faire convenablement passer dans l'esprit du lecteur la profonde admiration dont l'ensemble de ses méditations philosophiques l'a depuis longtemps pénétré envers cette économie générale du système catholique au moyen âge (2). »

(1) *Comte*, Philosophie positive, t. IV, pag. 124, 280.
(2) *Idem, ibid.*, t. IV, pag. 692; t. V, pag. 326, 387.

Nous savons déjà ce que Comte admire le plus dans le catholicisme considéré comme religion, ce sont ses croyances superstitieuses. L'ignorance et la superstition sont la base du magnifique édifice que les papes ont élevé. C'est sur la bêtise humaine qu'ils ont bâti leur domination. Les excès auxquels se sont livrés les prétendus vicaires de Dieu, ont épouvanté la postérité. Ils n'épouvantent pas Auguste Comte, par l'excellente raison qu'il les ignore. Quelle bonne chose que l'*hygiène cérébrale!* Grâce à cet excellent régime, l'auteur du positivisme répète, avec une incroyable naïveté, tous les lieux communs de l'ultramontanisme, comme si c'était la vérité absolue.

Les historiens accusent à l'envi les papes d'avoir usurpé la puissance temporelle. Comte nie; il a lu dans sa jeunesse que l'Église n'a jamais demandé que la liberté, et que les papes n'ont fait que revendiquer l'indépendance qui leur était nécessaire pour remplir leur ministère religieux. Ce que l'on appelle la lutte du sacerdoce et de l'empire a été une guerre défensive du pouvoir spirituel. Quant à la domination qu'on reproche aux papes, Comte a l'air de croire que c'est une mauvaise plaisanterie (1). En effet, tout le monde sait que le pouvoir spirituel gouvernait, administrait, jugeait, percevait des impôts, faisait même la guerre; preuve évidente qu'il ne se mêlait pas du pouvoir temporel. Tout le monde sait encore que les papes déposèrent des rois et des empereurs, en déliant les sujets de leur serment de fidélité; preuve plus évidente encore que leurs usurpations sont une fable, et leur esprit de domination une fiction.

Les philosophes se sont élevés avec force contre une domination qui ne laissait ni indépendance aux peuples, ni liberté à la raison. Pure calomnie que ces accusations! Comte a lu dans je ne sais quel pamphlet ultramontain, que, sauf *quelques luttes passagères*, le régime catholique a presque toujours permis le libre développement de la philosophie métaphysique. L'expression est bien choisie; la lutte entre la libre pensée et le catholicisme est permanente; elle commence dès que l'Église est constituée, et elle ne finira qu'avec sa ruine; c'est ce que la philosophie positive appelle une *lutte passagère*. Quant à la liberté que l'Église a *presque*

(1) *Comte*. Philosophie positive, t. V, pag. 550, 555.

toujours laissée aux spéculations philosophiques, les bûchers du moyen âge, le supplice de Jordano Bruno, et la condamnation de Galilée, l'attestent avec une éloquence qui défie les attaques des philosophes. Il faut donc célébrer avec Auguste Comte la *disposition libérale* du catholicisme; il en a une preuve *pleinement incontestable;* c'est *l'admirable accueil* que fit ce moyen âge si décrié à la partie de beaucoup la plus avancée de la philosophie grecque, à la doctrine du grand Aristote (1). Encore un fruit de l'*hygiène cérébrale!* Comte, dans ses *rapides lectures*, n'a rien lu des persécutions sanglantes de l'Église, précisément contre les libres penseurs qui s'inspiraient du grand Aristote; donc, ces persécutions sont un mythe,

Il faut cependant rendre une justice à Comte, il a fait une découverte; peut-être n'est-ce qu'une réminiscence; toujours est-il qu'elle a son prix. On avait cru jusqu'à lui que le moyen âge ignorait l'histoire, même ses plus simples éléments. Erreur! Comte déclare « qu'un nouvel élément spécial devait être spontanément la destination sociale de l'éducation catholique, alors nécessairement introduite dans les hautes études ecclésiastiques, au moins comme histoire de l'Église. » Cela *devait* être, donc cela est. Inutile, par conséquent, de citer comme témoignage de la science historique du moyen âge, les fausses décrétales fabriquées, grâce à l'ignorance historique, et dont l'autorité se maintint jusqu'à la Renaissance, grâce à cette même ignorance. Inutile encore de rappeler la fausse donation de Constantin, et les innombrables faux qui remplissent les archives de l'Église. C'est grâce aux études historiques, que l'on cultivait avec tant d'ardeur au moyen âge, que ces innombrables fraudes pieuses devinrent possibles. L'histoire, continue Auguste Comte, resta une science de prédilection pour le haut clergé. En effet, il n'y a point de science qui dévoile mieux l'inanité de ses prétentions; tout le monde sait que c'est un prince de l'Église qui révéla la fraude des fausses décrétales. De là l'esprit politique des membres du haut clergé, qui les dintingue jusqu'à nos jours; preuve, les momies qui trônent dans la Ville Éternelle (2)!

(1) *Comte*, Philosophie positive, t. V, pag. 459 et suiv.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. V, pag. 349 et suiv.

Encore une découverte qui est tout aussi merveilleuse. C'est un axiome dans l'école ultramontaine que l'humanité doit à l'Église tout ce qu'elle a de beau et de grand, la science aussi bien que la liberté. Comte est entièrement de cet avis. Il en a une preuve évidente comme tout ce qu'il avance. D'abord « la suppression spontanée des oracles et des prophéties. » L'Église les a si bien supprimés, qu'aujourd'hui encore elle fonde la révélation surnaturelle, base de sa puissance, sur les *divins oracles* que l'Esprit-Saint a inspirés aux *prophètes*. Puis le philosophe positiviste nous apprend que l'Église imprima un caractère de plus en plus exceptionnel aux apparitions et aux miracles, preuve que le catholicisme, au temps de sa prépondérance, s'est noblement efforcé d'agrandir le domaine d'abord si étroit de la raison humaine, et cela aux dépens de l'esprit théologique. Ce qui revient à dire que l'Église a préparé elle-même sa déchéance, en favorisant le rationalisme. Le moyen qu'elle employa pour *agrandir le domaine de la raison humaine* était parfaitement choisi, c'était de fabriquer des miracles par milliers. C'est chez elle une habitude si bien enracinée qu'elle ne parvient pas à s'en défaire au dix-neuvième siècle. Admirable abnégation! Comte a raison d'exalter une si *noble* conduite (1).

Toutefois ce catholicisme tant admiré était une vraie décadence du système théologique. La cause en est avant tout dans son monothéisme, que le culte des saints ne parvint pas à corriger. Après tout, les saints n'étaient point des dieux comme ceux de l'Olympe : de là une infériorité évidente. Aussi Comte ne cesse-t-il de répéter « que le régime monothéique du moyen âge caractérise naturellement la dernière époque essentielle et la forme la moins stable d'un tel système, dont il était surtout destiné à préparer graduellement l'inévitable décadence et le remplacement final. » L'Église se serait donc donné la mort de sa propre main! En effet, c'est Comte qui le dit, le catholicisme du moyen âge « dégagea de plus en plus de la tutelle théologique, soit nos conceptions, soit nos habitudes; » tandis qu'il aurait dû, pour maintenir sa domination, soumettre la vie jusque dans ses moindres détails, à son empire exclusif. On voit quelle est l'erreur et l'injustice des his-

(1) *Comte*. Philosophie positive, t. V, pag. 465.

toriens libéraux; ils accusent l'Église d'avoir entravé le libre développement de la raison humaine, tandis qu'on devrait lui reprocher, au contraire, d'avoir agrandi à l'excès le domaine de la raison (1). Voilà une *découverte* pour laquelle Comte mérite d'être canonisé! Voltaire prétend que, depuis la naissance de l'Église, Rome s'est toujours décidée pour l'opinion qui soumettait le plus l'esprit humain, et qui anéantissait le plus le raisonnement : « Quel respect, s'écrie-t-il, ne devait-on pas avoir pour ceux qui changeaient d'un mot le pain en Dieu, et surtout pour le chef d'une religion qui opérait un tel prodige! Quand la simple raison humaine combattit ces mystères, elle affaiblit l'objet de sa vénération (2). » Voltaire n'y entend rien : c'est qu'il n'a point observé les règles de l'*hygiène cérébrale!*

VI

Une erreur engendre l'autre. Hostiles au catholicisme, les philosophes célèbrent le protestantisme comme ayant préparé le règne de la libre pensée et de la liberté politique. Comte va rétablir la réalité des choses. Il y a une injure qui traîne dans les bas-fonds de l'Église depuis le seizième siècle, c'est que la réformation procède de Mahomet. Auguste Comte ramasse la calomnie et en fait une vérité positiviste. « Considérée dans son ensemble, cette négation empirique constitue réellement une suite d'intercalations entre le catholicisme et l'islamisme. En effet, le monothéisme oriental avait accompli, depuis neuf siècles, tous les changements essentiels que les trois fondateurs du protestantisme s'attribuèrent successivement. » Luther, Calvin et Zwingle, sont donc des plagiaires de Mahomet, et de mauvais plagiaires, car leur œuvre n'est qu'une *parodie musulmane* (3). Mieux vaudrait certes l'original. Donc le christianisme, dans toute sa pureté, tel que les protestants ont l'ambition de le rétablir, est une méchante copie de l'Islam!

Pourquoi Auguste Comte a-t-il tant de mépris pour le protes-

(1) *Comte*, Philosophie positive, t. V, pag. 492, 493.
(2) *Voltaire*, Essai sur les mœurs, chap. XLV.
(3) *Comte*, Politique positive, t. III, pag. 547, 549.

tantisme? Il *dédaigne* la prétendue réformation, d'abord parce qu'elle n'émancipait réellement pas la raison; voilà pourquoi les peuples du Midi, plus avancés que ceux du Nord, la rejetèrent. Nous savons maintenant pourquoi les Espagnols n'embrassèrent pas la réforme, c'est qu'ils étaient plus libres penseurs que les Allemands. Il y a encore une autre raison de ce fait, et qui concorde merveilleusement avec la première, c'est que les peuples du Midi ne voulaient pas d'une religion qui rejetait les meilleures institutions du catholicisme, le culte des saints et surtout l'adoration de la Vierge, *véritable déesse des cœurs méridionaux* (1). Voilà qui est admirable! Les hommes du Midi sont tout ensemble libres penseurs et adorateurs de la déesse Marie! Toujours est-il que le protestantisme est coupable d'avoir aboli le culte des saints et l'adoration de la Vierge. C'est ce que Comte appelle une *négation empirique*. Le crime est grand; les nations protestantes en pâtissent encore aujourd'hui. Les ennemis du catholicisme prétendent que les peuples réformés ont une civilisation plus avancée; ils aiment à opposer les prodiges de l'industrie anglaise à la pauvreté espagnole. Pure illusion! Comte démontre que le protestantisme est moins favorable au développement industriel et commercial que le catholicisme. Son système le veut ainsi; donc cela doit être, donc cela est. En effet, la vraie discipline religieuse manque à la réforme : « Elle ouvre une libre carrière au cours spontané des aberrations individuelles; elle détruit donc radicalement, à cet égard comme à tout autre, les avantages sociaux inhérents à l'aptitude fondamentale de la sagesse sacerdotale. » Voilà pourquoi le protestantisme est contraire à l'industrie. Que l'apparente prospérité de l'Angleterre ne nous fasse pas illusion! Comte déclare qu'à raison de son protestantisme elle est plus rétrograde que l'Espagne (2). Sur ce point il est d'accord avec M. Veuillot, ce qui ne peut plus laisser de doute.

Comte a encore un autre grief contre le protestantisme. Il aspire à la succession du pape; il doit donc voir un ennemi presque personnel dans le réformateur allemand dont le premier cri fut un cri de guerre contre la papauté. C'est, dit-il, une des

(1) *Comte*, Politique positive, t. III, pag. 548.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. VI, pag. 127, 659.

aberrations les plus funestes de la réforme, « d'avoir condamné indéfiniment l'existence politique de tout pouvoir politique distinct et indépendant du pouvoir temporel. » Cette influence désastreuse de la révolution du seizième siècle s'est étendue jusqu'aux pays catholiques; de là la défection des gallicans. Heureusement que la vérité a été maintenue dans la terre du pape. L'auteur de la *Philosophie positive* exalte les ultramontains, comme ayant seuls conservé le dépôt de la vérité. Cette vérité, selon lui, consiste dans la séparation fondamentale des deux pouvoirs, principal caractère politique de la civilisation moderne (1). Rien de plus vrai, les bulles du pape en font foi, il ne veut pas entendre parler de l'indépendance, de la séparation de l'Église et de l'État, par la bonne raison que c'est lui le souverain pontife qui est seul maître. Serait-ce aussi de cette façon que l'entend le pape positiviste? Il faut, dit-il, tout en abandonnant la doctrine du catholicisme, conserver son organisation politique (2). Il est vrai que cette organisation est fondée sur le dogme d'une révélation miraculeuse dont le vicaire de Dieu est l'organe. Mais qu'importe? Est-ce que le positivisme aussi n'est pas une révélation? Le pape positiviste peut donc prendre la place du pape catholique.

Tout ce que Comte dit de la réformation est faux; cependant il finit par se vanter que lui le premier a donné « une analyse fondamentale » de la révolution religieuse qui ouvre l'ère moderne. Ce grand mouvement, selon lui, n'avait jamais été jusqu'ici convenablement jugé, malgré les études presque innombrables auxquelles il a donné lieu, « par le triple défaut de rationalité, d'élévation et d'impartialité que présentent ordinairement ces conceptions contradictoires, soit historiques, soit politiques, dont les divers auteurs, catholiques, protestants, ou enfin déistes, n'ont pu apercevoir qu'une seule face du sujet, ou les ont toutes enveloppées d'un aveugle dédain (3). » C'est grâce à « son élaboration historique », que l'auteur de la philosophie positive croit avoir découvert la vérité, alors que de tous ceux qui ont porté un

(1) *Comte*, Philosophie positive, t. V, pag. 673, 676.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. V, pag. 490.
(3) *Idem*, *ibid.*, t. V, pag. 636.

jugement sur la réforme, c'est lui qui a montré le plus d'aveugles préventions. Comment un écrivain qui commence par confondre le christianisme avec le catholicisme, pourrait-il comprendre le premier mot à une révolution qui est un premier retour au christianisme de Jésus-Christ? Il dit que les catholiques ont manqué d'impartialité, et lui ne fait que répéter en mauvais français ce que Bossuet a dit dans son beau langage. C'est le dogme du libre examen, dit-il, qui fait l'essence du protestantisme, et ce dogme conduit tout droit au déisme et à l'athéisme (1). C'est, en effet, parmi les protestants qu'il se trouve aujourd'hui le plus d'athées!

VII

Comte est resté catholique de sentiment, tout en répudiant le catholicisme. Mais c'est le mauvais principe du catholicisme qui a le plus d'attrait pour lui, l'esprit de domination, la passion de l'unité, l'oubli complet de la liberté. Qu'est-ce qui fait l'essence de la liberté? La libre pensée, ce qui est synonyme de libre examen. Eh bien, l'auteur de la *Philosophie positive* parle de la liberté de penser comme le pape et les plus fougueux ultramontains. En lisant ses invectives contre le libre examen, on croirait lire la *Civilta Cattolica* des pères jésuites, ou l'*Univers* de M. Veuillot. Pour lui la liberté de penser n'est qu'un état de transition entre le dogmatisme ancien et un dogmatisme nouveau. « L'esprit humain, dit-il, a besoin de points fixes, seuls susceptibles de rallier utilement ses efforts spontanés. » Comte fait la caricature du libre examen : « Examiner toujours, dit-il, sans se décider jamais, serait presque taxé de folie, dans la conduite privée. Comment la consécration dogmatique d'une semblable disposition chez tous les individus pourrait-elle constituer la perfection sociale? (2) » Non, certes, la folie ne constitue pas la perfection. Mais qui donc a dit à Comte que la liberté de penser était essentiellement négative? Elle a commencé par nier, puisqu'elle devait combattre ce que Comte appelle le vieux dogmatisme. Mais déjà elle s'est mise à reconstruire. Comte lui-même n'en est-il pas une preuve vivante?

(1) *Comte*, Philosophie positive, t. V, pag. 538 et 539.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. IV, pag. 54.

Lui aussi procède de la libre pensée, puisqu'il rejette le dogme catholique, mais il est libre penseur inconséquent, car il veut remplacer le dogme ancien par un dogme nouveau, ce qui reviendrait à changer de chaînes. Ce n'est pas tel ou tel dogme que la raison humaine a déserté, c'est l'idée même du dogme, en tant qu'il est l'expression d'une vérité absolue, à laquelle tout homme doit se soumettre. Qu'est-ce que l'humanité aurait gagné par ses luttes séculaires, si après avoir brisé les fers de l'Église, elle devait porter les fers du positivisme? En vérité, il n'aurait pas valu la peine de faire tant de révolutions pour mettre des fétiches à la place du Christ! Pour notre part, nous préférerions les autels du Fils de l'homme.

Comte dit, comme font les catholiques, que le libre examen tend à la dissolution de l'état social, « par la divergence toujours croissante des intelligences individuelles, exclusivement livrées désormais à l'impulsion désordonnée de leurs divers stimulants naturels, dans l'ordre d'idées le plus vague et le plus fécond en aberrations capitales (1). » Nous comprenons que Comte, qui aime avant tout l'unité, soit désagréablement affecté de l'anarchie intellectuelle qui règne aujourd'hui dans le monde. Est-ce à dire que le désordre ira croissant, jusqu'à ce que la société tombe en dissolution? Non, l'homme a soif de vérité, comme de lumière; il ne recherchera pas de préférence les ténèbres ni le doute. Mais il y a un principe vrai dans cette anarchie, c'est que l'esprit humain ne croit plus à la vérité absolue, sauf en Dieu; il est néanmoins appelé à connaître la vérité et à la pratiquer dans les limites de l'imperfection humaine. Ce travail se fait au milieu de l'anarchie apparente qui déchire le monde. Comte l'aurait aperçu, s'il n'avait pas fermé les yeux pour ne le pas voir.

Comte se moque « des divagations produites par l'ambition effrénée de tant d'intelligences incapables et mal préparées, dont chacune tranche à son gré, sans aucun contrôle réel, les questions les plus compliquées et les plus obscures, ne pouvant même soupçonner les principales conditions qu'exigerait naturellement leur élaboration naturelle (2). » C'est le revers du libre examen, mais

(1) *Comte*, Philosophie positive, t. IV, pag. 55 et suiv.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. IV, pag. 57.

il a aussi une autre face. Si dans la philosophie positive il pouvait être question d'une destinée, pour un être qui n'a ni cause ni fin, Comte se serait demandé quelle est la mission de l'homme? Est-ce de posséder la vérité, ou de la chercher? L'Église catholique a répondu pendant des siècles qu'elle avait le dépôt de la vérité, que les fidèles n'avaient qu'une chose à faire, l'écouter et lui obéir. L'humanité a écouté et obéi, les masses le font encore. Comment s'est-elle trouvée de ce régime? Les princes de l'Église ont condamné Galilée, au nom de leur vérité absolue, c'est à dire qu'ils ont condamné une vérité astronomique, mathématiquement démontrée. Et si on laissait faire les philosophes positivistes, ils imposeraient leur doctrine aux intelligences, en répudiant la première de toutes les vérités, la vérité religieuse, Dieu et l'âme immortelle. Mieux vaut que l'esprit humain *divague* librement : il arrivera à la vérité, il ne flottera pas éternellement dans le doute, mais il laissera pleine liberté de penser, de croire et de dire. Cette liberté n'est pas de l'anarchie, c'est la condition sous laquelle la vérité peut se produire et se développer.

Comte repoussant la liberté de penser, il est naturel qu'il ne veuille pas de la liberté politique, ce que nous appelons garanties constitutionnelles. A quoi bon des garanties là où il n'y a rien à garantir? Cependant Comte se dit républicain. Ce républicain eut la malheureuse idée d'écrire en 1852 une lettre au czar Nicolas. Il y dit, il s'y vante d'avoir combattu, « dès son début décisif », en 1822, la souveraineté du peuple et l'égalité, et cela au nom du progrès (1). Il y a certes une fausse égalité, qu'il importerait beaucoup d'attaquer; et il y a aussi une souveraineté du peuple qui égare les nations en leur donnant une fausse idée de la liberté. Est-ce ainsi que Comte l'entend? Il est au contraire parmi les coupables, car il confond précisément la liberté avec l'égalité; il faudrait dire qu'il ignore la liberté. Il ne voit rien dans le dogme de la souveraineté populaire « qu'une fatale tendance anarchique; » dans son application absolue, « elle s'oppose à toute institution régulière, en condamnant indéfiniment tous les supérieurs à une arbitraire dépendance envers la multitude de leurs inférieurs, par une sorte de transport aux peuples du droit divin tant reproché

(1) *Comte*, Politique positive, t. III, p. XXIX.

aux rois (1). » Le droit divin c'est le pouvoir absolu. Est-ce que la souveraineté du peuple veut dire que le pouvoir absolu a passé des rois aux nations? En se déclarant souveraines, les nations ont, au contraire, voulu se mettre à l'abri du pouvoir absolu. C'est l'Assemblée constituante qui, la première, a proclamé le dogme nouveau, et qui oserait l'accuser d'avoir voulu remplacer la tyrannie des rois par la tyrannie des masses?

Dans les pays libres la nation prend part à l'exercice de la puissance souveraine, par ses représentants. Quel est l'avis de Comte sur le régime parlementaire? Il l'appelle l'anarchie parlementaire; il se félicite du coup d'État qui y a mis fin : « Je me sens profondément soulagé, écrit-il en 1852, du joug anarchique des parleurs arrogants et intrigants qui nous empêchaient de penser. Cette crise inespérée me procure une délivrance équivalente à celle du fardeau royal en 1848 (2). » Étrange aveuglement chez un homme qui se pose comme révélateur! La royauté constitutionnelle lui était un fardeau : et il applaudit à l'empire! Le régime parlementaire l'empêchait de penser, et ce régime n'est autre chose que celui de la libre pensée! Est-ce que par hasard on pense plus librement, alors que l'on n'ose plus dire ni écrire ce que l'on pense? Comte applaudit au césarisme, il l'appelle la phase dictatoriale de la révolution, et à son avis, la dictature est seule vraiment française, quoiqu'elle convienne également aux autres populations catholiques. Il ne craint qu'une chose, c'est que l'homme d'État qui a délivré si heureusement la France du régime parlementaire, ne tente de rétablir la constitutionnalité royale (3).

Que veut-il donc cet homme qui se trouve mal à l'aise quand la liberté règne et qui est heureux sous le régime du sabre? Sa doctrine politique est celle des papes. A ses yeux, la régénération décisive consiste à substituer toujours les devoirs aux droits, pour mieux subordonner la personnalité à la sociabilité : «Le mot *droit* doit être autant écarté du langage politique, que le mot *cause*, du vrai langage philosophique. » Voilà qui est clair. Bannissez Dieu du monde, la liberté en devra aussi être bannie. Comte aboutit au

(1) *Comte*, Philosophie positive, t. IV, pag. 65.
(2) *Idem*, Politique positive, t. II, *Préface*, pag. xv.
(3) *Idem*, *ibid.*, pag. xiv, xvi.

pire des socialismes. Il n'y a plus d'individualité : « Les hommes doivent être conçus, non comme autant d'*êtres séparés*, mais comme les divers *organes d'un seul Grand Être* (1). » Les citoyens sont des fonctionnaires publics, c'est à dire des engrenages d'une machine. Il va sans dire qu'il n'est plus question de liberté politique; le mot de liberté doit disparaître du langage humain, aussi bien que celui de *droits*, car les deux notions sont identiques (2). Quel sera donc le régime de l'humanité sous le règne du positivisme? Il y aura un nouveau pouvoir spirituel, c'est à dire une nouvelle papauté. Le vieux pape se disait vicaire de Dieu. De qui le pape positiviste sera-t-il le vicaire? Plus de providence ; c'est « un artifice théologique » dont le grand prêtre du positivisme peut se passer. Il parlera, prêchera au nom des trois grands fétiches. Nous laissons là la religion; le culte de l'humanité n'en est qu'une mauvaise parodie. Qu'est-ce que les hommes et les peuples gagneront à avoir un pape positiviste au lieu d'un pape catholique? Ils auront des devoirs en guise de droits. Mais peut-il être question de devoirs quand l'homme n'est qu'une machine? Le devoir aussi ne sera plus qu'un mot que l'on fera bien de bannir du langage humain. Que restera-t-il? Rien. En vérité, il ne valait pas la peine de bannir Dieu du monde et de l'histoire pour mettre le néant à sa place!

§ 8. Le fatalisme des lois générales. — Buckle (3)

I

Le nom de Buckle a eu quelque retentissement par sa mort prématurée que tous les hommes auxquels la science est chère doivent déplorer. C'est un esprit vigoureux, et il ne s'est pas contenté de lectures rapides, comme Auguste Comte; il a lu énormément, sans que cette masse de connaissances ait fait du tort à l'indépendance de sa pensée. Cependant nous ne pouvons nous associer

(1) *Comte*, Politique positive, t. I, pag. 364, 365.

(2) *Idem, ibid.*, t. I, pag. 122-125.

(3) Nous nous servons de la traduction allemande : « Geschichte der Civilisation in England, von Heinrich Thomas *Buckle*, übersetzt von *Arnold Ruge*. (2 volumes en 3 parties.)

aux éloges qu'on lui a prodigués. Il n'est pas vrai qu'il ait renouvelé l'histoire. Il procède en partie de Montesquieu et de Herder, en partie d'Auguste Comte. Aux deux premiers il emprunte l'idée de l'influence que la nature physique exerce sur les peuples, mais en donnant à cette idée vague la précision d'une doctrine basée sur des faits. A la philosophie positive il emprunte l'idée de lois qui doivent remplacer la notion d'une providence particulière. Nous aurions donc pu nous dispenser d'insister sur cette philosophie de l'histoire. Nos lecteurs la connaissent d'avance. Si nous nous y arrêtons, c'est que l'érudition si variée de l'historien anglais peut donner crédit à une théorie que nous croyons fausse. Nous l'avons critiquée dans ce qu'elle a d'imaginaire, nous allons l'apprécier dans ce qu'elle a de spécieux.

Buckle se plaint de ce que tous les historiens, ou peu s'en faut, se contentent de raconter des faits particuliers concernant la vie d'une nation. Tandis que dans les autres sciences, les faits ne sont recueillis que comme un moyen d'arriver à des lois générales, on semble regarder les faits historiques comme l'objet essentiel de l'histoire ; les écrivains les plus éminents croient avoir rempli leur tâche, en mêlant quelques réflexions morales et politiques aux faits qu'ils rapportent. C'est à peine si depuis le milieu du dix-huitième siècle trois ou quatre penseurs ont tenté d'écrire l'histoire de l'humanité d'après la méthode qui préside aux sciences naturelles, en recherchant les lois générales qui régissent les actions humaines, aussi bien que la nature. Parmi ces écrivains l'auteur anglais cite avec grand éloge Auguste Comte, mais il y met des réserves importantes et quant à la méthode et quant aux résultats : la seule chose qu'il approuve, c'est l'idée de lois qui dominent le développement de la vie humaine. Tant que l'histoire ne sera pas arrivée à formuler ces lois, elle ne méritera pas le nom de science (1).

Quelles sont ces lois? Peut-il y avoir pour la vie de l'homme des lois aussi constantes, aussi invariables que celles qui régissent le monde physique? La liberté humaine, avec ses écarts et ses passions, n'est-elle pas un obstacle à cette immutabilité? Si malgré les excès du libre arbitre, l'humanité avance vers un but qui

(1) *Buckle*, Geschichte der Civilisation in England, t. I, 1, pag. 3 et suiv.

est sa mission, ne faut-il pas qu'il y ait dans sa vie un autre agent encore que l'homme? Ne serait-ce pas Dieu qui dirige l'éducation du genre humain? Le gouvernement providentiel n'étant autre chose que le développement progressif de l'espèce humaine, la loi la plus générale qui régit la vie de l'homme ne serait-elle pas le progrès? Les questions que nous venons de poser impliquent une croyance qui est au fond de la conscience moderne : la foi au progrès et à une destinée qui n'est autre chose que notre marche incessante dans la voie de notre perfectionnement. Ce développement progressif peut être arrêté par les égarements de l'homme; si malgré cela il accomplit sa mission, il faut bien croire que l'homme ne veut pas toujours ce que Dieu veut. Dès lors comment les actions humaines seraient-elles le résultat de lois constantes, invariables? Il n'y a qu'un moyen de mettre la fixité de la nature physique dans le monde moral, c'est de nier la liberté humaine. C'est en effet à cela qu'aboutit le système des lois générales. Ajoutez-y la négation d'un gouvernement providentiel. Les astres qui accomplissent leur course avec une régularité admirable depuis qu'ils existent, ont-ils besoin d'un guide? Dès lors l'humanité peut aussi se passer d'un éducateur. Les lois générales éliminent en définitive Dieu et la liberté. C'est ce que Buckle lui-même va nous dire.

La première loi qu'il établit est celle de l'influence que la nature physique exerce sur la civilisation, ou comme nous dirions, sur le développement de l'humanité. Buckle suit ici les traces de Montesquieu et de Herder, mais à sa façon, et non sans originalité. Le progrès de la civilisation dépend essentiellement des connaissances que les hommes acquièrent dans les divers domaines de la science. Or pour se livrer à l'étude, il faut du loisir, il faut que le besoin d'une culture intellectuelle s'éveille. Cela suppose une certaine richesse. Là où l'homme doit toujours lutter pour son existence, il ne peut pas même songer à une étude quelconque. C'est donc une loi qui dérive de la nature des choses que le progrès intellectuel dépend du développement de la richesse. Quelles sont les causes qui favorisent ou qui retardent la production de la richesse chez un peuple? Il est évident que la première cause et la plus considérable est la nature physique, le climat, le sol. La constitution du sol, la chaleur ou l'humidité de l'atmosphère, les fleu-

aux éloges qu'on lui a prodigués. Il n'est pas vrai qu'il ait renouvelé l'histoire. Il procède en partie de Montesquieu et de Herder, en partie d'Auguste Comte. Aux deux premiers il emprunte l'idée de l'influence que la nature physique exerce sur les peuples, mais en donnant à cette idée vague la précision d'une doctrine basée sur des faits. A la philosophie positive il emprunte l'idée de lois qui doivent remplacer la notion d'une providence particulière. Nous aurions donc pu nous dispenser d'insister sur cette philosophie de l'histoire. Nos lecteurs la connaissent d'avance. Si nous nous y arrêtons, c'est que l'érudition si variée de l'historien anglais peut donner crédit à une théorie que nous croyons fausse. Nous l'avons critiquée dans ce qu'elle a d'imaginaire, nous allons l'apprécier dans ce qu'elle a de spécieux.

Buckle se plaint de ce que tous les historiens, ou peu s'en faut, se contentent de raconter des faits particuliers concernant la vie d'une nation. Tandis que dans les autres sciences, les faits ne sont recueillis que comme un moyen d'arriver à des lois générales, on semble regarder les faits historiques comme l'objet essentiel de l'histoire ; les écrivains les plus éminents croient avoir rempli leur tâche, en mêlant quelques réflexions morales et politiques aux faits qu'ils rapportent. C'est à peine si depuis le milieu du dix-huitième siècle trois ou quatre penseurs ont tenté d'écrire l'histoire de l'humanité d'après la méthode qui préside aux sciences naturelles, en recherchant les lois générales qui régissent les actions humaines, aussi bien que la nature. Parmi ces écrivains l'auteur anglais cite avec grand éloge Auguste Comte, mais il y met des réserves importantes et quant à la méthode et quant aux résultats : la seule chose qu'il approuve, c'est l'idée de lois qui dominent le développement de la vie humaine. Tant que l'histoire ne sera pas arrivée à formuler ces lois, elle ne méritera pas le nom de science (1).

Quelles sont ces lois? Peut-il y avoir pour la vie de l'homme des lois aussi constantes, aussi invariables que celles qui régissent le monde physique? La liberté humaine, avec ses écarts et ses passions, n'est-elle pas un obstacle à cette immutabilité? Si malgré les excès du libre arbitre, l'humanité avance vers un but qui

(1) *Buckle*, Geschichte der Civilisation in England, t. I, 1, pag. 3 et suiv.

est sa mission, ne faut-il pas qu'il y ait dans sa vie un autre agent encore que l'homme? Ne serait-ce pas Dieu qui dirige l'éducation du genre humain? Le gouvernement providentiel n'étant autre chose que le développement progressif de l'espèce humaine, la loi la plus générale qui régit la vie de l'homme ne serait-elle pas le progrès? Les questions que nous venons de poser impliquent une croyance qui est au fond de la conscience moderne : la foi au progrès et à une destinée qui n'est autre chose que notre marche incessante dans la voie de notre perfectionnement. Ce développement progressif peut être arrêté par les égarements de l'homme; si malgré cela il accomplit sa mission, il faut bien croire que l'homme ne veut pas toujours ce que Dieu veut. Dès lors comment les actions humaines seraient-elles le résultat de lois constantes, invariables? Il n'y a qu'un moyen de mettre la fixité de la nature physique dans le monde moral, c'est de nier la liberté humaine. C'est en effet à cela qu'aboutit le système des lois générales. Ajoutez-y la négation d'un gouvernement providentiel. Les astres qui accomplissent leur course avec une régularité admirable depuis qu'ils existent, ont-ils besoin d'un guide? Dès lors l'humanité peut aussi se passer d'un éducateur. Les lois générales éliminent en définitive Dieu et la liberté. C'est ce que Buckle lui-même va nous dire.

La première loi qu'il établit est celle de l'influence que la nature physique exerce sur la civilisation, ou comme nous dirions, sur le développement de l'humanité. Buckle suit ici les traces de Montesquieu et de Herder, mais à sa façon, et non sans originalité. Le progrès de la civilisation dépend essentiellement des connaissances que les hommes acquièrent dans les divers domaines de la science. Or pour se livrer à l'étude, il faut du loisir, il faut que le besoin d'une culture intellectuelle s'éveille. Cela suppose une certaine richesse. Là où l'homme doit toujours lutter pour son existence, il ne peut pas même songer à une étude quelconque. C'est donc une loi qui dérive de la nature des choses que le progrès intellectuel dépend du développement de la richesse. Quelles sont les causes qui favorisent ou qui retardent la production de la richesse chez un peuple? Il est évident que la première cause et la plus considérable est la nature physique, le climat, le sol. La constitution du sol, la chaleur ou l'humidité de l'atmosphère, les fleu-

ves qui arrosent un pays, voilà les éléments d'où dépend la fertilité du territoire, et partant la richesse. Il est vrai que le travail de l'homme est nécessaire pour mettre les éléments naturels en œuvre. Mais le travail aussi dépend de la nature physique. C'est ce que Buckle établit avec beaucoup de soin. L'on voit déjà poindre le principe qui caractérise son ouvrage : s'il y a des lois générales, fixes, immuables qui régissent le monde moral, c'est par l'excellente raison que le monde moral est une dépendance du monde physique.

En effet, le progrès de la civilisation dépend de la richesse, la richesse est le produit des éléments naturels, mis en œuvre par le travail. Si non seulement les éléments physiques, mais aussi le travail dépendent de la nature, il est évident que tout dans la civilisation résulte de causes physiques, et en ce sens de lois générales. Qui ignore que la chaleur excessive et le froid excessif sont également un obstacle au développement de l'activité humaine? Buckle ajoute une remarque qui lui appartient. Le travail n'a de valeur que s'il est continu ; si pendant des saisons entières l'homme ne peut pas travailler, ou s'il ne peut travailler que pendant quelques heures de la journée, son travail sera peu profitable, et de plus il ne prendra pas ces habitudes d'ordre et de régularité qui influent tant sur le développement de la richesse. Or il est évident que tout ici dépend de la nature. En veut-on une preuve bien convaincante? On croirait qu'il y a un abîme entre la Suède et la péninsule espagnole : religion et mœurs, gouvernement et lois, tout diffère. Mais au nord comme au midi la continuité du travail est empêchée par le climat ; de là une entrave au développement de la richesse, et une influence défavorable sur le caractère national, qui devient aussi irrégulier, aussi inconstant que le travail (1).

Buckle ne tire pas les conséquences de ses prémisses. Elles sont aussi évidentes que la loi qu'il établit. C'est le fatalisme de la nature, formulé dans des lois invariables. Si tout dépend du développement intellectuel, si ce développement dépend de la richesse, si la richesse dépend de la nature, même en tant que l'homme est un agent de production, n'en faut-il pas conclure que tout dans la

(1) *Buckle*, Geschichte der Civilisation in England, t. I, 1, pag. 38-40.

vie progressive de l'humanité, est déterminé par la nature? Que devient alors la liberté? et sans liberté le progrès n'est-il pas un vain mot? Le progrès n'implique-t-il pas que l'homme fait lui-même sa destinée? Et peut-on dire qu'il la fait lui-même, quand le Suédois et l'Espagnol, le Norvégien et le Portugais subissent l'influence de la nature, influence tellement puissante, qu'elle brave la religion et les lois, c'est à dire tout ce que les hommes peuvent faire pour y échapper?

Nous revenons à la richesse et au rôle qu'elle joue dans la civilisation. C'est l'élément décisif, la cause dominante. On n'a qu'à jeter un coup d'œil sur l'histoire de l'Asie pour s'en convaincre. Quels sont les peuples les plus anciennement civilisés? Les Chinois, les Indiens, les Persans, les Chaldéens; ils habitent les pays les plus fertiles de la terre. Dans ce même continent, nous rencontrons des populations nomades, barbares, et leur barbarie est restée la même depuis la plus haute antiquité jusquà nos jours. S'en prendra-t-on à l'infériorité de la race jaune à laquelle appartiennent ces populations? Si les Mongols n'étaient jamais descendu de leurs steppes, un Renan d'Orient aurait pu soutenir cette thèse. Mais ils ont à plusieurs reprises fondé des empires puissants dans l'Inde et en Chine; et à peine établis dans des pays fertiles, à peine en possession de richesses, ils se sont civilisés, comme l'avaient fait les habitants primitifs de ces contrées heureuses. Qui ne sait qu'il en fut de même des Arabes? Nomades et incultes tant qu'ils restèrent dans leurs déserts, ils s'élevèrent au plus haut degré de civilisation, quand ils régnèrent à Cordoue, à Bagdad et à Delhie. Si de l'Asie nous passons en Afrique, nous rencontrons des peuples restés enfants. Faut-il attribuer ce défaut de culture à la race? La race noire obéit à la même loi que la race jaune, et les Sémites la suivent aussi bien que les Aryens. Il y a dans ce même continent, qui semble voué à la superstition et à la misère, une lisière que les eaux du Nil couvrent d'un limon fertilisant. Cela a suffi pour éveiller l'activité humaine; l'Égypte est devenue le siége d'une antique civilisation, que l'on a trop exaltée, mais qui n'en fait pas moins un contraste étrange avec le reste de l'Afrique (1).

(1) *Buckle*, Geschichte der Civilisation in England, t. I, i, pag. 40-44.

Buckle a raison de nier le gouvernement de la providence. Il doit aller plus loin et nier Dieu. S'il y avait un Dieu, aurait-il destiné tout un continent à une barbarie éternelle? Dieu est donc banni de l'histoire; et l'humanité peut se consoler en étudiant les lois auxquelles elle est soumise. Elle s'aperçoit qu'il n'y a pas de civilisation sans richesses. Mais dépend-il d'elle d'acquérir des richesses? Non c'est la nature physique qui décide tout : et sa puissance est *irrésistible*. Le mot est de Buckle (1). Laissons-là les déshérités de ce monde, habitants des steppes de l'Asie, et des terres sablonneuses de l'Afrique, voués par la nature à une barbarie éternelle. Voyons quel est le sort des élus, des privilégiés. Les plus privilégiés parmi les élus paraissent être les heureux habitants de l'Asie méridionale. La nature lui a prodigué ses dons; la richesse y est fabuleuse, et à sa suite il y règne une civilisation aussi ancienne que le monde. Eh bien, la condition des élus est telle que les damnés n'ont rien à leur envier.

Depuis un temps immémorial les castes sont établies dans l'Inde. Les Indiens eux-mêmes sont fermement persuadés que ce régime est éternel, et Buckle doit croire la même chose, puisqu'il rapporte l'origine de cette odieuse institution à la nature. C'est donc une loi, et la loi est générale. Là où il n'y a point de castes, règnent l'esclavage et le despotisme le plus abrutissant. Les peuples ne jouissent d'aucune liberté, ce sont des instruments dans les mains des prêtres ou des guerriers. Ils sont si abrutis, qu'ils ne songent même pas à changer leur sort : ils sont des millions et leurs maîtres seulement quelques hommes. Ces millions d'esclaves ont-ils jamais fait une révolution? Vainement la tenteraient-ils. Nés pour servir, la servitude est pour eux une loi générale, qui dépend de la nature. Les bienfaits de la nature tournent contre eux. Ils vivent d'un peu de riz, et le sol est si fertile que le produit de la culture nourrit facilement une immense population. Ne dirait-on pas un paradis terrestre? Hélas! le paradis se transforme en enfer. C'est le résultat de la loi économique qui règle l'offre et la demande : là où des ouvriers viennent en masse offrir leur travail, le salaire est nécessairement bas, et il ne s'élèvera jamais, parce que cette loi est fatale.

(1) *Buckle*, Geschichte der Civilisation in England, t. I, 1, pag. 83.

Qu'est-ce à dire? et à qui profitera la merveilleuse fertilité du sol? A ceux qui le possèdent. Leur richesse devient prodigieuse, parce qu'ils profitent presque exclusivement des bienfaits du sol et du travail. Possédant seuls la richesse, ils ont aussi le monopole de la civilisation. Il paraît que la civilisation, fruit de la richesse, ne développe guère la charité; les riches ne se contentent pas de jouir de leurs biens, ils veulent encore avoir le pouvoir : à eux le gouvernement, la puissance. Plus leur condition s'élève, plus celle des classes laborieuses s'abaisse; celles-ci finissent par être réduites à cette incroyable dégradation qui caractérise les çoudras de l'Inde. L'affreux spectacle qui s'offre aux regards de l'historien dans l'Orient, s'est reproduit en Égypte par les mêmes causes, et il se reproduit partout où ces causes agissent. Peu importent les révolutions politiques; une race remplace l'autre, les dynasties changent, les religions se modifient : tout cela n'est que secondaire, et n'affecte que la surface de la société. La condition du peuple, des masses ne change point, et ne changera pas, à moins que la nature même ne change (1).

Nous résumons en quelques mots de longs et intéressants développements. L'essentiel, c'est la loi qui domine tous les faits particuliers. Nous disons que c'est le fatalisme de la nature, et qu'il en résulte l'anéantissement de toute libre activité de l'homme. Heureusement que l'histoire donne un démenti à cette théorie des lois générales, produit nécessaire de la nature. Les castes ne règnent plus sur les bords du Nil. Voilà un immense changement, et qui nous dit que c'est le dernier? Il est vrai que les castes ont survécu dans l'Inde à tous les bouleversements, mais elles n'y ont pas toujours existé. C'est la doctrine brahmanique, c'est la religion qui a imprimé aux castes indiennes ce cachet d'immobilité qui les fait ressembler aux cercles de l'enfer imaginés par le Dante (2). Ce qu'une fausse religion a bâti, une religion vraie ne pourrait-elle pas le renverser? Ici Buckle nous arrête. D'abord il nie l'influence des idées religieuses et morales sur la destinée des peuples. C'est sa découverte à lui, nous y reviendrons. Puis, la religion aussi est, selon lui, dominée par des causes physiques.

(1) *Buckle*, Geschichte der Civilisation in England, t. I, 1, pag. 57-80.
(2) Voyez le tome Ier de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*.

S'il en était ainsi, l'on ne gagnerait rien à attribuer à l'influence de la religion ce que l'historien anglais rapporte à l'action de la nature ; la religion étant un produit de la nature, peu importerait que la dégradation des populations de l'Orient dépendît de la nature ou de la religion, puisqu'en définitive l'influence religieuse serait également une influence de la nature. Écoutons d'abord notre auteur.

La nature régit et détermine le développement intellectuel et moral des peuples, ce que nous appelons civilisation. Cela seul prouve déjà que la religion est un produit de causes physiques. L'on sait que les matérialistes ont de tout temps rapporté à la peur l'origine des idées religieuses. Épicure l'a dit, Lucrèce l'a chanté, et les philosophes du dernier siècle n'ont pas manqué de reproduire cette hypothèse injurieuse. Buckle fait de l'hypothèse une loi, ou, si l'on veut, l'application d'une loi générale. La nature qui fait tout, doit aussi faire la religion. C'est la manière dont il explique cette influence qui est une injure pour la religion, une injure pour l'espèce humaine. La peur engendre la religion. Et qu'est-ce qui excite cette peur? La nature et ses bouleversements, les ouragans, les tremblements de terre, les éruptions volcaniques. L'homme est comme anéanti en présence de ces immenses calamités qui viennent détruire en un instant le travail d'une vie entière, et qui ne lui laissent pas un instant de sécurité pour son existence. Vainement cherche-t-il un appui autour de lui, il trouve partout la même faiblesse, la même impuissance. Dans son désespoir il s'imagine qu'il y a des êtres invisibles qui gouvernent le monde, et qui distribuent le bonheur ou le malheur; il va jusqu'à supposer une âme aux maux qui le frappent, il veut se concilier la faveur de ces puissances redoutables, il les implore, il les supplie, pensant qu'elles céderont à ses sollicitations, comme les hommes puissants cèdent à ceux qui les flattent. Voilà la religion (1).

Quels sont les pays où la religion a le plus d'influence sur les âmes? C'est l'Asie, l'Afrique, l'Amérique. Or ce sont précisément les parties du monde où les tremblements de terre, les ouragans, les maladies pestilentielles surexcitent l'imagination de l'homme

(1) *Buckle*, Geschichte der Civilisation in England, lt. I, 1, pag. 103 et suiv.

et affaiblissent son intelligence. Il ne songe pas à entrer en lutte avec la nature qui le domine et qui l'épouvante. Esclave de la nature, il le devient encore des puissances invisibles et de ceux qui se disent leurs organes : la superstition et l'avilissement vont de pair. Même spectacle en Europe. Ce sont les pays du midi, l'Italie et la péninsule espagnole, qui sont le plus exposés aux tremblements de terre et aux éruptions volcaniques; c'est aussi là que la superstition a établi son siége, et avec la superstition la corruption des mœurs, et l'exploitation de la bêtise humaine par un sacerdoce ambitieux et cupide. Inutile de continuer ce tableau : qui ne sait que la peur dégrade les hommes à ce point qu'on les voit adorer les tigres qui menacent leur vie, et la peste qui les décime? Ce n'est pas aux hommes, c'est à la nature qu'il faut s'en prendre; on dirait qu'elle est conjurée contre la race humaine, en la voyant accumuler presque partout les phénomènes qui affaiblissent la raison, en exaltant l'imagination. Ce n'est que dans les climats tempérés de l'Europe que la nature vient en aide à l'homme, et lui permet la libre activité de son intelligence. Partout ailleurs les obstacles qu'elle oppose au développement intellectuel sont insurmontables : du moins aucun peuple ne les a surmontés jusqu'ici (1).

Qu'est-ce que cette nature si malfaisante pour l'homme? Qui a créé le monde et ses phénomènes? D'où viennent les tremblements de terre, les ouragans, les volcans qui jettent l'épouvante dans les âmes et les soumettent au joug avilissant d'une honteuse superstition? Buckle n'est pas incrédule ni matérialiste; il adore un Dieu tout-puissant, dont la sagesse a donné au monde les lois éternelles qui le régissent. Mais, en vérité, ce Dieu des lois immuables nous épouvante plus encore que les tremblements de terre et les maladies pestilentielles. Quoi! c'est Dieu qui a fait le monde, et il l'a fait de façon que l'immense majorité de ceux qui l'habitent sont condamnés pour toujours à la servitude de l'âme, aussi bien qu'à la servitude du corps! Cette servitude est éternelle; elle dure déjà depuis des milliers et des milliers d'années et il n'y a aucune apparence qu'elle cesse. Il faudrait pour cela

(1) *Buckle*, Geschichte der Civilisation in England, t. I, 1, pag. 104, 106, 107, 110-112, 129.

que la nature changeât, et la nature est immuable. Que devient la destinée de l'humanité, dans ce désolant système? et vaut-il la peine de s'en occuper? Il n'y a que quelques points du globe qui méritent d'attirer l'attention de l'historien, ceux qui sont le siége de la culture européenne. Maintenant on comprendra que Buckle qui a l'ambition d'écrire une philosophie de l'histoire, ait écrit l'histoire de la civilisation en Angleterre. Il n'y a point de civilisation générale, il n'y a que des civilisations particulières, là où il n'y a ni tremblements de terre, ni volcans, ni peste.

Heureusement que cette philosophie des lois générales est fausse. Comment Buckle, qui est si savant, a-t-il oublié que la superstition la plus cruelle a ensanglanté des pays où règne aujourd'hui une civilisation douce et humaine? Comment a-t-il oublié, lui Anglais, que les Druides ont souillé l'Angleterre et la France de leurs sanglants sacrifices? Il n'y avait cependant là ni tremblements de terre ni peste. Que dire de la conception dégradante de la religion? L'âme la plus religieuse qui ait paru sur cette terre, Jésus-Christ, était-il un vil esclave de la peur? Mahomet, que nous sachions, ne passe pas pour un poltron, et les fiers Arabes qui, en moins d'un siècle, firent la conquête des trois parties du monde, n'étaient point des lâches. Buckle confond la religion avec la superstition. Non, ce n'est pas la peur qui engendre la religion, car l'homme est religieux partout, là où il n'a rien à craindre de la nature, aussi bien que là où sa vie est toujours exposée à de nouveaux dangers. Mais la superstition aussi est de tous les climats. Si Buckle avait jeté les yeux autour de lui, il l'aurait vue régner en Angleterre, en Allemagne, en France, à la suite de l'ignorance entretenue et cultivée avec soin par une Église ambitieuse. La superstition cédera devant la vérité, comme les ténèbres de la nuit disparaissent devant l'éclat du soleil. Si le soleil éclaire le monde entier, pourquoi n'en serait-il pas de même de la lumière de la vérité? Dieu aurait-il condamné pour toujours la plus grande partie du genre humain à croupir dans l'ignorance et dans la superstition? S'il en était ainsi, nous dirions avec les incrédules : Non, il n'y a point de Dieu. Mais alors à quoi bon philosopher sur l'histoire?

II

Ce serait faire injure à Buckle que de lui imputer à crime des conséquences qu'il répudierait avec horreur. Toujours est-il que les doctrines qui reculent devant les conséquences des principes qu'elles posent, ne peuvent pas être l'expression de la vérité. Il en est ainsi surtout d'une philosophie de l'histoire qui a l'ambition d'établir des lois générales. Elle conduit nécessairement au fatalisme. Cependant Buckle n'enseigne point le fatalisme ; il condamne, au contraire, le fatalisme théologique que l'on appelle prédestination. Mais il combat aussi la liberté, telle que les philosophes l'ont toujours entendue, comme le pouvoir de faire ce que nous voulons, sans que notre volonté soit nécessitée par une cause quelconque. Buckle rejette Dieu et sa prédestination comme cause de notre volonté ; mais il dit que l'homme, être intelligent, ne fait rien sans une raison qui le détermine ; cette raison n'est autre chose que l'ensemble des mobiles qui influent sur lui au moment où il doit agir ; si on les connaissait d'une manière précise, on pourrait prédire avec certitude ce qu'il fera. Que nous connaissions ces mobiles ou que nous les ignorions, ils n'en existent pas moins. Donc, lorsqu'il agit, l'homme obéit à une force qui nécessite son choix. Peut-on dire qu'il est libre alors que d'avance il est sûr et certain qu'il prendra le parti qui est déterminé par ses antécédents (1) ? Le déterminisme absolu anéantit la liberté aussi bien que la prédestination. Nous ne voyons pas même de différence sérieuse. Si tous les mobiles qui agissent sur notre volonté étaient le produit de notre liberté, on pourrait dire, en remontant de cause en cause, qu'en définitive la première impulsion est libre. Mais n'est-ce pas la nature qui joue le grand rôle dans ces mobiles ? Nous croyons que c'est le fanatisme qui a poussé un homme au crime ; mais ce fanatisme d'où procède-t-il ? De notre liberté ? Du tout ; c'est un effet de la nature. L'état social, les lois, les mœurs, exercent une influence incontestable sur notre volonté. Mais toutes ces causes dépendent encore de la nature. Qu'est-ce qui vaut le mieux : le fatalisme de la nature, ou le

(1) *Buckle*, Geschichte der Civilisation in England, t. I, 1, pag. 16.

fatalisme de la prédestination? Si nous devions choisir, nous préférerions la prédestination ; elle maintient au moins l'idée de Dieu et de sa providence, et nous pouvons croire qu'un être bienfaisant préside à nos destinées, et nous conduit au but, bien que nous ne comprenions rien à ses voies, et que nous ne soyons pour rien dans ses décrets éternels. Tandis que la nature nous domine aussi avec une puissance irrésistible, et en même temps aveugle.

Le criminel est-il libre au moment où il commet le crime? Buckle ne répond pas directement à la question, mais il remarque avec les statisticiens qu'il y a une régularité effrayante dans le nombre des crimes, et jusque dans les circonstances qui les accompagnent. Les meurtres se commettent en général, à la suite de rixes qui naissent sans motifs, et de la manière, en apparence, la plus fortuite. Cependant les meurtres sont chaque année à peu près en même nombre, et les instruments qui servent à les commettre sont employés dans les mêmes proportions. Quetelet, qui constate le fait, en tire cette conséquence désolante : « Il est un tribut que l'homme acquitte avec plus de régularité que celui qu'il doit à la nature ou au trésor de l'État, c'est celui qu'il paie au crime! Triste condition de l'espèce humaine! Nous pouvons énumérer d'avance combien d'individus souilleront leurs mains du sang de leurs semblables, combien seront faussaires, combien empoisonneurs, à peu près comme on peut énumérer d'avance les naissances et les décès qui doivent avoir lieu (1). »

Buckle aime à citer ce témoignage pour prouver que les faits qui semblent les plus accidentels, obéissent à une loi générale. Nous nous demandons avec anxiété ce que devient la liberté humaine, si un nombre déterminé d'hommes doivent devenir chaque année meurtriers, faussaires et empoisonneurs. Écoutons la réponse des statisticiens : « Plusieurs milliers d'hommes sont poussés d'une manière *pour ainsi dire irrésistible* vers les tribunaux (donc au crime) et vers les condamnations qui les y attendent (2). » Le *pour ainsi dire* est-il un euphémisme? ou est-ce le cri instinctif de la conscience qui proteste contre le fatalisme du crime? Il est

(1) *Quetelet*, Essai de physique sociale, t. I, pag. 7, 9, 10. — *Buckle*, Geschichte der Civilisation in England, t. I, 1, pag. 22.

(2) *Quetelet*, Physique sociale, t. II, pag. 168.

certain que la liberté humaine est une dérision, si nécessairement il y a chaque année un nombre fatal de criminels. Ceux qui commettent les crimes paient la dette de la société. Les malheureux sont plus à plaindre qu'à blâmer. Aussi se trouve-t-il des écrivains logiques qui proclament tout haut « que les criminels sont innocents (1). » C'est dire qu'il n'y a plus de criminels ; les hommes tirent au sort chaque année, pour déterminer qui d'entre eux sera faussaire, qui assassin, qui voleur, comme ils tirent au sort pour savoir qui sera milicien.

Hâtons-nous d'ajouter que ceux-là mêmes qui établissent comme loi générale la fatalité du crime, reculent devant les conséquences de leurs propres paroles. Quetelet dit qu'il croit à la perfectibilité de l'espèce humaine (2); donc, au progrès moral, car il ne fait aucune restriction. Cela suffit pour démolir la théorie des lois générales. Tout ce qu'il y a de général, et cela est vieux comme le monde, c'est que l'homme est un être imparfait, partant faillible; il y aura donc toujours des crimes. Est-ce à dire que le nombre des crimes soit fatal, immuable? Ce serait nier la perfectibilité et le progrès pour la société comme pour l'individu. Nous connaissons les causes des crimes : c'est l'ignorance, c'est la misère, ce sont les mauvaises passions. Est-ce que l'ignorance est un fléau immuable? est-ce que la misère est un fait nécessaire, éternel? est-ce que les passions ne cèdent pas à l'empire de la raison? Quetelet reconnaît que les causes sociales et individuelles qui influent sur la criminalité, subissent des modifications. Qu'importe que ces modifications soient lentes? Il dépend de nous d'en accélérer le mouvement. Donc, rien n'est fatal. Notre imperfection même est une excitation permanente à notre perfectionnement (3).

Dès que l'on admet le progrès moral, la philosophie des lois générales est ruinée dans ses fondements. Car les faits changeant sous l'influence des causes morales, il est impossible de déduire de ces faits une loi générale. Ce serait élever le fait à la hauteur d'une doctrine. Mais les faits se transformant sans cesse, le mo-

(1) Voyez les témoignages dans la *Zeitschrift für Staatswissenschaften*, 1866, t. XXII, pag. 479.

(2) *Quetelet*, Physique sociale, t. I, pag. 10, note.

(3) *Idem*, *ibid.*, t. I, pag. 13; t. II, pag. 248.

ment viendra où ils donneront un démenti à la prétendue loi qui n'était qu'un fait accidentel, transitoire dans le développement de l'humanité. C'est ce qui arriva à Aristote, un des grands philosophes de l'antiquité; il voyait que l'esclavage régnait dans le monde entier; de ce fait universel il fit une loi générale, en imputant à la nature ce qui était réellement le crime des hommes. Mais voilà les Barbares que le philosophe condamnait à une servitude éternelle, qui viennent mettre fin au monde ancien, et ils apportent avec eux un principe qui d'abord transforme l'esclavage en servage, et qui finit par abolir toute dépendance personnelle. Que dirait Aristote en voyant un monde sans esclaves? qu'est devenue la loi générale qui imputait l'esclavage à la nature? La vraie nature est celle qui crée les hommes libres. Ce que nous disons aujourd'hui d'Aristote, l'avenir le dira de Buckle. Il a imputé à la nature, c'est à dire en définitive à Dieu, bien des faits, bien des lois, qui sont l'œuvre des hommes et de leur imperfection. Avec le temps l'imperfection disparaît, et alors on voit dans toute leur inanité les lois inventées par les philosophes pour justifier des vices que le temps emporte dans sa marche progressive.

III

Buckle nie le progrès moral, en ce sens du moins qu'il n'admet pas que des causes morales ou religieuses influent sur le développement de l'humanité; c'est l'intelligence seule, selon lui, qui agit par les découvertes qu'elle fait. Cette opinion ne mérite pas le nom de loi générale; c'est un vrai paradoxe, une espèce de réaction contre les prétentions de la théologie traditionnelle. La philosophie de l'histoire qui s'inspire du catholicisme, anéantit l'homme au profit de Dieu. Dans cet ordre d'idées tout procède de la révélation divine, tout jusqu'à notre liberté, notre science, notre industrie, malgré l'antipathie bien connue de l'Église pour la pensée libre et pour le développement industriel et scientifique. A cette fausse exaltation de l'idée religieuse, Buckle oppose une doctrine tout aussi excessive, c'est que rien dans notre civilisation n'est dû à la religion ni à la morale.

Veut-on une preuve, dit Buckle, que les idées morales et religieuses n'exercent presque aucune influence sur les progrès de la

civilisation? L'on n'a qu'à comparer les divers systèmes de religion ou de morale, on les trouvera identiques : tous prêchent les mêmes vertus, l'abnégation, la charité, la piété filiale, le respect des lois. Si la religion, en tant qu'elle se confond avec la morale, est vieille comme le monde, comment veut-on qu'elle agisse sur la marche de la civilisation? Un élément immobile peut-il devenir un principe de progrès? Si les causes morales devaient avoir une influence, ce serait naturellement sur les sentiments et les passions des hommes. Eh bien, que l'on jette un regard sur le monde tel qu'il existe. Voilà dix mille ans que l'on prêche le dévoûment aux hommes. Y a-t-il une âme dévouée de plus? Nos passions et nos égarements changent parfois de nature ou d'objet, mais nous restons toujours des êtres passionnés et coupables. Il y a plus. Rien de plus impuissant que le bien moral. Voilà un homme de charité, il consacre sa vie à ses semblables : que restera-t-il du bien qu'il a fait après sa mort? Il ne se transmet pas plus à la société qu'à ses enfants. Quel est donc l'agent le plus actif, pour mieux dire, le seul réellement qui détermine les progrès de la civilisation? C'est l'intelligence, ce sont les découvertes scientifiques. Celles-là restent, elles perfectionnent les institutions sociales et elles servent au développement intellectuel des individus (1). « Le bien que l'on fait aux hommes, dit Cuvier, est passager; les vérités qu'on leur communique sont éternelles (2). »

Buckle, nous venons de le dire, détruit la liberté; et voilà qu'il nie aussi le progrès. Ainsi les lois générales sont des lois immuables qui laissent l'homme tel qu'il est sorti des mains de la nature. Qu'est-ce donc que la civilisation dont Buckle écrit l'histoire? et comment peut-il parler des progrès de la civilisation? L'historien anglais s'en tient au progrès intellectuel, le seul réel d'après lui. C'est la conception de l'antiquité. S'il n'y a pas de progrès moral, nous nous demandons à quoi servira le progrès intellectuel. Ne faudra-t-il pas dire avec Horace, que nous sommes plus méchants que nos ancêtres et que nos neveux seront pires que nous? En effet, si l'homme ne s'améliore pas à mesure que sa raison se développe, n'est-il pas à craindre qu'il n'emploie son in-

(1) *Buckle*, Geschichte der Civilisation in England, t. I, i. pag. 153 et suiv.
(2) *Cuvier*, Éloges historiques, t. II, pag. 504.

telligence à faire le mal? A ce compte ne vaudrait-il pas mieux que l'homme restât inculte? Non, il n'est pas vrai que le développement intellectuel rend l'homme plus méchant. L'une des grandes causes de ses erreurs n'est-elle pas l'ignorance? Eh bien, cette source du mal tarissant, le mal doit diminuer. Une autre source du mal, c'est la misère; or la science influe sur la production de la richesse, l'instruction enseigne l'esprit de prévoyance aux classes laborieuses, les lois se perfectionnent avec le progrès qui s'accomplit dans l'intelligence. Toutes ces causes réunies n'auraient-elles pas d'influence sur le moral? Un homme dont l'intelligence aurait acquis un haut degré de culture, et qui se livrerait à toutes les mauvaises passions, serait une monstruosité. Il y a de ces monstres, mais les monstres sont une rare exception. Non, il n'est pas vrai que l'homme est aujourd'hui ce qu'il a toujours été et ce qu'il sera toujours. Il est certain que la moralité sociale a changé; de grands crimes sociaux ont disparu, ou vont disparaître. L'esclavage n'existera bientôt plus que dans l'histoire. La guerre, qui aux yeux de Buckle est le mal des maux, tend à diminuer. Qui est l'artisan de ce progrès moral? L'homme. Et l'on veut que celui qui le réalise reste un être immoral? Il y a ici une contradiction dans les termes. Il faut dire, au contraire, que l'état social ne se perfectionne que parce que les hommes s'améliorent. Pourquoi abolissent-ils l'esclavage si ce n'est parce qu'ils sentent que la servitude dégrade le maître aussi bien qu'il avilit l'esclave? La servitude disparaissant, une grande source de corruption tarit; et on veut néanmoins que l'homme moral reste le même!

S'il y a progrès moral, n'y aurait-il pas des causes morales qui influent sur le perfectionnement moral? et la plus puissante de ces causes ne serait-elle pas la religion? Buckle le nie, il ne veut reconnaître à la religion qu'une influence tout à fait secondaire; à vrai dire, elle serait nulle. Sans doute, dit-il, une religion remplie de superstitions augmentera les erreurs humaines, en répandant les ténèbres, et en corrompant les intelligences; tandis qu'une religion plus pure éclairera les esprits et contribuera par là au progrès intellectuel. Mais c'est une illusion de croire que ce soit la religion qui fasse le mal ou le bien. Elle est un effet bien plus qu'une cause. Si vous trouvez une religion superstitieuse chez un peuple, c'est parce que ce peuple est encore dans un état

de barbarie; c'est lui qui fait sa religion. De même si vous trouvez une religion raisonnable chez un peuple éclairé, n'allez pas croire que la religion ait produit ce mouvement intellectuel, elle en procède plutôt (1). C'est donc en définitive au progrès intellectuel qu'il faut tout rapporter. Là où il est nul, la religion ne sera qu'un grossier fétichisme; si les peuples fétichistes sont barbares, ce n'est pas parce qu'ils adorent des fétiches, ils sont fétichistes parce qu'ils sont incultes. Là où le développement intellectuel est considérable, la religion aura aussi un caractère rationnel, et l'on pourra s'imaginer que le progrès de l'intelligence est dû à la religion! Il faut renverser l'hypothèse pour être dans le vrai : c'est parce que la raison publique s'est développée, que la religion aussi s'est épurée, en suivant le mouvement général.

L'histoire à laquelle Buckle fait appel, donne un démenti à sa doctrine. Il ne contestera pas que le christianisme soit supérieur au paganisme. Est-ce le développement intellectuel qui a produit cette bienfaisante révolution? Non certes. Jésus-Christ n'était pas un philosophe, et encore moins un savant; et la nation juive ne brillait ni par la science ni par l'art; c'était une race essentiellement religieuse, et le Christ est l'idéal de sa race. Le développement intellectuel était infiniment plus considérable chez les Grecs et chez les Romains; si la religion était un produit du progrès intellectuel, le christianisme aurait dû procéder d'Athènes ou de Rome, et non de la Galilée. Du moins les Grecs et les Romains auraient dû se hâter de laisser là leurs conceptions grossières sur les dieux et les déesses de l'Olympe, pour embrasser une religion qui, malgré l'élément superstitieux qui s'y mêle, donne de Dieu et de l'homme une idée bien plus haute et plus en harmonie avec le progrès intellectuel que le polythéisme. Est-ce ainsi que les choses se passèrent? Qu'on se rappelle l'accueil moqueur que les Athéniens firent à saint Paul; qu'on se rappelle que la nouvelle religion ne trouva d'abord de partisans que parmi les masses incultes; qu'on se rappelle qu'aucun vrai Hellène ne se convertit à la religion du Christ; qu'on se rappelle ces faits, et que l'on dise ensuite s'il est vrai que le développement intellec-

(1) *Buckle*, Geschichte der Civilisation in England, t. I, 1 pag. 218.

tuel engendre le progrès religieux. Nous ne contestons pas l'influence de la philosophie sur la religion, mais l'histoire atteste que les religions se fondent par des âmes religieuses, et souvent dans un milieu très peu scientifique. Les origines du mahométisme confirment en tout ce que nous venons de dire du christianisme; ici la chose est si évidente, qu'il est inutile de s'y arrêter.

Assistons un instant à la propagation du christianisme, elle donne un nouveau démenti à la théorie de Buckle. Le monde ancien, en dépit de sa culture, repoussa une religion qui était certes plus en rapport avec son état intellectuel que le paganisme. Rome mourut païenne. Si le christianisme se maintint et se répandit dans l'Europe, c'est grâce aux Barbares. Demanderons-nous si l'état intellectuel des populations barbares les disposait à écouter et à recevoir la *bonne nouvelle?* La question ressemble à une mauvaise plaisanterie. C'est Buckle qui nous oblige à la faire. Il dit très sérieusement que les missionnaires durent faire l'éducation intellectuelle des Germains pour les convertir. Il oublie que les Barbares se convertirent par masses, et qu'ils restèrent barbares après leur conversion. L'âge de l'humanité qu'ils inaugurèrent est une époque de ténèbres intellectuelles; et c'est aux populations germaniques qu'il en faut rapporter la cause. L'Église conserva l'héritage de la civilisation ancienne; elle était supérieure à la société barbare par son intelligence, par sa science, ainsi que par sa moralité. C'est cette supériorité qui lui assura l'espèce de domination qu'elle exerça au moyen âge. Voilà bien l'inverse des hypothèses de Buckle. La société est inculte, l'Europe barbare est couverte de ténèbres intellectuelles. Quelle est la puissance bienfaisante qui amollit la dureté des hommes du Nord et qui les humanisa? La religion. Ici évidemment la religion n'est pas un effet, elle est une cause, et ce qu'elle a été au moyen âge, ne l'est-elle pas encore, ne le sera-t-elle pas toujours? Lessing dit que la religion est l'institutrice du genre humain. Il y a plus de vérité dans cette parole profonde que dans toute la philosophie de l'histoire de Buckle.

Nous n'entendons pas surfaire l'influence de la religion, ce serait justifier l'excès contraire dans lequel l'historien anglais est tombé. Il nie que la religion soit un principe de moralité. Y a-t-il un crime plus odieux, plus absurde, plus inutile que l'intolérance?

Un seul homme, dit Buckle, mis à mort pour des opinions religieuses ou philosophiques, est une protestation contre l'action moralisante que l'on reconnaît à la religion. Et il y a eu des milliers de victimes d'une persécution qui a sévi pendant des siècles! On s'en est pris aux bourreaux, on a maudit les prêtres qui allumèrent les bûchers, on a voué à l'exécration les moines qui prêchèrent les guerres dites sacrées et qui présidèrent aux sanglantes procédures d'un tribunal appelé saint. Buckle prend la défense des inquisiteurs et des persécuteurs en général. Et il y a du vrai dans son apologie. Le patriarche des persécuteurs n'était-il pas un homme de charité? L'Église persécute parce qu'elle aime. Qui oserait accuser d'immoralité saint Augustin et Pie V? Cependant l'un, le docteur de l'Occident, écrit la théorie de l'intolérance, c'est à dire la théorie d'un crime; et l'autre, le pape canonisé, a provoqué au crime avec une placidité de conscience qui est effrayante. Voilà l'effet de la religion. Plus un homme est religieux, plus il fera de mal; s'il est bien convaincu que hors de sa croyance il n'y a point de salut, il l'imposera au besoin par le fer et par le feu, et il extirpera par le feu et par le fer tous ceux qui oseront attaquer cette croyance. Voilà un fait, s'écrie l'historien anglais, qui est peu agréable aux partisans des idées religieuses; il n'en est pas moins certain, et il détruit tout ce qu'on dit sur l'influence morale que l'on attribue à la religion (1).

Il est très vrai que la persécution religieuse a été exercée par des hommes religieux et dont le caractère moral est sans tache, en ce sens qu'ils faisaient le mal sans en avoir conscience, que dis-je? par un des plus beaux sentiments de notre nature, par charité. Mais qu'est-ce que cela prouve contre la religion? Cela témoigne contre la charité chrétienne, pour mieux dire, contre la foi qui vicie la charité. Cette foi, c'est la funeste croyance que la vérité absolue a été révélée miraculeusement à l'humanité par Dieu fait homme, et que cette vérité est une condition de salut. Si cette erreur était de l'essence de la religion, il faudrait la combattre à outrance, il faudrait l'extirper. Mais est-il nécessaire de montrer ce qu'il y a d'injuste dans une pareille accusation? Il y a des religions qui ne sont pas fondées sur une révé-

(1) *Buckle*, Geschichte der Civilisation in England, t. I, 1. pag. 156 et suiv.

lation miraculeuse; il y en a qui n'admettent pas la maxime de l'intolérance catholique : hors de l'Église pas de salut. Le christianisme lui-même l'ignore, si par christianisme on entend la religion de Jésus-Christ. Que prouve en définitive l'intolérance catholique? Que le catholicisme est vicié par une erreur capitale. Ce n'est donc pas à la religion qu'il faut s'en prendre, mais aux fausses doctrines qui l'altèrent. Et si les hommes d'intelligence et de cœur qui ont fondé le catholicisme et qui l'ont défendu par la force se sont trompés, faut-il pour cela répudier toute religion, ou nier que la religion moralise les croyants? La religion est entachée d'imperfection comme toutes les manifestations de l'esprit humain. Mais elle est aussi perfectible. Le protestantisme moderne répudie l'héritage sanglant de l'Église. Bientôt l'intolérance ne sera plus connue que par l'histoire. La religion débarrassée des erreurs qui la viciaient, exercera une influence salutaire sur les hommes, car elle se confondra avec la morale, à laquelle elle donnera plus de puissance. Et qui oserait soutenir le paradoxe que la morale, quand elle est prise au sérieux, quand elle pénètre dans le fond de notre âme, ne sera pas un principe de moralisation?

Buckle a attaché son nom à ce paradoxe. A titre de paradoxe, nous préférons le célèbre discours de Rousseau, il brille au moins par l'éloquence. L'historien anglais a la prétention d'étudier les faits, et sa science est, en effet, très étendue. Mais n'aurait-il pas étudié les faits avec l'idée préconçue d'y trouver ce qu'il cherche? Il est certain qu'il oublie ou qu'il altère les faits les plus simples et les plus incontestables, pour leur faire dire le contraire de ce qu'ils disent. La guerre est, avec l'intolérance, le grand mal qui afflige la malheureuse humanité. Le mal va en diminuant. Quelle est la cause de cet immense bienfait? Ce n'est pas une cause morale, répond Buckle. Il y a de cela une preuve qui, selon lui, est palpable. Est-ce d'aujourd'hui que les moralistes signalent et déplorent les calamités de la guerre. Y a-t-il un seul principe moral en cette matière qui ne soit aussi ancien que les spéculations des philosophes? Évidemment une morale qui reste identique, immuable, n'explique pas les changements qui s'opèrent dans l'état de la société. Donc la morale est impuissante (1).

(1) *Buckle*. Geschichte der Civilisation in England, t. I, 1, pag. 162.

Que d'erreurs et que de sophismes dans ce paradoxe! Supposons que la morale ait toujours réprouvé la guerre, et qu'elle ait toujours prêché la charité. Suffit-il que la philosophie enseigne l'amour des hommes et le devoir qu'ils ont de s'aimer, pour que dans les vingt-quatre heures les armes tombent des mains de tous les peuples? Ne faut-il pas que les maximes de la morale aient le temps de pénétrer dans les âmes, pour qu'elles puissent les transformer? Or, pour cela l'enseignement philosophique ne suffit point, il faut une puissance plus grande que Buckle a tort de dédaigner, il faut la religion. L'action de la religion elle-même demande des siècles; car elle a à lutter avec les passions humaines, elle a à lutter avec l'intérêt. Qu'importerait donc que la morale fût restée la même? Cela n'empêche pas que l'on ne doive attribuer les modifications qui transforment la société à des principes moraux. Mais est-il vrai que ces principes sont aussi vieux que le monde? Les moralistes modernes, dit Buckle, n'ont découvert aucune calamité de la guerre que l'on n'ait maudite, depuis qu'il y a des guerres et depuis que les hommes pensent. Eh! il s'agit bien des maux de la guerre. Il s'agit de savoir si la force doit gouverner le monde, ou si c'est le droit. Est-ce que sur cette question capitale les philosophes de la Grèce tiennent le même langage que les libres penseurs du dix-neuvième siècle? Nous entendrons Platon le philosophe de l'idéal, et son disciple Aristote, le philosophe de la réalité, proclamer la loi de la force, tandis que nous disons aujourd'hui que c'est le droit, que c'est la pensée qui régit le monde et non la violence. Le changement est radical. Il est donc faux que la morale politique reste la même, et cela est faux aussi de la morale individuelle. Qu'on lise ce qu'Aristote, ce que Platon disent de la femme, et que l'on ose soutenir encore que notre morale n'a pas fait un pas depuis la plus haute antiquité!

Nous revenons à la question de la guerre. Buckle parle avec dédain des prédications morales, des sermons. Ne seraient-ce pas ces prédications tant dédaignées qui ont transformé les idées des anciens sur la guerre? Aristote conseillait à Alexandre de traiter les Barbares comme des brutes. Est-ce aussi là le langage que tenaient les prédicateurs de l'Évangile? Ils apprirent aux hommes qu'ils sont tous frères et qu'il n'y a point de brutes parmi eux. Platon disait que la guerre était un crime entre Hellènes, parce

qu'ils étaient enfants d'une même famille, mais qu'entre Grecs et Barbares la guerre était légitime et éternelle. Est-ce encore là le langage de nos prédicateurs? Ils ont appris à ceux qui les écoutent que le genre humain tout entier forme une grande famille, et que les guerres sont un fratricide. Ne serait-ce pas cette prédication séculaire de la fraternité et de la charité qui a transformé insensiblement les idées et les sentiments, et qui a préparé un âge pacifique? Nous aboutissons à une conclusion toute contraire au paradoxe de Buckle. Ce n'est pas une hypothèse que nous opposons à une autre hypothèse. C'est la réalité des choses qui prend la place d'une théorie.

III

Il est temps de conclure. Le fatalisme des lois générales mutile la nature humaine, en anéantissant la liberté de l'homme. Il mutile l'histoire en bannissant Dieu du monde, et avec lui la religion et la morale. Que reste-t-il? L'intelligence et ses découvertes. Une civilisation qui trouve l'homme mauvais et qui le laisse tel n'est pas de notre goût. Il faudrait s'y résigner cependant s'il était vrai que Dieu eût donné cette loi à l'humanité. La question de théorie que nous avons agitée jusqu'ici devient donc une question de fait. Sur le terrain de la doctrine, il sera toujours difficile de s'entendre, parce que Dieu a livré le monde aux disputes des hommes. Pour nous, le gouvernement providentiel est une vérité éclatante comme la lumière du soleil. Buckle la traite de vieux préjugé. Nous aimons à montrer Dieu dans l'histoire, et à y découvrir sa main. Buckle dit que c'est faire injure à Dieu, à sa sagesse et à sa prévoyance, que de croire qu'il est obligé à chaque instant d'intervenir dans le cours des choses humaines pour le régler et le conduire : ne dirait-on pas un ouvrier mal habile qui doit à tout moment réparer une machine mal construite (1)?

On voit que l'historien anglais a du gouvernement providentiel une idée toute autre que celle qui nous a guidé dans nos *Études*. Nous repoussons aussi, comme indigne de la majesté de Dieu, la croyance d'une action miraculeuse de la providence sur les in-

(1) *Buckle*, Geschichte der Civilisation in England, t. II, pag. 580 et suiv.

dividus et sur les peuples. Mais nous ajoutons que si Dieu n'est pas un vain mot, il doit vivre dans le monde et dans les hommes, ce qui implique un concours de Dieu et de l'homme dans la vie individuelle et dans la vie sociale. Cette intervention, quoique permanente, n'empêche pas que l'homme n'agisse librement, elle n'empêche pas sa responsabilité. Reste à savoir si cette doctrine est imaginaire ou si elle repose sur des faits. Si par gouvernement providentiel, on entend le surnaturel, le miracle, alors certainement il doit être relégué parmi les erreurs du passé. Mais si le gouvernement de la providence n'est autre chose que l'immanence de Dieu dans le monde et dans l'homme, le miracle est par cela même écarté et rendu impossible. Le gouvernement providentiel, ainsi entendu, n'exclut pas les lois générales : il est lui-même une de ces lois, avec la liberté et le progrès. Nous allons donc nous placer sur le terrain des faits.

CHAPITRE II

LES FAITS

---

§ 1. Dieu dans l'histoire

Nous disons que Dieu est dans l'histoire, puisqu'il est dans le monde et dans l'homme, et nous ajoutons que les faits l'attestent à chaque page des annales de l'humanité. Les historiens qui nient le gouvernement providentiel, nous arrêteront dès notre début ; ils nous demanderont comment les faits peuvent prouver la présence d'un être invisible, surnaturel par conséquent? N'est-ce pas une chose contradictoire de chercher l'invisible dans le réel, le surnaturel dans le naturel? l'un n'exclut-il pas l'autre? Les faits s'établissent par le témoignage des sens ; on les voit, on les entend, on les touche. Comment ces mêmes faits peuvent-ils attester la présence d'un être qu'on ne voit pas, qu'on n'entend pas, qu'on ne touche pas? N'est-ce pas là l'imaginaire, et l'imaginaire ne doit-il pas être éliminé d'une science qui se fonde sur des faits?

Il faut s'entendre. Non, certes, nous ne prétendons pas que l'histoire démontre l'action de la providence, comme elle établit le fait d'une bataille, ou comme elle expose une législation, une forme de gouvernement. Dieu ne se démontre pas ; cependant, sauf quelques esprits dévoyés, l'humanité entière l'adore ; les hommes croient en Dieu parce qu'ils le sentent en eux, et parce que le monde n'aurait pas de raison d'être sans lui. Et l'histoire aussi n'a point de raison d'être, quand Dieu en est banni. La vie des peuples, comme celle des individus, est inexplicable sans Dieu ; tandis que tout s'explique quand on admet une providence divine. En ce sens l'histoire est une théodicée. A l'individu on ne

peut pas dire que Dieu est en lui et qu'il vit en lui, s'il trouve bon de le nier, car le drame secret de son existence se passe dans son for intérieur. Il n'en est pas de même de la vie du genre humain. Nous la connaissons par l'histoire; et que nous apprend-elle à chaque page? Que les hommes font souvent le contraire de ce qu'ils veulent, en ce sens que leurs actions produisent des conséquences auxquelles ils ne songeaient point, des résultats qu'ils ne pouvaient pas prévoir, dont ils n'avaient pas même le soupçon. Et il se trouve que, malgré eux, ils contribuent à l'éducation progressive de l'humanité, et partant aussi des individus. Il est si vrai que les hommes font ce qu'ils ne voulaient point faire, que souvent ils n'auraient point agi comme ils l'ont fait, s'ils avaient pu prévoir à quoi aboutiraient leurs efforts. Il y a donc dans la vie du genre humain, telle que l'histoire la décrit, une suite, un plan, un développement, que l'on ne peut pas rapporter à la liberté humaine, puisque celle-ci n'y est pour rien, puisqu'elle contrarie même, autant qu'il dépend d'elle, le cours mystérieux des choses. Nous l'appelons mystérieux, en ce sens que nous ne pouvons pas voir la main qui nous guide ni la puissance qui nous inspire. Quel est ce pouvoir invisible?

Nous avons parcouru toutes les théories imaginées par les historiens et par les philosophes pour donner l'explication du mystère. Les uns désespèrent en quelque sorte d'avance de trouver une solution, ils font de leur ignorance une puissance aveugle qu'ils appellent hasard. Évidemment ce n'est pas là une solution. Dire que le hasard gouverne les choses humaines, c'est ne rien dire; c'est seulement faire l'aveu qu'il y a dans notre destinée une part et une large part à faire à un élément qui n'est pas la liberté humaine. Ce *je ne sais quoi*, on l'appelle hasard. C'est un mot, et rien de plus. D'autres écrivains, c'est le grand nombre, disent que cette puissance mystérieuse est la nature, soit climat, soit races, soit l'ensemble des influences physiques qui régissent le monde moral comme le monde matériel. Mais qu'est-ce que la nature? d'où tient-elle cette puissance, cette prévoyance, cette intelligence, qui éclatent dans la suite de nos destinées? Si la nature est la matière, et rien que la matière, la solution encore une fois n'en est pas une. Qui donc croira que la matière agit avec sagesse, avec intelligence! Là où il y a une action intelligente, il y a aussi un

être intelligent; la nature nous conduit donc à Dieu. Ne serait-ce pas Dieu qui gouverne le monde, comme il conduit les individus?

Enfin il y en a qui à la place de la nature mettent des lois générales. Des lois ne supposent-elles pas un législateur? et qui serait ce législateur sinon Dieu? La théorie des lois générales implique donc aussi une action divine, mais elle s'exerce par des lois éternelles, immuables, qui remontent à un principe dont nous n'avons aucune idée. C'est Dieu qui est le législateur; seulement à la différence des législateurs humains, il n'a pas besoin de veiller à l'exécution de ses lois, elles s'exécutent d'elles-mêmes, comme les lois qui régissent le monde physique. Cela se comprendrait si l'homme n'était rien que matière, s'il n'y avait en lui ni intelligence, ni volonté, ni liberté, ni passions. Si l'homme est libre, ne peut-il pas user de son intelligence pour contrarier l'action des lois générales? Si malgré cela, les excès mêmes et les égarements de l'humanité servent à avancer son éducation, ne serait-ce pas une preuve qu'outre les lois il y a aussi un gouvernement? Les lois générales nous ramènent donc à un gouvernement providentiel, aussi bien que la nature, aussi bien que le hasard.

Maintenant on comprendra en quel sens l'histoire est une théodicée. En vain l'homme veut bannir Dieu de l'histoire, il ne peut pas ne pas reconnaître une puissance qui n'est pas la sienne. Ce que les uns appellent hasard, les autres nature, ou lois générales, nous l'appelons Dieu ou gouvernement providentiel? N'est-ce qu'une différence de mots? Nous avons d'avance répondu à la question, et nous allons compléter notre réponse en entrant dans l'examen des faits. Pour le moment nous nous contentons de demander laquelle de plusieurs explications d'un fait inconnu est la meilleure, celle qui n'explique rien, ou celle qui rend raison de tout? Le hasard est un mot vide de sens. La nature, si c'est une puissance intelligente, n'est autre chose que Dieu; si c'est une puissance aveugle, c'est encore un mot. Les lois générales supposent l'action de Dieu dans le principe des choses; si Dieu cesse d'agir après avoir donné des lois à la création, alors c'est l'hypothèse la plus inexplicable de toutes; que si Dieu continue d'agir, nous aboutissons au gouvernement providentiel. On ne peut pas dire de Dieu que c'est un mot, ni d'un gouvernement providentiel que c'est une explication qui n'explique rien. Il faut

faire taire notre conscience pour ne pas entendre la voix de Dieu qui nous parle, non par des lois générales, mais par une inspiration continue, qui ne nous fait pas même défaut, alors que nous le renions et que nous le désertons. Si Dieu gouverne les individus, il gouverne par cela même le monde; ce gouvernement rend-il compte de l'influence mystérieuse que tous les historiens constatent? Les faits vont répondre à notre question.

Nous allons mettre en regard ce que les hommes ont voulu, depuis que nous connaissons leur histoire, et ce qu'ils ont fait sans le vouloir. Il y a dans toute l'histoire une part à faire à deux principes; la liberté humaine avec ses excès et ses égarements, et l'action d'une puissance invisible qui nous conduit vers le terme de notre destinée. Les deux principes peuvent concorder, et notre profonde conviction est que l'harmonie sera de plus en plus complète. L'action divine éclatera dans cette harmonie avec plus de grandeur et de magnificence que dans le conflit dont l'histoire nous retrace les diverses péripéties. Toujours est-il que le concert ne sera jamais complet; il y aura toujours des conflits entre ce que l'homme veut et ce que Dieu veut. Nous serions tenté de nous en applaudir; car d'une part cette opposition constate notre liberté, le plus beau don de Dieu, d'autre part elle met au grand jour l'action de Dieu sur l'humanité. Dieu l'emporte, et tout va progressivement vers le mieux. C'est une consolation et un appui.

§ 2. L'antiquité

N° 1. *L'empire de la force*

La force règne incontestée dans le monde ancien; voilà ce que les hommes veulent, on dirait qu'ils vont s'entre-détruire, ou du moins que la terre est et restera une scène de carnage et de ruine. C'est un philosophe, et un philosophe s'inspirant de l'idéal qui constate que la guerre est la condition naturelle des peuples; comme elle l'est des bêtes féroces qui habitent les déserts (1). Dans l'antiquité, la paix est un état exceptionnel; elle devait être

(1) *Platon*, des Lois, I, pages 625, L.

stipulée par des traités; ce n'est pas la nature, mais la convention qui mettait fin à l'effusion du sang humain. Est-ce que du moins dans l'intérieur des cités et des États la force faisait place au droit, à la justice? La force dominait dans les gouvernements comme dans les relations internationales. Chose remarquable; le même mot qui désignait la supériorité des qualités physiques, servait à marquer la supériorité morale : l'*aristocratie* a sa source dans le *droit du plus fort*. Les Éthiopiens, dit-on, ne jugeaient digne de porter la couronne que celui qui était le plus grand d'entre eux et dont la force était proportionnée à la taille (1).

Il y avait des peuples dans l'antiquité qui ne vivaient que pour la guerre. C'est le portrait que le père de l'histoire fait des tribus nomades qui habitent l'Asie septentrionale. Un écrivain chinois, qui doit les avoir vus de près, ajoute quelques traits au tableau d'Hérodote; ils caractérisent admirablement le règne de la force : « Ces peuples ne savent ce que c'est que la justice. Les plus forts choisissent dans les repas ce qu'il y a de plus gras et de meilleur; les vieillards mangent et boivent ce que les premiers ont laissé. Il n'y a de nobles parmi eux et de gens honorés, que ceux qui ont plus de force et de courage que les autres, il n'y a de méprisés que les vieillards et les hommes faibles (2). » Quand les nomades ne sont pas en guerre, ils se livrent au plaisir de la chasse : c'est encore une espèce de guerre, car la tribu entière y prend part. Toujours à cheval, ils semblent créés pour devenir conquérants. Ils ont envahi dix fois l'Asie, ils sortent de leurs steppes ou descendent de leurs montagnes avec la rapidité et la violence d'un torrent. On dirait qu'ils vont conquérir l'univers; ils ne voient pas de borne à leur domination. Et en réalité, leurs conquêtes tiennent du prodige : on a vu combattre les Tartares, en même temps en Silésie et auprès des murailles de la Chine (3).

Il y a dans le monde ancien des peuples dont l'existence semble démentir le caractère général de violence que nous attribuons à l'antiquité. On peut les appeler théocratiques, car ils paraissent vivre dans la contemplation de Dieu; il en est du moins

(1) *Hérodote*, III, 20.

(2) *Matouanlin*, dans *Rémusat*, Recherches sur les Tartares, pag. 5.

(3) Voyez le tome Ier de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*, 2e édition, pag. 435-437.

ainsi de la caste dominante des prêtres. Eh bien, les théocraties reposent sur la force aussi bien que les États despotiques de l'Orient. On connaît la pensée affreuse du comte de Maistre, que le bourreau est le lien de l'association humaine : « Otez du monde, dit-il, cet agent incompréhensible, dans l'instant même l'ordre fait place au chaos, les trônes s'abîment et la société disparaît. » La même pensée et presque les mêmes expressions se trouvent daus un des livres sacrés de l'Inde : « Le châtiment gouverne le genre humain... Si le roi ne châtiait pas sans relâche ceux qui méritent d'être châtiés, les plus forts rôtiraient les plus faibles, comme des poissons sur une broche (1). » La force est représentée par les guerriers; les rois dépositaires de la force, sont le lien de la société. On lit dans le Râmâyana : « S'il n'y avait pas de rois, aucun homme ne serait sûr de ce qu'il possède, pas même de son épouse, ni enfants ni femmes ne resteraient dans l'obéissance; les hommes se dévoreraient les uns les autres, comme les poissons dans la mer. Tout serait anarchie, on ne trouverait plus de vérité; les brahmanes eux-mêmes oublieraient leurs devoirs et n'offriraient plus de sacrifices (2). » Voilà pourquoi toute guerre devient sainte : « Les souverains qui combattent avec courage vont au ciel après leur mort (3). »

Il y avait aussi des peuples commerçants dans l'antiquité. Le commerce est un élément intellectuel; il représente la puissance de l'intelligence, et comme tel il semble être l'ennemi né de la force. Cela est ainsi aujourd'hui. Chez les anciens le commerce et le brigandage étaient intimement unis : le navigateur phénicien était trafiquant ou pirate suivant les occasions. Il y a un fait plus remarquable; c'est que le Dieu du peuple commerçant par excellence était un Dieu guerrier : on attribuait à Melcarth l'invention de la guerre et des arts qui y sont relatifs; c'est lui qui avait fait la conquête des pays coloniaux. Cette théodicée est l'expression du génie de la race; les Tyriens estimaient par dessus tout la gloire qui s'acquiert par les armes. Leurs établissements commerciaux étaient des invasions à main armée, la fon-

(1) *Lois de Manou*, VII, 18, 20-24.
(2) *Râmâyana*, II, 52.
(3) *Lois de Manou*, VII, 87-89.

dation des colonies une conquête. Le droit du plus fort présidait à la vie des peuples livrés au trafic, comme aux courses aventureuses des Ninus, des Sésostris et des Alexandre (1).

Il y avait un peuple doué plus que tout autre des plus beaux dons de l'intelligence. Les Grecs ne possédaient pas le génie de la guerre, l'esprit de conquête, et cependant ils passèrent leur vie dans les armes. Ne dirait-on pas qu'une force invisible poussait les hommes à se combattre les uns les autres, ceux-là mêmes qui préféraient les doux travaux de la paix? Le peuple de Minerve est toujours armé aussi bien que le peuple de Mars. Que les Grecs aient commencé par être pirates, cela se comprend; mais ce qui est plus remarquable, ils ne cessèrent jamais de l'être. Quand l'argent manquait à Athènes, des vaisseaux allaient piller amis et ennemis. Le vainqueur de Marathon trouva très naturel et très juste de se livrer en pleine paix à un de ces actes de piraterie. Solon autorisa le brigandage maritime par ses lois. Voilà, à la lettre, la force érigée en droit (2). Les Athéniens ne cherchaient pas à déguiser leurs violences; ils proclamaient hautement le droit du plus fort. Rappelons cette déclaration fameuse : « Les affaires se règlent entre les hommes par la loi de la justice, quand une égale nécessité les y oblige; mais ceux qui l'emportent en puissance font tout ce qui est en leur pouvoir et c'est aux faibles à céder. » Les Athéniens rapportaient cette doctrine aux dieux : si les dieux dominent, c'est parce qu'ils sont les plus forts. « Ce n'est pas nous, ajoutent-ils, qui avons établi cette loi, nous l'avons reçue toute faite, et nous la transmettrons pour toujours aux temps à venir (3). » C'était aussi l'avis des Spartiates : ils considéraient comme leur bien tous les champs où leurs javelots pouvaient atteindre (4). Les plus grands hommes de la Grèce partageaient ces sentiments. Aristide, l'homme juste par excellence dans les relations privées, ne connaissait plus la justice quand il s'agissait des relations internationales : l'utilité légitimait à ses yeux ce qui était en soi injuste (5). Agésilas réputait juste et bon tout ce qui

(1) *Movers*, die Phœnizier, t. III, pag. 30 et suiv.
(2) Voyez mon *Etude sur la Grèce*, 2e édition, pag. 125-127.
(3) *Thucydide*, V, 105.
(4) *Cicéron*, de la République, III, 9.
(5) *Plutarque*, Aristide, chap. xxv.

était avantageux pour Lacédémone, fût-ce un brigandage en pleine paix, fût-ce une infâme perfidie (1).

Il est inutile de parler de Rome. Elle inscrivit sur les XII Tables cette loi que l'étranger est sans droit; et elle s'appela d'un nom qui signifie la force, comme pour marquer sa future destinée. Son fondateur est fils de Mars, nourri par une louve; après sa mort, il est honoré comme Dieu de la guerre. C'est le symbole de la cité appelée à la conquête du monde. Elle ne recula devant aucune violence, devant aucune perfidie, réputant toujours juste ce qui lui était utile, c'est à dire ce qui la conduisait à son but, l'empire de la terre. Sa vie entière se passa dans des luttes incessantes : le sang coula pendant sept siècles, et les ruines couvrirent toutes les parties du monde.

L'on a dit que la guerre avait toujours été réprouvée par les moralistes, sans que l'humanité y ait beaucoup gagné (2). Aristote a écrit un traité de morale et un traité de politique. Que pense-t-il de la guerre? C'est à ses yeux un moyen d'acquérir. Il la considère comme une variété de la chasse. Qui a jamais songé à nier la légitimité de la guerre faite aux bêtes fauves? Eh bien, il y a des hommes nés pour servir aussi bien que les brutes; s'ils refusent de se soumettre, la guerre contre eux est autorisée par la nature elle-même (3). Ainsi le philosophe assimile des populations entières, pour mieux dire l'immense majorité des hommes, tous ceux que l'orgueil hellénique traitait de barbares, aux animaux sauvages? Il justifie la guerre sous sa forme la plus brutale, la chasse aux hommes. Et c'est un moraliste qui parle! Aristote conseilla à son élève Alexandre de traiter les Perses comme des brutes ou des plantes. Le philosophe n'a pas même le soupçon que ces plantes ou ces brutes aient un droit à la vie, à la liberté, aussi bien que les Hellènes!

Aristote est le philosophe de la réalité, et il aime à ériger en loi les faits généraux qui frappent ses regards. Voici un philosophe idéaliste, il a écrit la première utopie. Quel est l'avis de Platon sur la guerre? Il partage aussi l'humanité en Grecs et Barbares; c'est

(1) *Plutarque*, Agésilas, chap. XXIII et XXIV.
(2) Voyez plus haut l'opinion de *Buckle*.
(3) *Aristote*, Politique, I. 5, 8.

dire qu'une minorité imperceptible est appelée par sa supériorité intellectuelle à dominer sur une masse brute. Les Hellènes sont frères, mais entre Grecs et Barbares, il n'y a aucune parenté, ils sont naturellement ennemis (1). La guerre est donc éternelle, et la nature elle-même la justifie. Au plus fort l'empire. L'homme est un loup pour l'homme, dit Hobbes. Les anciens croyaient la même chose, et ils agissaient en conséquence : « Il y a, dit Platon, une guerre toujours subsistante entre les cités; ce qu'on appelle paix n'est tel que de nom. En fait, sans qu'il y ait aucune déclaration de guerre, chaque État est naturellement toujours armé contre tous ceux qui l'environnent (2). »

Le monde finit par plier sous l'empire de la force incarnée dans le peuple-roi. Parmi les vaincus se trouvaient les Hellènes; ils traitaient les Romains de Barbares, c'eût donc été à eux à dominer sur leurs vainqueurs. Protestèrent-ils contre ce renversement de l'ordre naturel des choses? Un historien grec écrivit l'histoire de Rome; l'ouvrage de Denys d'Halicarnasse est une glorification perpétuelle du vainqueur; on dirait qu'il veut convaincre les peuples conquis qu'ils doivent s'estimer heureux d'obéir à la ville éternelle : « A moins d'être aveuglés par d'injustes préventions, ils reconnaîtront que les Romains méritent l'empire; car c'est une loi de la nature, loi générale, éternelle, que les faibles soient soumis aux forts. » Denys ajoute que les Romains avaient aussi la justice pour eux (3). Oui, comme le maître a la justice pour lui, quand il met son esclave à mort. Il n'y a plus de justice, là où règne le droit de la force.

N° 2. *La force, principe de civilisation*

I

La force a-t-elle un autre but que la force? et n'a-t-elle d'autre résultat que la violence, le sang et les ruines? Si on considère la force en elle-même, il est absurde de lui demander raison de ce

(1) *Platon*, de la République, 470, C.
(2) *Idem*, des Lois, 758, A.
(3) *Denys d'Halicarnasse*, I, 5; II, 72.

qu'elle fait, sa raison est précisément le droit du plus fort, elle n'a d'autre but que de dominer, et il va sans dire que c'est pour son son profit. Demander à l'égoïsme le plus brutal s'il veut autre chose que son avantage, serait une niaiserie. Mais s'il était vrai que la force est la maîtresse du monde, le monde périrait. L'esclavage est le plus odieux abus de la force. Eh bien, les populations esclaves s'éteignent. Le monde aussi s'éteindrait sous l'empire de la force. Il faut aux hommes la liberté pour vivre, pour le moins autant que l'air, ils étouffent dans la servitude. La force a régné dans le monde ancien, incontestée, que dis-je? légitimée, applaudie par la philosophie. Cependant au lieu de périr, il a avancé vers le terme de sa destinée, comme si un génie bienfaisant l'avait guidé. Ce n'est pas assez dire; la force est devenue un principe de civilisation, de progrès. Quelle est cette puissance invisible qui fait naître les arts, l'industrie, le commerce, au milieu des excès de la force, et qui se sert de la force, pour répandre la culture intellectuelle? Avant de répondre à la question, il faut constater les faits, car ce sont les faits qui doivent nous donner la réponse.

Les Romains eux-mêmes ont fait la remarque que les Grecs vaincus civilisèrent leurs barbares vainqueurs :

> Græcia capta ferum victorem cepit, et artes
> Intulit agresti Latio.

Les Romains auraient-ils développé spontanément une civilisation à eux propre, s'ils n'avaient pas eu les Grecs pour maîtres? Personne n'oserait le soutenir. Peu de peuples étaient plus mal doués pour les arts que le peuple-roi. Né dans la guerre, il y passait sa vie. Virgile a décrit sa mission en beaux vers : « D'autres feront mieux que nous respirer l'airain et le marbre, ils plaideront mieux les causes, ils décriront mieux les révolutions du ciel. Toi, Romain, souviens-toi de régir les nations, ce sont là tes arts. » Or pour dompter et régir le monde, il ne fallait ni poésie ni arts, ni éloquence ni philosophie; la force suffisait pour vaincre, et le droit pour administrer. Aussi les Romains n'eurent-ils jamais de littérature originale; héritiers de la Grèce, ils se bornèrent à l'imiter. Ils n'eurent d'originalité que dans le droit, c'est à dire dans

une science qui est un excellent instrument de domination. Le droit servait aux Romains à gouverner le monde; il ne leur fallait pas d'autre science.

Voilà un premier fait. La civilisation romaine n'est que la copie de la civilisation grecque. Sans les Grecs, il n'y aurait pas eu de littérature latine. Et comment les Grecs sont-ils devenus les instituteurs des Romains? comment ont-ils initié aux doux travaux de la paix un peuple qui ne semblait vivre que pour les combats? C'est l'ambition conquérante de Rome qui la mit en rapport avec la Grèce. C'est donc le fait brutal de la guerre qui devint le principe de sa civilisation intellectuelle. Mais pour que cette initiation fût possible, il fallait avant tout que les Grecs eussent développé leur merveilleux génie. Voilà déjà un concours de faits admirables, Certes, les Grecs ne songeaient pas à devenir les instituteurs d'un peuple barbare, quand ils philosophaient, quand ils chantaient, quand ils donnaient la vie au marbre et à l'airain. Et les Romains ne songeaient pas davantage à se faire les écoliers des Grecs qu'ils méprisaient, quand ils firent la conquête de la Grèce. Ils conquirent la Grèce, comme ils conquirent les Gaules, par ambition. Qui donc disposa les choses de façon à ce qu'un peuple inculte vînt en contact avec un peuple civilisé? La force et l'égoïsme du conquérant n'expliquent évidemment rien. Il y a un autre fait qu'aucune sagesse humaine n'explique, pas plus que la prévoyance humaine n'aurait pu le produire. Pour que les Grecs civilisassent leurs rudes vainqueurs, il a fallu deux choses : d'abord que les Grecs aient eu le temps et l'occasion favorable pour développer les dons magnifiques qui les distinguent entre tous les peuples : puis que les Romains ne vinssent en Grèce que lorsque la culture hellénique était achevée. S'ils étaient venus quelques siècles plus tôt, ils auraient trouvé la Grèce barbare, et qui eût alors civilisé les conquérants? Voilà un concours de faits plus admirable encore. Nous demandons qui appela Romulus à fonder la ville éternelle à point nommé, pour donner aux Grecs le temps de développer leur brillante civilisation? Qui arrêta les Romains dans leur course envahissante, jusqu'à ce que cette œuvre fût achevée? Ils vinrent précisément quand le fruit était mûr, pour le récolter. Pourquoi pas plus tôt? Il est évident qu'il y a un plan qui se déroule sous nos yeux. On dirait un plan d'éducation. Grâce aux dons heureux que

la nature, disons mieux, que Dieu leur a prodigués, les Grecs développent une civilisation qui fera toujours l'admiration de l'humanité. Cette culture si riche ne profitera-t-elle qu'à la Grèce? Il est certain qu'elle a profité au monde entier. Mais par quelle voie lui a-t-elle été communiquée? Pourquoi les Romains jouent-ils un rôle si considérable dans cette œuvre de propagande? C'est encore la force qui intervient; c'est la guerre, ce sont les invasions qui deviennent les missionnaires de l'hellénisme. Il importe de constater ce nouveau fait. Il est également merveilleux.

La civilisation grecque prit naissance dans les îles et sur les côtes de l'Asie Mineure. Comment la race hellénique se répandit-elle hors de la Grèce? Qui la conduisit sur les côtes de l'Asie et dans les îles de l'archipel? La plus rude des invasions força une partie des vaincus à émigrer. Si les Doriens n'avaient pas envahi la Grèce, en réduisant les populations vaincues en esclavage, la civilisation grecque n'aurait pas eu l'éclat que lui donnèrent ses poètes, et elle ne se serait pas propagée, sans de nouvelles migrations, fruit de nouvelles violences. Après qu'elle a produit ses chefs-d'œuvre, vient un héros que l'ambition pousse en Asie. Le monde lui est trop étroit pour son ardeur de conquête. A la suite d'Alexandre, la civilisation grecque se répandit en Asie et en Afrique. Mais, chose singulière, elle entama à peine l'Europe. Il y avait une Grande Grèce en Italie, mais elle resta toujours faible; les populations guerrières de l'Italie, la confédération des Etrusques, la puissance croissante de Rome étaient des obstacles à l'extension de l'élément hellénique. Les colonies de Sicile durent lutter pour leur existence contre la puissance de Carthage. En Espagne, la race phénicienne l'emporta sur sa rivale. Dans les Gaules, les Grecs ne dépassèrent guère les côtes. Ils eurent à peine connaissance des îles Britanniques et de la Germanie. Deux rois, appartenant à la famille du héros macedonien, Alexandre d'Epire et Pyrrhus, portèrent la guerre en Italie; ils y rencontrèrent le peuple qui était né pour vaincre et régir les nations. La Grèce succomba. Qui va porter sa culture dans le monde occidental?

C'est son élève et son héritier, le peuple-roi. Il n'y a point de civilisation qui ait plus d'étendue et de durée que celle de Rome. La langue latine répandit la culture gréco-romaine dans la plus grande partie de l'Europe. Ce n'est pas assez dire : les vaincus de-

vinrent Romains de langue, et la langue n'est-elle pas l'expression de la vie? Aujourd'hui encore ces peuples, barbares quand Rome en fit la conquête, portent le nom de races latines. Une nouvelle race est implantée dans les Gaules par la conquête germanique. Les vainqueurs de Rome s'appellent eux-mêmes Barbares, comme s'ils étaient fiers de leur barbarie. Cependant, spectacle étrange! à peine établis dans l'empire, ils se servent de la langue latine pour écrire leurs lois; plus tard ils font mieux, ils adoptent les lois des vaincus; le droit romain devient le droit commun de l'Allemagne, et il entre dans les codes français comme un élément essentiel. La langue et la littérature de Rome sont encore, au dix-neuvième siècle, l'instrument de notre éducation intellectuelle. Qu'est-ce que cette civilisation latine? C'est l'hellénisme, sous des formes romaines. Après avoir reçu leur initiation de la Grèce vaincue, les Romains initièrent à leur tour les Barbares de l'Occident; puis quand les peuples du Nord arrivèrent sur la scène, les vaincus, devenus latins de langue, de mœurs, de génie, initient les conquérants germains. C'est ainsi que de conquête en conquête, la culture hellénique devint le principe de notre civilisation. Considérons le fait de près, nous y trouverons plus d'un sujet d'admiration.

Ce sont les Romains, peuple inculte et mal doué de la nature, qui se font les missionnaires de la civilisation. La force est, à la lettre, l'instrument de la culture intellectuelle et morale. Pourquoi les Grecs ne propagèrent-ils pas eux-mêmes, et dans leur langue, les fruits de leur belle culture? Ils étaient impuissants, précisément parce qu'ils n'avaient pas la force. La force les arrêta en Sicile, dans les Gaules, en Espagne. C'est après des luttes gigantesques que les Romains vainquirent les populations barbares de l'Occident, et c'est la victoire qui imposa aux vaincus la culture hellénique, devenue culture latine. Cette force est-elle une puissance brutale, inintelligente, aveugle? Par elle-même, la force est telle. Cependant quand on la voit à l'œuvre, on dirait qu'elle est douée d'une merveilleuse prévoyance. La force ne fait pas ses conquêtes à la légère, elle vient toujours à point nommé, comme si elle connaissait le jour précis où elle peut remplir sa mission civilisatrice. Elle attend pour envahir le monde que le monde soit préparé à la recevoir; elle arrive quand les nations sont en déca-

dence; elle ne fait pas la conquête des Gaules du temps de Brennus, elle l'eût tentée en vain. Puis la force arrête le flot de l'invasion germanique, jusqu'à ce que les Gaulois aient eu le temps de devenir Latins. Supposez que les Cimbres et les Teutons l'eussent emporté, le monde romain serait devenu barbare, et il n'y aurait pas eu de Gallo-Romains pour civiliser les conquérants. Dire que la force est intelligente, qu'elle choisit son heure, qu'elle tient à civiliser, en même temps qu'à vaincre, n'est-ce pas dire qu'elle obéit à un autre mobile que ceux qui constituent son essence?

La force dans les mains de Rome offre encore un spectacle plus étonnant. On célèbre le droit romain comme la raison écrite; il est certain que la science des jurisconsultes de Rome n'a jamais été, nous ne disons pas dépassée, mais égalée. Cependant quand on remonte à l'origine de ce droit universel, on le trouve étroit, exclusif, barbare. Qui l'a modifié, élargi, au point qu'il est devenu le droit de l'Europe civilisée, et qu'il a fini par conquérir des populations que les légions ne purent soumettre! La guerre. La guerre donna aux Romains la connaissance des lois qui régissaient les peuples tous les jours plus nombreux avec lesquels leurs victoires les mettaient en communication. Ils y remarquèrent un élément commun, résultat de la nature commune de tous les hommes, c'est le droit des gens ou droit naturel. Ce droit universel modifia ce qu'il y avait d'étroit dans la jurisprudence nationale. Des conquêtes de Rome est né cet esprit universel, cosmopolite, qui s'est empreint dans le droit romain et qui en a fait comme le code de l'humanité (1).

La force qui crée un droit, un droit qui, par suite du caractère que lui donne la conquête, est célébré comme la raison écrite, cela tient déjà du prodige. Il y a un fait plus miraculeux encore. Le mot d'*humanité* se trouve pour la première fois chez les Romains; les Grecs ne l'avaient pas. C'est de la langue latine que nous tenons cette belle expression d'*humanités* par laquelle nous désignons l'étude des lettres, pour marquer que le but de la science est d'humaniser les hommes. Comment se fait-il que de rudes soldats aient une supériorité si éclatante sur leurs maîtres les Hellènes? C'est encore une suite du cosmopolitisme, né de la conquête.

(1) Voyez mon *Etude sur Rome*, 2e édition, pag. 293 et suiv.

Des sentiments embrassant tout le genre humain ne pouvaient naître dans les étroites cités de la Grèce. Tandis qu'il était naturel que les Romains, traités partout en citoyens, se considérassent comme citoyens du monde, et qu'ils prissent intérêt au genre humain, comme s'il s'agissait de leur intérêt propre. De là dans leurs sentiments et dans leurs idées une largeur que les Grecs ignoraient.

II

Voilà bien des merveilles que la force a accomplies. Est-ce à la force qu'il faut en faire honneur? Il ne manqua pas de sophistes dans le monde ancien, et il s'en est trouvé de nos jours, qui ont proclamé le droit plus fort. Une chose est évidente, c'est que l'on ne peut attribuer à la force comme telle les bienfaits qui sont dérivés de la conquête. La force est une puissance aveugle qui ne peut avoir aucun but. Elle est un mal, et par elle-même elle ne produit rien que le mal. La force méconnaît le droit, elle le foule aux pieds; c'est le plus grand de tous les maux, plus grand que les calamités de la guerre, car celles-ci se guérissent, tandis que si la force parvenait à anéantir le droit, la société humaine ressemblerait à une bande de bêtes féroces, s'entre-déchirant les unes les autres. Que l'on ouvre les annales du genre humain, et que l'on voie à quoi aboutit la force. Les invasions doriennes, avons-nous dit, ont répandu les germes de la culture grecque dans les îles et sur les côtes de l'Asie. Mais ce n'est pas là un effet de la force : la destruction ou la servitude des vaincus, voilà le fruit de la conquête. Alexandre est le conquérant civilisateur par excellence; mais que de taches de sang souillent sa mémoire! Et après sa mort, le monde est livré pendant des siècles aux sanglantes rivalités de ses capitaines. La liberté grecque disparaît, et avec elle le principe de sa civilisation. Est-il nécessaire de parler des Romains, peuple de juristes, aristocratie d'usuriers, qui conquirent le monde pour l'exploiter?

Voilà ce que fait la force. Alors même qu'elle paraît concourir à un progrès intellectuel ou moral, ce n'est pas à la force qu'il en faut faire honneur. Les bienfaits que l'on voudrait lui reconnaître sont accompagnés de maux, et ces maux sont le vrai et le seul

fruit de la force. Rome répand la civilisation latine dans les Gaules. Est-ce un bienfait de la force? La conquête romaine a usé les peuples vaincus, la servitude les a énervés, le despotisme les a corrompus. Tels sont les bienfaits de la force. La domination universelle de Rome élargit les idées; le cosmopolitisme prend la place du patriotisme haineux des anciens. Nous avons dit ce qu'il y a de beau dans ce mouvement. Est-ce à la force que nous devons le droit romain et l'humanité latine? Ce que la force a fait, le voici : elle a ruiné le patriotisme antique, oui, mais en détruisant l'idée de patrie. Le cosmopolitisme né de la force, c'est la décadence des nations, c'est la décrépitude de l'antiquité. Ce n'est donc pas à la force qu'il faut rapporter la gloire de ce qui a accompagné ses excès ou de ce qui en est résulté. Notre question revient. Si ce n'est pas la force qui a créé la civilisation, si ce n'est pas elle qui l'a répandue, quelle est donc la puissance mystérieuse qui a fait servir la force à des desseins auxquels certes les hommes de violence n'ont jamais songé?

Dire que la force ne veut que détruire ou exploiter, tandis que, sans qu'elle le veuille, elle est un instrument de civilisation, c'est dire que la liberté humaine ne suffit point pour expliquer les faits historiques. Il est évident que ce n'est pas aux Doriens qui envahirent la Grèce pour dominer sur les vaincus, que l'on doit le bienfait de la civilisation hellénique répandue dans les îles et sur les côtes de l'Asie. Il est tout aussi évident que si les Romains devinrent les disciples des Grecs, ce n'est pas pour se mettre à leur école qu'ils firent la conquête de la Grèce. Et s'ils portèrent la civilisation hellénique dans l'Occident, il y aurait de la bonhomie à leur en faire honneur. Quant aux Gallo-Romains qui civilisèrent leurs barbares vainqueurs, ils n'auraient pas mieux demandé que de ne pas avoir de ces hôtes qui, à leurs yeux, n'étaient guère supérieurs aux brutes. Il faut dire, au contraire, que si la force sert d'instrument pour créer ou pour répandre la civilisation, les conquérants aussi sont des instruments. Mais de qui ou de quoi l'homme est-il l'instrument? Et s'il est un instrument, n'aboutissons-nous pas à un nouveau fatalisme? Écoutons d'abord les réponses que l'on fait d'ordinaire à notre question.

Nous ne mentionnons le hasard que pour l'écarter de suite. Dire que c'est le hasard qui poussa les Doriens à envahir la Grèce, et

que ce même hasard, en expulsant les vaincus, répandit les germes de la culture hellénique et les fructifia, c'est ne rien dire. Car qu'est-ce que le hasard, sinon l'aveu de notre ignorance? Nous voilà bien avancés, quand nous saurons que le hasard a joué un grand rôle dans le développement de la civilisation! Nous demandons pourquoi la force civilise, alors qu'elle ne veut que dominer et exploiter, et on nous répond : c'est le hasard. Et le hasard signifie un *je ne sais quoi*. On nous répond donc que la cause, on l'ignore. Ne serait-il pas plus simple d'avouer notre ignorance?

Mais l'homme ne se contente pas de son ignorance; un besoin irrésistible le pousse à scruter le mystère de sa destinée. Il lui faut une réponse quelconque, et le hasard n'en est pas une. La nature, si on entend par là, la matière et ses lois, ne nous avance pas davantage dans notre recherche. Il ne s'agit pas, qu'on le remarque bien, d'affirmer ou de nier l'influence du climat, du sol, de la race sur les progrès de la civilisation. Quand même tout dépendrait de la nature, nous n'aurions pas pour cela de réponse à notre question. Nous demandons comment il se fait que la force civilise dans l'antiquité; nous demandons pourquoi les hommes de violence deviennent des agents de culture, sans qu'ils le veuillent, sans qu'ils le sachent. Répondre que c'est la nature qui explique ce mystère, c'est encore une fois ne rien dire. Qu'est-ce que le climat, qu'est-ce que le sol, qu'est-ce que la race ont de commun avec la force et les effets qu'elle produit? La force chez les anciens est un instrument de civilisation, chez toutes les races, dans tous les pays, sous toutes les latitudes, en Asie et en Europe, au nord et au midi, chez les Ariens et chez les Indo-Germains. Nous n'avons cité que quelques faits qui se rapportent à notre civilisation occidentale, nous aurions pu citer toute l'histoire. Que la nature ait favorisé la civilisation hellénique, nous le reconnaissons volontiers; mais est-ce aussi la nature qui amène à point nommé les Doriens dans la Grèce, pour en expulser les Grecs, et pour répandre les germes de leur culture dans les îles et sur les côtes de l'Asie? Cela n'a pas de sens. Il n'y a pas plus de sens à dire que si les Romains firent la conquête de la Grèce, et devinrent les élèves des vaincus, c'est à la nature qu'il faut rapporter ce bienfait. Et qu'est-ce que la nature a de commun avec les guerres incessantes de Rome, et avec la civilisation latine

qui en est le fruit? Nous voulons savoir pourquoi la force civilise, alors qu'elle veut uniquement dominer; la nature ne répond certes pas à notre question.

Aurons-nous recours à une loi générale? Il faut s'entendre. Oui, c'est une loi générale de l'humanité que les peuples se mêlent et que les civilisations se communiquent. Mais cela n'est pas une réponse à notre question. Il faudrait dire que la force a été dans l'antiquité, qu'elle est encore et qu'elle sera toujours un instrument de civilisation, en ce sens que les conquérants, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils en aient conscience ou non, sont toujours et partout les agents les plus énergiques du progrès. Mais ainsi formulée, cette prétendue loi générale est fausse. Qui oserait dire qu'au dix-neuvième siècle la guerre avec tous ses excès, l'asservissement des vaincus, l'expulsion de populations entières, soient un instrument de civilisation! Nous n'avons plus besoin de la guerre pour mêler les peuples : l'industrie, le commerce, la littérature, la science, et ses merveilleuses découvertes, mêlent les civilisations, sans qu'il soit besoin de sang et de ruines. Dans l'antiquité, on aurait pu, avec une apparence de raison, établir comme une loi de l'espèce humaine, la nécessité de la guerre; l'on aurait pu célébrer les bienfaits des invasions et des conquêtes. Ceci doit nous tenir en garde contre les lois générales. Aristote fit de l'esclavage une loi de la nature, parce qu'il voyait que c'était un fait général. Gardons-nous de l'imiter; l'histoire, dans sa marche progressive modifie les faits, et donne un démenti à ceux qui se hâtent trop d'élever un fait passager à la hauteur d'une doctrine.

La force comme instrument de civilisation n'est donc pas une loi générale, éternelle. Mais quand même nous accepterions cette loi, ce ne serait pas une réponse à notre question. Ce serait la constatation d'un fait, à savoir que la guerre a cette vertu de civiliser les peuples, que tantôt les vainqueurs civilisent les vaincus et tantôt les vaincus civilisent les vainqueurs. Nous reconnaissons le fait pour l'antiquité, et nous en demandons l'explication. Or, constater un fait, ce n'est pas l'expliquer. Le mystère subsiste donc dans la doctrine des lois générales, comme dans les théories qui invoquent la nature ou le hasard. Nous disons qu'il y a là un mystère. Un effet moral, tel que la civilisation, suppose une cause

morale, c'est à dire intelligente, ayant conscience de ce qu'elle fait. Or, ni le hasard, ni la nature, ni les lois générales n'ont ce caractère. Le hasard n'est qu'un mot vide de sens, la nature et les lois générales n'expliquent rien; quand même on supposerait qu'elles jouent un rôle, ce ne sont pas des causes morales, ce sont plutôt des effets d'une cause première qui a tout ordonné avec une sagesse infinie. C'est ainsi que forcément l'étude des faits nous conduit à Dieu et à un gouvernement providentiel.

Ceux qui croient en Dieu, doivent croire aussi que Dieu n'est pas un simple mot, qu'il vit dans le monde, qu'il vit en nous. C'est lui qui nous inspire les bonnes pensées, et qui nous donne la force de les mettre à exécution. C'est aussi lui qui dirige l'éducation du genre humain. La destinée des individus et la destinée de la grande famille à laquelle ils appartiennent, est intimement liée, l'une dépend de l'autre : si Dieu est dans le monde et dans l'humanité, il est aussi en nous, et s'il est dans les individus, il est par cela même dans les peuples. Il nous a donné comme loi de notre existence le perfectionnement incessant et infini de nos facultés intellectuelles et morales. Dieu nous place dans un milieu où nous puissions développer les facultés dont il nous a doués. C'est là un premier bienfait du gouvernement providentiel. On peut le rapporter à la nature, mais en n'oubliant jamais que la nature est effet avant de devenir cause.

Cette première action du gouvernement providentiel, personne ne peut la nier, car elle est gravée dans la nature. Ce n'est pas nous qui la faisons, ce n'est pas nous qui déterminons le temps et le lieu où nous voyons le jour, et où doit se passer notre vie. Si ce n'est pas nous, qui serait-ce, sinon Dieu, le hasard étant mis de côté? Dieu continue à diriger notre éducation. Chacun de nous, s'il veut écouter les inspirations qui éclairent la conscience, sent la présence de la Divinité, et son action éclate avec évidence dans les faits historiques. A moins d'écarter systématiquement toute notion de cause, on est conduit forcément à reconnaître une cause première, morale, intelligente, consciente. Et vainement voudrait-on l'écarter. Si on le tente, tout devient ténèbres, tout devient inexplicable. Les hommes font ce qu'ils ne veulent pas ; si Dieu ne le fait pas, qui donc le fait? Que gagne-t-on à bannir Dieu de l'histoire? Ce que l'on gagnerait en supprimant le soleil de la

nature physique. Il n'y a que les aveugles qui le nient; il n'y a que les aveugles volontaires qui puissent nier la présence de Dieu qui illumine notre conscience et qui nous explique notre destinée. Ils peuvent nier qu'ils le sentent en eux; ils ne peuvent pas nier qu'il y a dans la vie de l'humanité une série infinie de faits que rien n'explique, dès qu'on exile Dieu de l'histoire, tandis que tout devient clair et évident si l'on admet un gouvernement providentiel. En ce sens l'histoire est une glorification de Dieu. On demande des preuves de l'existence de Dieu et de son gouvernement. Nous répondons : ouvrez l'histoire et vous trouverez des marques de son action dans toutes les pages de notre vie.

N° 3. *La force, préparation du christianisme*

I

La force qui prépare l'avénement d'une religion de charité, d'une religion de paix, d'une religion qui réprouve la force et qui veut mettre fin à son empire, voilà une merveille plus grande que celles auxquelles nous venons d'assister. Il y a des conquérants civilisateurs, et c'est dans l'antiquité que nous trouvons le plus grand de tous. Les anciens déjà ont idéalisé Alexandre. Pour qu'on ait pu en faire un idéal, il faut bien qu'il ait eu de ces hautes vues qui prêtent à l'idéal. Toutefois, ses plus passionnés admirateurs n'ont jamais songé à lui faire gloire d'avoir préparé le christianisme. Eh bien, il partage cette gloire avec les conquérants à moitié barbares de l'Asie; il la partage avec le peuple inculte qui se donna pour mission de vaincre le monde et de le gouverner. En vain, on le nie. Il y a un fait incontestable, c'est que la prédication de la *bonne nouvelle* coïncide précisement avec la fondation de l'unité romaine. Est-ce un fait accidentel? Ecoutons d'abord Bossuet célébrer les desseins de Dieu : « Dieu qui avait résolu de rassembler dans le même temps le peuple nouveau, de toutes les nations, a premièrement réuni les terres et les mers sous ce même empire. Le commerce de tant de peuples divers, autrefois étrangers les uns aux autres, et depuis réunis sous la domination romaine, a été un des plus puissants moyens dont la Providence se soit servie pour donner cours à l'Evangile. »

Est-ce que ce magnifique langage cache un préjugé? Nous avons reproché à Bossuet d'absorber toute l'histoire dans le christianisme, de tout rapporter au peuple de Dieu et à Jésus-Christ. Faut-il aussi lui reprocher de voir dans les conquérants des instruments de Dieu ponr la propagation de la *bonne nouvelle?* L'idée ne date pas de Bossuet, elle remonte jusqu'aux Pères de l'Église ; et qui pouvait mieux qu'eux apprécier les obstacles que rencontra la prédication du christianisme? qui pouvait mieux qu'eux savoir si l'empire avait favorisé cette propagande? Le fait est si évident que nous ne comprenons pas que l'on ait pu le nier. Mais aussi son évidence témoigne pour le gouvernement providentiel, et c'est ce gouvernement que l'on nie, parce qu'on voudrait bannir Dieu de l'histoire. Nous qui croyons que Dieu vit dans le monde et dans l'humanité, nous devons insister sur le lien providentiel qui existe entre l'établissement du christianisme et l'unité romaine.

Les Pères de l'Église se sont souvent demandé pourquoi Jésus-Christ n'était pas venu plus tôt pour sauver le monde? Il y a une première réponse à faire à cette question, c'est que pour prêcher la *bonne nouvelle* aux hommes, il fallait que les hommes voulussent l'entendre et qu'ils la comprissent. Or, que l'on se représente l'isolement des peuples avant la conquête romaine : les Romains ignorant ce qui se passait aux portes de leur ville, les Grecs ne connaissant pas le nom de Rome, l'Orient et l'Occident formant des mondes à part, les nations hostiles ne se touchant que pour s'entre-détruire, la diversité des langues rendant les habitants des divers pays aussi étrangers les uns aux autres, que s'ils étaient de nature diverse. Est-ce que dans un pareil état du monde on concevrait la prédication d'une religion qui s'adresse à tous les peuples? Si des apôtres appartenant à une petite tribu méprisée de ses voisins, étaient venus prêcher la bonne nouvelle aux Grecs et aux Romains, auraient-ils été reçus? Les aurait-on écoutés? Dans quelle langue auraient-ils parlé? Qui comprenait l'hébreu hors de la Judée? Et les Juifs savaient-ils le grec? savaient-ils les mille dialectes qui partageaient l'Occident? Inutile d'insister. Il fallait que l'hostilité des peuples fît place à leur association, il fallait que la langue grecque devînt la langue de l'Orient et de l'Occident, en attendant que le latin prît sa place; il fallait ce

concours de circonstances heureuses pour que la prédication de l'Évangile fût possible. Or, à qui devons-nous l'unité romaine? à qui devons-nous l'extension merveilleuse de la langue grecque, puis de la langue latine? Aux conquérants, à la guerre, aux invasions, aux excès mêmes des vainqueurs, en un mot, à la force.

L'unité romaine a eu ses précurseurs, sans lesquels, elle n'eût pas été possible. Dès la plus haute antiquité, une ambition illimitée anime les conquérants, ils rêvent la monarchie universelle; Rome la réalise dans les limites où cette œuvre contre nature pouvait s'accomplir; mais les conquérants qui la précédèrent lui préparèrent la voie. S'il est vrai que les légions romaines ouvrirent le monde aux apôtres, cela est vrai aussi de tous ceux qui fondèrent avant Rome un de ces immenses empires dans lesquels les vainqueurs espéraient absorber toutes les nations. Les *grands rois* croyaient que la Perse n'aurait d'autres bornes que le ciel. Avant eux les pasteurs féroces qui inondaient l'Asie comme un torrent dévastateur, furent le premier anneau de la chaîne qui devait aboutir à l'unité du monde romain. L'œuvre que les Assyriens commencent fut continuée par les Perses. Chose remarquable! Ce n'est pas vers les riches contrées de l'Orient que se dirigent les envahisseurs, l'Occident les attire de préférence. A chaque invasion, ils se rapprochent de la Méditerranée, jusqu'à ce que l'ambition pousse les Perses vers la Grèce. Là s'arrête le flot barbare. Le dessein que les nomades de l'Asie étaient incapables de réaliser, devient l'héritage d'un conquérant que l'humanité salue toujours de ses acclamations; les brillantes victoires d'Alexandre répandirent la gloire et la terreur de son nom dans toutes les parties du monde. Ce n'est plus une force aveugle qui détruit; il bâtit plus de villes que d'autres conquérants n'en détruisirent, et il propagea dans tout l'Orient la langue grecque et avec la langue, les idées et les sentiments qui font la gloire de la civilisation hellénique.

Il faut nous arrêter un instant à l'extension merveilleuse de la langue des Hellènes. Alexandre la porta jusque dans le lointain Orient, et après sa mort, la propagande s'étendit encore avec la domination de ses capitaines. La langue grecque devint la langue des dynasties grecques qui régnèrent sur l'Asie et sur l'Afrique; la culture hellénique s'introduisit jusque chez les Juifs; ils écri-

virent en grec, une grande partie d'entre eux parlèrent le grec. Cela explique comment il se fait que l'Évangile fut rédigé dans la langue de Platon. Il fallait encore que le grec pénétrât dans l'Occident. Les colonies innombrables que la Grèce envoya en Sicile, en Italie, dans le lointain Occident commencèrent l'extension de la culture hellénique. Ce furent encore les malheurs de la guerre, ou les dissensions civiles qui forcèrent les Grecs à s'expatrier. Ainsi la force répandit la langue destinée à devenir l'instrument de la prédication évangélique, et c'est aussi la force qui acheva la propagande. L'Occident, bien qu'entamé par la civilisation hellénique, résista à son action ; la barbarie était plus forte que le doux génie de la Grèce ; il fallait le bras puissant du peuple-roi pour imposer la langue et la culture gréco-romaines aux rudes populations de l'Europe. La guerre initia le peuple-roi à la langue des Hellènes, il la porta ensuite partout où les légions plantèrent leurs aigles. Voilà l'œuvre de la force dans la préparation du christianisme. Il est impossible de la nier, ce serait nier l'évidence. Le christianisme primitif n'est-il pas grec de langage, de génie, de tradition ? Les noms des mystères et du culte conservent encore aujourd'hui la marque de leur origine hellénique. Et qui a hellénisé le monde ancien? C'est bien la force, et rien que la force.

Il ne suffisait pas que la langue grecque fût répandue dans le monde connu des anciens pour que l'Évangile y pût être prêché, il fallait encore que les guerres incessantes qui ensanglantèrent le monde pendant des siècles fissent place à la paix. Les Pères de l'Église ont célébré la paix de l'empire romain, ils en rapportent la gloire à Jésus-Christ, le prince de la paix. Il est certain que sans la paix romaine la prédication de la *bonne nouvelle* ne se concevrait pas. Malgré les facilités que l'unité de Rome donnait aux apôtres, ils rencontrèrent des obstacles sans nombre : ce ne fut qu'après une longue lutte avec la civilisation ancienne que le christianisme l'emporta, mais sa victoire fut incomplète, et s'il fut vainqueur, c'est grâce à une nouvelle invasion de la force, grâce aux terribles hommes du Nord. Quelle eût été la destinée du christianisme, s'il n'y avait eu ni unité romaine ni paix de l'empire? Il eût été étouffé dans son berceau, ou il serait resté une petite secte juive. Il faut donc dire que les tentatives de

monarchie universelle qui aboutirent à la domination du peuple roi, préparèrent la voie aux apôtres, et par suite que le règne de la force inaugura le règne de la charité.

Voilà certes un mystère, plus impénétrable encore que le spectacle de la force qui préside à la civilisation. Les Pères de l'Église célèbrent l'unité et la paix de l'empire, et au point de vue providentiel, ils ont raison. Mais si l'on nie le gouvernement de la providence, si l'on met Dieu hors de l'histoire, alors il faut flétrir ce que les saints Pères ont exalté. L'idée même de la monarchie universelle est fausse, car elle tue l'individualité, elle anéantit la liberté, et par là elle enlève à l'humanité le principe de toute vie; elle serait le tombeau du genre humain, si elle pouvait se réaliser. Que sera-ce si l'on considère ce que le monde ancien est devenu sous le joug de la domination romaine? Montesquieu va nous le dire : « Auguste meurt et Tibère ouvre la série des empereurs monstres. C'est ici qu'il faut se donner le spectacle des choses humaines. Qu'on voie dans l'histoire de Rome tant de guerres entreprises, tant de sang répandu, tant de peuples détruits, tant de grandes actions, tant de triomphes, tant de politique, de sagesse, de prudence, de constance, de courage, ce projet d'envahir tout si bien formé, si bien soutenu, si bien fini, à quoi aboutit-il? Qu'à assouvir le bonheur de cinq ou six monstres. » On a beau se révolter contre cette affreuse conclusion. Si l'on exclut Dieu du gouvernement des choses humaines, il ne reste que la force, et c'est la force dans toute sa brutalité qui régna à Rome sous l'empire.

Il est cependant vrai de dire que c'est grâce à la force, grâce à cette paix et à cette unité de l'empire à laquelle président des monstres, que le christianisme s'est établi. Il est tout aussi évident que ce n'est pas à la force comme telle qu'il faut faire honneur des bienfaits qui l'accompagnent. Nous ne parlons pas des empereurs monstres, la conscience se révolterait si l'on voulait leur attribuer une influence quelconque sur les progrès de l'humanité. Mais Alexandre, malgré les taches qui souillent sa mémoire, est un héros civilisateur. Plutarque dit qu'il répandit parmi les peuples barbares les principes de la morale, en même temps que les premiers éléments de l'agriculture. Eh bien, ce conquérant idéal n'a pas su, il n'a pas même soupçonné quel serait

le dernier résultat de ses courses guerrières. En répandant la culture hellénique, il a préparé l'avénement d'une religion qui mit fin à l'hellénisme. Il a donc fait ce qu'il ne voulait point faire. Qui l'a fait malgré lui? Nous répondons Dieu, et nous disons qu'en justifiant Dieu, l'histoire réconcilie en même temps les hommes avec leur destinée. Qu'est-ce que l'humanité, si, comme dit Montesquieu, sept siècles de guerres et de victoires aboutissent aux débauches et aux crimes de cinq ou six monstres! Si, au contraire, ces luttes sanglantes ont réalisé l'unité du monde ancien, si malgré sa pourriture l'empire a donné la paix au monde et avec la paix la prédication de l'Évangile, alors le désespoir fait place à l'espérance. Nous sommes, il est vrai, des instruments dans les mains de Dieu, mais il tient à nous de nous élever à lui, et de vouloir ce que lui veut. En tout cas le gouvernement providentiel nous donne la certitude consolante qu'une puissance protectrice préside à notre destinée, et qu'elle fait servir les maux mêmes qui nous frappent à notre perfectionnement.

II

Jésus-Christ a eu d'autres précurseurs que les conquérants. Les écrivains catholiques célèbrent le peuple élu comme le dépositaire de la Loi ancienne que le Fils de Dieu est venu accomplir. C'est un point de vue trop exclusif, toutefois il a un côté vrai. Oui, les Juifs sont un peuple élu, et le cours de leur destinée est plus merveilleux que les chrétiens ne le croient et ne voudraient l'admettre. Les Juifs sont une race théologique par excellence; leur religion plonge ses racines dans toutes les religions de l'antiquité. L'Égypte, la Perse, l'Inde même ont eu une influence sur le développement du peuple de Dieu. En vain le nie-t-on. Il suffirait des faits extérieurs pour l'attester. Aucune nation n'a eu une destinée aussi agitée que les descendants d'Israël. On les rencontre aujourd'hui sur tout le globe; cette dispersion a commencé dès la plus haute antiquité. Il faut s'y arrêter, parce que la main de Dieu est là qui nous appelle. Nulle part le gouvernement de la providence n'éclate avec plus d'évidence.

Les peuples théocratiques ne sont pas guerriers, et il faut cependant qu'ils soient mis en rapport avec l'humanité, soit pour

s'initier aux croyances des autres peuples, soit pour répandre leur propre religion. Dieu veille à ce qu'ils ne restent pas isolés. Dès la plus haute antiquité, nous trouvons les descendants de Jacob en Égypte. Abraham, le patriarche vénéré par l'Orient et par l'Occident, visite la terre du Nil. C'est une famine, dit la tradition, qui l'y conduisit; Josèphe, l'historien juif, ajoute que le célèbre patriarche fut heureux d'apprendre les sentiments des prêtres égyptiens sur la Divinité (1). Ce fut encore une famine qui amena les fils de Jacob dans la fertile Égypte. On connaît leur tragique histoire. D'abord traités avec faveur, à ce point qu'ils remplissaient les charges les plus importantes de l'Etat et que la caste sacerdotale leur ouvrit ses rangs, ils finirent par être opprimés. La servitude les avilit. Il fallut un événement presque miraculeux pour les sauver. Un enfant exposé à la pitié des passants, et recueilli par la fille d'un Pharaon, devint le sauveur de son peuple, en même temps que la révélateur de la Loi ancienne. La tradition représente Moïse comme un membre de la caste sacerdotale. On lit dans les *Actes des Apôtres*, qu'il fut instruit dans toutes les sciences de l'Égypte. Manéthon, l'historien égyptien, fait du législateur hébreu un prêtre de Héliopolis, un apostat qui s'enfuit du sanctuaire pour se mettre à la tête des Juifs révoltés. Cette tradition est l'expression de la réalité des choses. L'influence que l'Égypte exerça sur le mosaïsme ne peut être contestée; elle est écrite jusque sur l'arche sainte, et on en peut suivre la trace dans les livres sacrés (2).

Tous les jours la science découvre de nouveaux rapports entre la tradition mosaïque et les cultes de l'Orient. On sait le rôle que les animaux surnaturels jouent dans les visions des prophètes. De nos jours on les a trouvés dans les ruines de Ninive. Ce symbolisme s'est transmis à la religion chrétienne : les animaux qui représentent les quatre évangélistes appartiennent à la sculpture assyrienne (3). Les emprunts se seraient-ils bornés aux figures du langage? Rien n'est moins probable. Qui mit les peuples de Dieu en contact avec les grands empires de l'Asie occidentale? La

(1) *Josèphe*, Antiquités, I, 8, 1.

(2) Voyez mon *Etude sur l'Orient*, pag. 540 et suiv. de la 2e édition.

(3) *Layard*, Nineveh and its remains, t. II, pag. 110. — *Raoul Rochette*, Journal des savants, 1850, pag. 55.

guerre. Ainsi la force devient l'instrument de l'initiation religieuse! L'influence est vague et indéterminée pour Ninive; elle est certaine et authentique pour les Perses, et elle est en même temps capitale. Saint Paul dit que sans la résurrection du Christ, il n'y a point de foi chrétienne. D'où vient la croyance que l'homme, après sa mort, renaît corps et âme? Elle était très répandue chez les Juifs, ce qui explique la facilité avec laquelle les disciples de Jésus-Christ ajoutèrent foi à un miracle impossible. De qui la tenaient-ils? Ce n'est pas du mosaïsme qui ne dit pas un mot de la vie future. Le dogme de l'immortalité ne se trouve chez les Israélites qu'à partir de leur exil. On ne peut donc nier l'origine mazdéenne de cette doctrine fondamentale.

Voilà un fait qui tient du miracle. Il est plus que probable que Jésus-Christ et ses apôtres ignoraient jusqu'au nom de Zoroastre et de sa doctrine; cependant ils sont, sans qu'ils le sachent, disciples des mages; ils empruntent au mazdéisme, sans en avoir conscience, le dogme sur lequel repose la religion nouvelle. Et qui les a initiés? La force, et un des abus les plus odieux de la force, l'expulsion, la transplantation des vaincus. Il y a un autre fait, que les chrétiens eux-mêmes avouent : la captivité de Babylone sauva le mosaïsme et avec lui l'avenir religieux de l'humanité. Lors de la conquête, les Hébreux étaient en pleine dissolution; il fallut un choc violent pour remuer les âmes et réveiller le sentiment de Dieu. La foi des Juifs se retrempa dans les misères de la servitude, elle s'épura au contact d'une religion qui à certains égards était supérieure au mosaïsme. Lorsque Cyrus les rendit à la liberté, ils étaient transformés; on ne remarque plus chez eux les tendances à l'idolâtrie et les défaillances qui étaient si fréquentes avant l'exil. Quel fut l'instrument de cette régénération? La force brutale.

Cette initiation à toutes les religions de l'antiquité prépara le peuple de Dieu à sa mission; après l'exil il concentra toute son activité dans la vie religieuse. Il lui manquait encore un élément essentiel, et pour l'élaboration du dogme nouveau, et pour sa propagation. Nous venons de rappeler que l'Évangile fut écrit en grec, et prêché en grec. Qui mit les adorateurs de Jéhovah en contact avec les Hellènes? Toujours la force, la guerre, la conquête. Alexandre répandit l'hellénisme en Asie; placés sous la

domination des Seleucides, et transplantés en partie en Égypte par le héros macédonien, les Juifs vécurent au milieu de la civilisation grecque ; ils apprirent la langue de la Grèce, et ils s'initièrent à sa philosophie. Enfin la force accomplit sa dernière mission. Jérusalem tomba, les Juifs furent dispersés dans le monde entier. C'étaient autant de précurseurs de la prédication chrétienne. Leur dispersion commença avec leur transplantation à Babylone et en Égypte. Une partie seulement revinrent dans la Palestine ; le plus grand nombre, devenus colons ou propriétaires, restèrent atttachés à leur nouvelle patrie ; les longues révolutions qui suivirent la mort d'Alexandre les entraînèrent dans le lointain Orient, jusqu'en Chine. Il n'y avait pas un coin du globe où l'on ne rencontrât des descendants d'Israël. Ce furent les Juifs qui firent connaître aux Gentils les espérances messianiques, et qui par là les préparèrent à l'Évangile. La *bonne nouvelle* n'était autre chose que l'annonce, que le Messie avait paru dans la personne du Christ. Quel fut l'instrument de cette immense propagande ? Toujours la force.

III

Voilà un rôle bien merveilleux que la force joue dans la destinée du christianisme. Eh bien, de plus grandes merveilles nous attendent. Jésus-Christ a eu d'autres précurseurs que les Juifs. Saint Clément d'Alexandrie n'hésite pas à dire que, dans les desseins de Dieu, la philosophie prépara les Gentils à l'Évangile, comme la loi de Moïse y prépara les Juifs (1). « Celui, dit Lactance, qui réunirait en un corps de doctrine la vérité éparse dans les diverses sectes philosophiques, serait certainement d'accord avec nous (2). » La parenté entre la philosophie et le christianisme est si intime, que les Pères de l'Église s'imaginèrent que les philosophes avaient puisé leur doctrine dans la Loi ancienne. Platon et Aristote furent transformés en disciples de Moïse, et Sénèque fut regardé comme un chrétien. Une chose est certaine, c'est que la philosophie conduisit la gentilité jusqu'au seuil de l'Évangile.

(1) *Saint Clément*, les Stromates, v, 6, pag. 762 ; t. V, pag. 551 (édition de *Potter*)
(2) *Lactance*, Institutions divines, VII, 7.

Puis la philosophie présida à la formation du dogme chrétien. Le christianisme n'est pas tout entier dans l'Évangile; les dogmes proprement dits furent élaborés par les Pères de l'Église et décrétés par les conciles. Et qui forma les docteurs chrétiens? Les écoles des philosophes.

Saint Clément dit que les philosophes furent les précurseurs de l'Évangile, dans les desseins de Dieu. Il est certain que les philosophes ne songeaient point à préparer l'humanité à une religion qui traita la philosophie de vaine science, et qui prétendit l'abaisser au rôle de servante de la théologie. Les philosophes firent donc ce qu'ils ne voulaient point faire. En ce sens, ils furent les instruments d'une puissance supérieure. Cette puissance ne serait-elle pas la providence divine? Reste à savoir comment les philosophes, penseurs solitaires, furent mis en rapport avec l'humanité. Il est évident que ceci ne saurait être l'œuvre de la pensée, puisque dans l'antiquité, il n'y avait aucune de ces voies merveilleuses par lesquelles elle se propage aujourd'hui avec la rapidité de l'éclair. C'est un conquérant qui répandit la philosophie dans le monde ancien avec la culture hellénique dont elle est le fruit le plus précieux. Alexandre, quelque haut qu'on veuille le placer, ne pouvait pas songer à être le missionnaire de la philosophie, bien moins encore le Jean-Baptiste armé du Christ. Cependant il l'est. Le plus illustre de tous les héros est donc un instrument : de qui ou de quoi? Ne serait-ce pas de la providence?

La force fit mieux que cela. Elle joua un rôle dans le développement des idées philosophiques et religieuses. On a remarqué que le stoïcisme romain diffère grandement du stoïcisme grec : celui-ci a quelque chose d'étroit tout ensemble et d'outré, comme toutes les spéculations de l'école. A Rome la philosophie de Zénon s'élargit, elle s'humanise et elle finit par prendre un caractère religieux, à ce point que les écrits des philosophes ont été comparés à des sermons. Qui donna au stoïcisme cette largeur, cette élévation de sentiments, on pourrait dire cette douceur évangélique? C'est au sein d'un peuple guerrier qu'il s'est transformé. Les Romains applaudirent au théâtre ce vers fameux : « Je suis homme et rien de ce qui touche l'homme, ne m'est étranger. » Ce sont les Romains qui créèrent le mot d'humanité; ce sont eux qui mirent

le cosmopolitisme à la place du patriotisme haineux des cités grecques. D'où vint au peuple de Mars ce génie humain? Il le puisa dans sa mission de conquérant. La force donna à Rome des sentiments et des idées que la Grèce avait ignorés. C'est en étendant son empire au point que la ville éternelle se confondit avec le monde, qu'elle imprima à la pensée un mouvement nouveau, un mouvement aussi immense que l'ambition du peuple-roi (1). Demanderons-nous si les rudes légionnaires qui marchèrent de conquête en conquête avaient pour but de répandre la philosophie grecque en l'élargissant? Si jamais la force a fait ce qu'elle ne voulait pas faire, c'est ici. La force détruit, et elle n'a point manqué à cette mission dans le monde ancien; les ruines couvraient la Grèce, l'Asie, l'Afrique, l'Italie même avant que les Barbares ne vinssent tout détruire sur leur passage comme un torrent destructeur. Et cette même force, non seulement fraya la voie à une religion pacifique, à une religion de charité, mais elle aboutit elle-même à la paix, au cosmopolitisme, à des sentiments religieux qui semblent empruntés à l'Évangile. La force évangélise. Voilà un vrai miracle. On a vu la force au service d'une religion, l'Islam répandu par le sabre; mais ici la force fait tout le contraire de ce qu'elle veut faire. Qui l'oblige à servir à des desseins dont elle n'a point le soupçon? Ne serait-ce point la providence de Dieu?

La main de Dieu se montre encore dans une autre face de la philosophie ancienne. Elle prépara le christianisme, les Pères de l'Église l'avouent. D'où vient donc la guerre acharnée que lui font ces mêmes Pères? Pourquoi lui prodiguent-ils le dédain? Pourquoi veulent-ils l'humilier jusqu'à en faire une servante? Cette haine a son fondement, car le christianisme n'a point d'ennemi plus redoutable que la philosophie ancienne. Qui dit philosophie, dit liberté de penser; et la liberté de penser est inalliable avec une religion qui se fonde sur une révélation surnaturelle de la vérité. De là une haine à mort. Elle éclata déjà dans l'antiquité. Le dernier des Hellènes, Julien l'Apostat, essaya de ruiner la religion qui ruinait l'hellénisme dans son essence, la libre pensée. Il succombe, en protestant contre la victoire du Galiléen. Au quin-

(1) Voyez mon *Etude sur Rome*, 2e édition, pag. 425 et suiv.

zième siècle, il trouva des vengeurs ; les philosophes, les poètes, les orateurs de la Grèce sortirent de leur tombe, et cette *renaissance* mit fin à la domination du christianisme traditionnel. C'est le secret de la haine que les vrais orthodoxes vouent aux lettres grecques et latines.

Voilà certes le plus merveilleux des spectacles. Que la philosophie soit un principe de libre pensée, rien de plus naturel. Mais que cette même philosophie prépare une religion qui pendant des siècles doit suspendre le cours de la libre pensée, que la philosophie elle-même forge les dogmes qui doivent enchaîner l'esprit humain, voilà une contradiction qui certes ne s'explique point par la liberté. Personne ne dira que les philosophes d'une main élevaient l'édifice du catholicisme, et de l'autre le ruinaient, et cela sciemment, en connaissance de cause, le voulant ainsi. Non, il faut dire, et ici la chose est évidente, que les philosophes firent ce qu'ils ne voulaient point faire. Platon et Zénon, Épicure même, sont les précurseurs du christianisme, sans qu'ils s'en doutent. Leurs disciples forment dans leurs écoles les futurs pères d'une Église qui ne veut d'aucune philosophie, sauf celle qui se borne à commenter ses dogmes. Ils travaillent, sans le vouloir, à arrêter pendant des siècles tout mouvement philosophique. La philosophie n'abdique pas pour cela ; elle reparaît au moyen âge sous un habit nouveau. Peu s'en faut qu'Aristote ne passe pour un saint Père. C'est un ami perfide ; il répand des germes de libre pensée, c'est à dire d'incrédulité. En définitive, les philosophes sont tout ensemble les précurseurs du christianisme et ses ennemis. Qui a dit à la philosophie de préparer le christianisme ? Qui lui a dit de le démolir tout en l'édifiant ? La philosophie est donc aussi un instrument. De qui ou de quoi ? Ne serait-ce pas de Dieu ?

Nous avons posé bien des questions et nous y avons vainement cherché une autre réponse. Si l'on bannit Dieu de l'histoire, on doit dire que c'est le hasard, la force, la nature, ou quelque loi générale, que nous ignorons, qui gouverne les choses humaines. Faut-il répéter que le hasard est un mot vide de sens, que la nature n'a de signification que si l'on y voit la main de Dieu, que la force exclut toute notion morale, et qu'une loi n'est rien sans législateur ? Ces explications ne sont donc pas des réponses à notre question ; elles n'expliquent rien. A un mystère on répond

par un *je ne sais quoi* tout aussi mystérieux. Nous répondons : c'est la main de Dieu qui conduit le genre humain vers le terme de sa destinée. A cela les athées objecteront que notre réponse aussi est un mystère, puisque ce Dieu que nous invoquons, ils ne le voient, ni l'entendent, ni le touchent. Oui, pour ceux qui nient Dieu, c'est ne rien dire que de montrer qu'il y a une direction invisible dans la vie de l'humanité. Toutefois, ils doivent reconnaître une chose, c'est qu'il y a une direction. Ceci est un point capital, et il ressort à l'évidence des faits que nous venons de constater. L'antiquité est une préparation du christianisme; les conquérants et les philosophes, les Juifs et les Grecs, les Égyptiens et les Perses jouent leur rôle dans ce travail séculaire, sans que les acteurs aient conscience de ce qu'ils font : ils sont dirigés par une force qui n'est pas leur libre activité. Les athées mêmes le doivent reconnaître. Ils appellent cette force, nature, en lui refusant la liberté et l'intelligence. Mais conçoit-on une force non intelligente, qui agit avec intelligence? Conçoit-on une force qui poursuit son plan et qui n'a pas dressé de plan? Qui donc le lui aurait imposé? Qu'on le veuille ou non, on est obligé de recourir à une cause première. Les faits nous montrent l'œuvre produite par cette cause, et en sont par suite la démonstration. En ce sens, l'histoire conduit à Dieu ceux qui seraient tentés de le nier; ils peuvent le méconnaître dans leur for intérieur, ils ne peuvent pas le nier dans l'histoire, parce que les faits historiques n'ont de sens que par l'action de Dieu, par le gouvernement providentiel. Certes, ce gouvernement est à bien des égards un mystère pour nous; et les matérialistes pourraient dire que c'est un mot qui ne nous apprend pas plus que le hasard, la force ou la nature. Nous avons répondu d'avance que le monde livré au hasard, à la force ou à une loi aveugle, est un spectacle qui désespère l'homme, et qui l'abaisse. Mystère pour mystère, nous préférons celui qui élève l'homme à celui qui le met au rang des brutes.

§ 3. Le christianisme et les barbares

N° 1. *Jésus-Christ. — Ce que le Christ voulait, ce que Dieu veut*

I

Jésus-Christ prêche l'*Évangile du royaume.* Qu'est-ce que ce royaume? Écoutons les réponses des évangélistes : « Le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel, et les vertus des cieux seront ébranlées. Alors apparaîtra le signe du Fils de l'Homme dans le ciel; alors pleureront toutes les tribus de la terre, et elles verront le Fils de l'Homme venant dans les nuées du ciel avec une grande puissance et une grande majesté. Et il enverra ses anges, et, avec la trompette et sa voix éclatante, ils rassembleront ses élus des quatre vents de la terre... « Le *royaume* prêché par le Christ, qu'on l'entende dans un sens spirituel, ou dans un sens matériel ou politique, était donc la fin du monde tel que nous le voyons, et l'inauguration d'une ère nouvelle, pour mieux dire la consommation des choses, le règne des saints ressuscités. Quand devait se réaliser ce royaume? Dans un avenir prochain : « *Le jour est proche,* » dit Jésus-Christ : « *cette génération ne passera pas, que tout ceci n'arrive.* » « Je vous le dis en vérité, répète-t-il, *plusieurs sont ici qui ne goûteront point de la mort avant d'avoir vu le Fils de l'Homme venant dans son royaume.* »

Telle est aussi la prédication des apôtres. Tous, sans exception, saint Jean aussi bien que saint Paul, saint Jacques aussi bien que saint Pierre, annoncent la consommation finale, et le prochain avénement du royaume de Dieu sur la terre. « Nous attendons, dit saint Pierre, *selon la promesse de Dieu,* de nouveaux cieux et une nouvelle terre, où la justice habite. *La fin de toutes choses est proche,* soyez donc sobres et vigilants dans les prières. » Saint Paul écrit aux Hébreux : « *Encore un peu de temps, et celui qui doit venir viendra, et il ne tardera point.* » « *Le dernier temps est venu,* » dit saint Jean. Tous les fidèles vivaient dans cet ordre d'idées et de sentiments. On le voit par l'*Apocalypse,* le plus ancien livre canonique de l'Église. Le mot même d'*apocalypse* était le terme tech-

nique pour désigner l'apparition miraculeuse du Messie à la fin des temps. Il y avait un nombre considérable de livres qui traitaient ce sujet, le seul qui préoccupât les esprits : c'était tout le christianisme primitif. Une chose tourmentait les fidèles, le moment précis où se réaliseraient les promesses évangéliques. Saint Jean croyait que ce moment ne pouvait être éloigné. Il va jusqu'à déterminer la date précise : dans trois ans et demi, à partir du jour où il écrit, tout sera consommé. Parfois les apôtres devaient modérer l'impatiente ardeur des croyants ; le royaume de Dieu tardait trop à venir. « Attendez patiemment, leur dit saint Jacques, vous voyez que le laboureur attend le précieux fruit de la terre avec patience. Vous donc de même attendez patiemment, et affermissez vos cœurs, car l'*avénement du Seigneur est proche.* »

Il y avait des chrétiens qui se représentaient le royaume de Dieu, sous une forme toute matérielle : pendant mille ans Jésus-Christ devait régner avec ses saints. Les millénaires, qui ont préludé aux folies de Fourier, avaient pour eux une autorité réputée sacrée, l'Apocalypse de saint Jean. Saint Irénée, l'un des premiers millénaires revendique pour lui l'autorité des apôtres. Le millénarisme fut répudié par l'Église; elle fut aussi obligée d'ajourner indéfiniment la consommation finale que Jésus-Christ et ses apôtres annonçaient comme instante. Mais les paroles du Maître et de ses disciples sont si positives, qu'il est impossible de les écarter. Elles attestent que le Christ se faisait de son œuvre une idée bien différente de celle que la postérité y a attachée. Pour nous Jésus est le fondateur d'une religion, qui gouverne encore aujourd'hui les âmes et qui, si l'on s'en tient à l'essence de sa prédication, les gouvernera jusqu'à la fin des siècles; et loin de croire que la consommation finale soit instante, elle s'éloigne de nous à mesure que nous voyons les progrès qui restent à accomplir à l'espèce humaine. S'il est vrai, comme le disent tous les évangélistes, comme le disent tous les apôtres, que Jésus-Christ croyait à la fin prochaine de toutes choses, il est évident qu'il n'est point venu pour fonder une religion, mais pour préparer les hommes à leur mort (1).

(1) Voyez les détails et les témoignages dans mon *Etude sur le christianisme*, 2e édit., pag. 148 et suiv.

Voilà ce que Jésus-Christ voulait d'après les Évangiles. Est-ce aussi là ce que Dieu voulait? L'histoire nous révèle ce que Dieu a voulu. Que si l'on bannit Dieu de l'histoire, comment expliquera-t-on que le plus grand des révélateurs n'avait pas conscience de son œuvre? qu'il a inauguré une ère nouvelle dans la vie de l'humanité, alors qu'il croyait que l'humanité allait finir? Voilà de nouveau une puissance autre que celle de la liberté humaine qui intervient dans le développement de notre destinée. Il se trouve que celui qui a fondé le christianisme n'a pas voulu le fonder. Que ceux qui mettent Dieu hors du monde, veuillent bien nous dire qui a fondé la religion chrétienne? Répondront-ils que c'est l'œuvre de l'erreur, de l'ignorance et de la superstition? Ils ont les apparences pour eux. Oui le millénarisme est une folie, et l'attente universelle de la fin prochaine du monde en est une autre. Il est encore vrai que ces croyances superstitieuses ont puissamment contribué à consolider le christianisme naissant, que l'erreur a été une force et un appui pour les apôtres, et on peut hardiment ajouter, pour le Christ; que c'est la même erreur qui a attiré les masses, que sans cette erreur, il n'y aurait pas eu de christianisme (1). Tout cela est vrai. En faut-il conclure que l'erreur, l'ignorance et la superstition gouvernent le monde? Non, mais les hommes sont ignorants et superstitieux, les hommes sont livrés à l'erreur. Malgré leurs égarements, le progrès se réalise; que dis-je? ces égarements mêmes servent à le réaliser. N'est-ce pas une preuve visible qu'il y a une autre puissance encore que la liberté humaine qui agit, qui dirige le cours de nos destinées, et qui fait servir nos erreurs à l'accomplissement de ses desseins?

II

Cette face du gouvernement providentiel est un mystère. Nous ne comprenons pas, et par suite nous avons de la peine à croire que nos erreurs puissent être un principe de progrès. La chose est cependant évidente, quand on suit le développement de la foi chrétienne. Jésus-Christ se trompait en annonçant que le

(1) Comparez mon *Etude sur le christianisme*, 2e édition, pag. 169, 170.

royaume de Dieu était proche, des millions de fidèles se sont trompés sur cette haute autorité; et ils se sont certainement trompés à leur avantage. Qui a tiré le bien du mal? Ce ne sont pas les hommes. Nous disons que c'est la providence. Qu'importe que les voies de Dieu soient un mystère pour nous? Le fait de son action n'en est pas moins évident. Préfère-t-on dire que c'est le hasard? que c'est une loi de notre nature imparfaite? Ces mots n'ont pas de sens. Non, il faut choisir : ou il faut dire que c'est l'erreur qui conduit l'humanité, et que naturellement le bien procède du mal, ce qui reviendrait à confondre le mal et le bien, et à nier tout élément moral dans la vie de l'humanité : ou il faut dire que le gouvernement providentiel s'empare de nos erreurs pour les tourner au bien de tous. Cette conception justifie Dieu, elle ne légitime pas nos passions; notre lot est l'imperfection, l'ignorance, l'erreur; le bien qui en résulte est à Dieu. Mais si nous sommes imparfaits, nous sommes aussi perfectibles; nous avançons progressivement vers la liberté; la part de l'erreur va donc en diminuant, et au terme idéal de notre destinée, nous prêterons la main aux desseins de Dieu, nous voudrons ce que la Providence veut.

Cette façon de considérer l'histoire des erreurs humaines est si choquante, au premier abord, qu'il est bon d'insister sur les faits qui la confirment. Le christianisme est certes un des grands progrès que l'humanité ait accomplis. L'a-t-elle accompli avec conscience, le sachant et le voulant? Non. Le christianisme s'est établi sans que les chrétiens primitifs aient songé à embrasser ni à propager une religion nouvelle. Cela est vrai, non seulement des masses, mais de celui-là même qui est le fondateur du christianisme, et que des milliers de fidèles adorent encore aujourd'hui comme Fils de Dieu. Nous venons de le prouver par le témoignage des Évangiles. L'on a nié que Jésus-Christ ait prêché la fin du monde; c'est nier l'évidence. Tout son enseignement se rattache à cette erreur, ou en est plus ou moins infecté. Si le Christ avait eu conscience de sa mission, il aurait dû commencer par déserter le mosaïsme, car s'il fondait une religion nouvelle, il ne pouvait maintenir la Loi ancienne. C'est bien en ce sens que le christianisme s'est développé; il a répudié la Loi ancienne, il l'a condamnée, flétrie même. Était-ce aussi le sentiment de Jésus-

Christ? Il dit dans le sermon de la Montagne : « Ne pensez pas que je suis venu abolir la loi ou les prophètes; je ne suis pas venu les abolir, mais les accomplir. » Si le Christ s'en était tenu à ces paroles, on pourrait dire qu'il considérait la religion nouvelle comme une évolution qui procédait de la Loi ancienne, et qui en ce sens l'accomplissait. Mais il ajoute : « Car je vous le dis en vérité, le ciel et la terre ne passeront point que toute la Loi ne soit accomplie, jusqu'à la dernière lettre et au dernier point (1). » La déclaration est on ne peut pas plus claire. Jésus ne songe pas à fonder une loi nouvelle, il maintient la loi de Moïse, sans y changer une lettre. Voilà le fondateur du christianisme en contradiction flagrante avec le christianisme. Pour mieux dire, si ses paroles s'étaient accomplies, il n'y aurait jamais eu de christianisme.

Cela est vrai aussi de la chrétienté primitive. Les apôtres et tous les disciples de Jérusalem restèrent strictement attachés aux cérémonies et aux observances du mosaïsme. Pieux selon la loi, ils s'honoraient du titre de Juifs, et le refusaient à ceux qui n'imitaient pas la rigidité de leur vie légale. Ils étaient constamment dans le Temple, louant et bénissant Dieu. Ils ne se distinguaient des autres Juifs que par leur croyance que le Messie était apparu dans la personne de Jésus-Christ et qu'il reviendrait bientôt fonder son royaume. Voilà la *bonne nouvelle* que les apôtres prêchaient; il fallait se hâter de se convertir pour avoir une place dans le royaume du Messie. Qui pouvait entrer dans ce royaume? Les Juifs seuls, eux seuls étaient appelés; pour avoir part aux promesses messianiques, il fallait avant tout se faire Juif (2).

Demanderons-nous si c'est là le christianisme tel que nous le connaissons aujourd'hui? Il y a un abîme entre le christianisme des apôtres et le christianisme historique; si un fidèle voulait imiter les apôtres, faire ce qu'ils faisaient, il serait flétri comme apostat; en effet, il serait Juif, comme les apôtres étaient Juifs. Cela prouve que si les disciples du Christ avaient poursuivi cette voie, il n'y aurait pas eu de christianisme. Il faut donc avouer que Jésus-Christ s'est trompé, ainsi que ses disciples. Le messianisme

(1) *Saint Matthieu*, v, 18. Saint Luc répète les mêmes paroles, xvi, 17.
(2) *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne, t. I, pag. 283 et suiv.

était une superstition juive, une erreur que l'histoire a mise dans tout son jour. Jésus-Christ la partageait; ses disciples n'avaient pas d'autre croyance. Voilà une nouvelle erreur que nous trouvons au berceau du christianisme, une erreur qui a joué un rôle décisif dans l'établissement de la nouvelle religion, et, chose singulière, une erreur qui, si elle avait persisté, aurait empêché le christianisme de s'établir. Oui, le messianisme attirait tout ensemble les fidèles au Christ, et il les retenait dans le sein du mosaïsme. Qui a tiré le bien du mal? Qui a fait du messianisme l'instrument de la fondation du christianisme? Et qui l'a écarté, quand il est devenu un obstacle et une entrave? Ce n'est pas Jésus-Christ, ce ne sont pas les Douze. C'est un nouvel élément qui s'introduit dans la chrétienté primitive, l'élément hellénique qui vient assouplir ce que le christianisme juif avait de raide, et élargir ce qu'il avait d'étroit. Le premier martyr de la foi chrétienne était un Juif hellénisant. De ce mouvement procède aussi saint Paul, le vrai fondateur du christianisme historique. Qui a introduit cet élément dans le christianisme primitif? Qui a mis les Juifs en contact avec la race hellénique? La guerre, la conquête. Faut-il faire honneur à la force de ce que la force a fait, sans le vouloir et sans le savoir? Ou faut-il dire qu'il y a une providence qui dirige l'éducation de l'humanité? Il faut choisir, et qui pourrait hésiter entre la violence et Dieu?

III

Nous disons que Jésus-Christ n'avait pas le dessein de fonder une nouvelle religion. Il est certain que s'il pouvait revenir sur cette terre, il ne reconnaîtrait pas sa pensée dans la puissante institution qui porte son nom. Le christianisme traditionnel est un système de dogmes, de mystères, que l'on rapporte à la révélation miraculeuse du Fils de Dieu. Quand on ouvre l'Évangile, on est bien étonné de ne trouver aucune trace de cette prétendue révélation. Elle repose sur la divinité du Christ. Jésus se dit-il Dieu? Non. Ses disciples croient-ils qu'il est la deuxième personne de la Trinité? Ils n'auraient pas même compris ce que cela veut dire; leur foi consistait à croire que le Fils de l'Homme était le Messie. Dans les Évangiles, dits synoptiques, le Christ ne dé-

passe pas la nature humaine, c'est un prophète, investi d'une mission divine, et ayant un pouvoir extraordinaire, mais il reste une créature; l'Évangile de saint Jean est le seul qui parle de l'incarnation du Verbe; mais la science moderne nie que cet Évangile soit de l'apôtre; elle y voit l'œuvre de la philosophie alexandrine. Il est certain que ni le mot ni l'idée ne se trouvent chez aucun disciple du Christ (1).

Comment est né le dogme de la divinité du Christ? Sous l'influence de la gentilité et de la philosophie. Les païens étaient habitués à l'incarnation de leurs dieux. Les philosophes, pour expliquer le lien qui existe entre le monde imparfait des manifestations et Dieu qui est la perfection absolue, avaient imaginé un Verbe ou un Fils de Dieu qui crée le monde et qui est en relation permanente avec l'humanité. Ce double courant d'idées, des croyances populaires et des conceptions philosophiques, transforma le Messie en une personne divine. Tout dans ce dogme est l'œuvre de l'erreur; le Messie et le messianisme sont des rêves; le Verbe est une explication qui n'explique rien, et l'incarnation est une superstition toute pure. Voilà un spectacle étrange et presque humiliant pour l'espèce humaine. Une puissante religion s'établit sur un fondement imaginaire. Jésus-Christ s'est trompé, en se croyant le Messie; les apôtres se sont trompés en croyant à ses miracles et à sa résurrection; les conciles se sont trompés en proclamant qu'il était la deuxième personne de la Trinité. Chose plus étrange! Ce dernier terme du développement surnaturel qu'a pris la personne du Christ, n'a plus rien de commun avec les croyances de Jésus et de ses apôtres; ils auraient répudié une conception de la divinité qui heurtait toutes leurs convictions. C'est cependant cette conception qui est la base de l'édifice auquel ils ont mis la première pierre.

L'erreur est donc le fondement de la religion qui se dit en possession de la vérité absolue, divinement révélée! Et cette erreur est étrangère à celui qui a fondé le christianisme, et qui de son côté nourrissait d'autres erreurs! Est-ce donc décidément l'erreur qui gouverne le monde? Chose plus triste encore! La raison a ré-

(1) Voyez les témoignages dans mon *Etude sur le christianisme*, 2e édition, pag. 66 et suiv.

clamé, elle a protesté contre la superstition chrétienne, par la voix d'Arius, et la raison a succombé. Il faut ajouter que l'erreur a été profitable à l'humanité. Nous écrivons ces paroles à contre-cœur, et comme malgré nous, parce qu'il nous répugne de dire que l'humanité a été le jouet de l'erreur pendant des siècles, et d'avouer que cet égarement lui a été salutaire. Mais le fait ne saurait être contesté. Il a fallu une religion incarnée dans le Fils de Dieu et dans son Église pour dompter les Barbares ; le christianisme, tel que nous le concevons aujourd'hui, n'aurait eu aucune action sur ces rudes populations. Qui a tourné le mal en bien? Ce ne sont pas les hommes ; à eux appartiennent l'erreur et les excès qu'elle a engendrés. Car la croyance que nous disons profitable à l'humanité est cette même superstition qui a allumé les bûchers et les guerres de religion. Voilà un mystère qui dépasse l'imperfection humaine. Un enchaînement de biens et de maux dérivant d'une même source, source empoisonnée tout ensemble et bienfaisante. Et l'humanité avance malgré ces erreurs et même grâce à ces erreurs, dans la voie de son perfectionnement. En vérité, il faut fermer les yeux à l'évidence, pour ne pas apercevoir la main qui nous guide. Ses voies sont impénétrables comme son essence ; mais qu'importe? Sentons-nous moins l'action bienfaisante du soleil, parce que nous ignorons la nature et la cause des rayons qui nous vivifient? sans doute, si tout dans le christianisme était erreur, il y aurait de quoi désespérer ; mais cela est impossible, car les hommes ne se nourrissent pas de poison. Aujourd'hui nous répudions les erreurs qui ont contribué à fonder le christianisme; nous ne répudions pas pour cela la religion du Christ, nous la maintenons, au contraire, comme une condition de salut pour l'humanité.

IV

Si Jésus-Christ n'a pas voulu fonder une religion nouvelle, comment se fait-il qu'il y a un christianisme, et pourquoi disons-nous que c'est la religion de l'avenir? Il y a dans la prédication de Jésus des vérités éternelles, mais altérées, viciées par les préjugés et les erreurs que nous avons signalés. Quand on y regarde de près, on est de nouveau obligé d'avouer que l'erreur a été bienfaisante.

Jésus-Christ dit que son royaume n'est pas de ce monde, il prêche le spiritualisme le plus excessif; ni État, ni droit, ni science, ni art, ni propriété, ni industrie. Évidemment l'homme ne pourrait pas vivre ainsi, car il n'est pas pur esprit, il est aussi matière, et le développement physique est une condition de son développement intellectuel et moral. Le spiritualisme désordonné de l'Évangile est donc une erreur. Il a produit des excès incroyables, de véritables folies. Cependant tout n'est pas folie dans le monachisme, et tout n'est pas excès dans le spiritualisme chrétien. Il y a là une réaction héroïque de l'âme contre le corps, que nous ferions bien de mettre à profit. Le spiritualisme seul peut sauver l'humanité de la pourriture. Encore une fois un mystère. On célèbre la doctrine morale du Christ, comme le salut de l'humanité. Cependant il est certain que si l'humanité avait suivi les conseils de perfection qu'il donne à ses disciples, il n'y aurait plus d'humanité, l'âme aurait tué le corps. Qui a rétabli l'équilibre? qui a sauvé le monde, d'une part, de la pourriture antique, d'autre part, du faux idéal de l'Évangile? Ce n'est certes pas le Christ. C'est une puissance autre que celle de l'homme. C'est la providence divine dont la mystérieuse action nous sauve de nos erreurs et nous conduit par nos erreurs mêmes à la perfection, dernier but de notre existence. Si le christianisme est devenu un des éléments les plus considérables de notre civilisation, c'est à Dieu qu'il en faut rapporter le bienfait. Ce que les hommes ont voulu était trop souvent erreur et folie; dans les mains de Dieu, l'erreur et la folie même sont devenues des instruments de perfectionnement. Nous disons que c'est Dieu. Si ce n'est pas Dieu, qui serait-ce? Le hasard ou la nature? C'est ne rien dire. Une loi générale? Laquelle? Serait-ce une loi que la folie est le principe de la sagesse? Le beau et le bon ne peuvent avoir pour source que la perfection divine.

Nous avons dit que Jésus-Christ ne connaissait ni État ni droit. Les démocrates le comptent parmi les leurs. Ils ont tort et raison. Tort, quand on s'en tient à ce que Jésus a voulu faire; raison, quand on voit ce qu'il a fait, ou plutôt ce que Dieu a fait malgré lui. Non, celui qui a dit : Rendez à César ce qui est à César, n'était pas un révolutionnaire. Il voulait maintenir ce qui existait, pour mieux dire, que lui importait une société qui allait périr? Aussi longtemps qu'elle vivrait, rien n'y devait être changé. Cependant tout

fut changé, bouleversé de fond en comble, et l'auteur de cette révolution, c'est le Christ. Au moment où il prêcha sa doctrine, le monde ancien était dans la main d'un homme; l'empereur avait tout ensemble le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel; il commandait aux âmes comme aux corps. Jésus lui enleva les âmes, en disant à ses disciples de rendre à Dieu ce qui est à Dieu. C'était briser la puissance de l'empereur, détruire l'État antique, et inaugurer l'ère moderne qui reconnaît à l'homme des droits naturels que l'État ne peut lui enlever, qu'il doit, au contraire, lui garantir. Voilà du moins ce que disent les apologistes du christianisme. Ici encore il est plus vrai de dire que Jésus-Christ fit ce qu'il ne voulait point faire. Croyant à la fin prochaine de toutes choses, il ne pouvait pas même songer à une révolution sociale ou politique. Et son spiritualisme exalté faisait dédaigner tout ce qui concerne les intérêts de ce monde. Si sa doctrine affranchit les âmes, c'est sans qu'il l'ait voulu ou prévu. Il fallut pour cela de nouvelles races, les Barbares, auxquels certes le Christ ne songeait point, et des révolutions sociales et religieuses qu'il pouvait encore moins prévoir (1). Toujours est-il que ses paroles furent un germe qui fructifia après des siècles. Cela ne prouve-t-il pas qu'il y a un dessein dans la vie de l'humanité, un plan auquel nous concourons tous, mais que nous n'avons pas dressé, et que nous exécutons tous sans le savoir, et sans le vouloir? Et qui serait l'auteur de ce plan, de cette éducation, sinon Dieu?

Cela est vrai aussi de l'abolition de l'esclavage. Jésus-Christ n'en dit pas un mot; et le plus grand de ses apôtres dit aux esclaves : « Que chacun demeure dans l'état où il a été appelé. As-tu été appelé, étant esclave, ne t'en fais point de peine; car l'esclave qui est appelé par le Seigneur est l'affranchi du Seigneur (2). » Tel est aussi le sentiment des Pères de l'Église; ils font dire à saint Paul que l'esclave devrait préférer la servitude, lors même qu'on lui offrirait la liberté. Ils disent que l'esclave ne doit pas même concevoir le désir de l'affranchissement (3). Cependant c'est une opinion accréditée, et presque un axiome en histoire, que le chris

(1) Voyez mon *Étude sur l'Église et l'État*, 2e édition, in-12, t. I, page 50 et suiv.

(2) *Saint Paul*, I Corinthiens, VII, 24, 21, 22.

(3) Voyez les témoignages dans mon *Étude sur le christianisme*, 2e édition, page 116 et suiv.

tianisme abolit l'esclavage. Et cela est vrai en un certain sens. Seulement il ne faut point rapporter cette gloire au Christ et à ses disciples, mais à Dieu. Cette immense révolution ne s'est accomplie qu'après dix-huit siècles de christianisme. Or, les apôtres comme leur maître étaient convaincus que la fin des choses était proche : comment, dans cet ordre d'idées, pouvaient-ils penser à affranchir les esclaves? C'est sous l'influence du génie germanique que l'esclavage s'est transformé en servage; est-ce que le Christ et ses apôtres pouvaient penser aux Barbares et à la féodalité? Non, ils ont fait ce qu'ils ne voulaient point faire. Ils prêchèrent l'égalité devant Dieu. Si l'égalité civile et politique procède de l'égalité religieuse, comme la conséquence dérive d'un principe, il faut en faire honneur à une puissance autre que celle des hommes.

Nous pourrions poursuivre le tableau de ce que Jésus-Christ voulait et de ce que Dieu a voulu par son organe, et toujours nous trouverions que le Christ a fait ce qu'il ne voulait pas faire. Un mot seulement sur un point d'une importance capitale. Quelques paroles de Jésus-Christ ont servi de fondement à la puissance que l'Église a exercée et exerce encore sur les âmes; les papes les ont invoquées pour justifier les plus grands excès de leur domination. Jésus-Christ a-t-il songé à fonder une Église munie d'un pouvoir spirituel et d'un pouvoir temporel? Les protestants soutiennent que le Christ ne songeait pas seulement à établir une Église. Même en laissant de côté sa croyance à la prochaine fin du monde, qui certes ne se concilie pas avec l'établissement d'une Église appelée à dominer sur le monde, l'on conçoit difficilement que Jésus ait voulu remplacer le Temple par l'Église. Il resta juif ainsi que ses apôtres; il dit que rien ne serait changé à la Loi. A quoi bon alors l'Église? Victime de la haine sacerdotale, pouvait-il songer à créer un sacerdoce nouveau, mille fois plus puissant et partant mille fois plus tyrannique? Non, Jésus n'a pas fondé la papauté. Et cependant la papauté était nécessaire pour remplir la mission de la religion qui procède du Christ. L'Église, appelée à faire l'éducation des Barbares, devait avoir un pouvoir extérieur, elle devait dominer sur les rois et les nations. Faut-il demander si Jésus-Christ songeait à élever les Barbares? Il ignorait jusqu'à leur existence. Ainsi Jésus n'avait pas même le soupçon de la grande

œuvre pour laquelle il est venu! Qui donc l'a voulue? qui l'a prévue? qui l'a accomplie? N'est-ce pas celui qui fit naître Jésus-Christ au moment où les Barbares allaient s'ébranler?

On s'imagine que Jésus-Christ est venu régénérer les âmes, en rendant la vie à l'antiquité qui se mourait. Oui, il a régénéré quelques âmes d'élite, mais cela n'a pas empêché le monde ancien de déchoir et de mourir. Il y a plus; la corruption, la décrépitude qui infectaient le monde ancien, gagnèrent la religion naissante. Elle se corrompit au contact d'une société pourrie, et elle eût péri dans cette pourriture, si Dieu n'avait envoyé les Barbares. Les Germains mirent fin à l'antiquité. Mais pour remplir leur mission, ils devaient être moralisés, car ils ne venaient pas seulement détruire, ils venaient aussi édifier; et comment des masses incultes, brutales, auraient-elles régénéré la société, s'il ne s'était pas trouvé une Église munie d'une autorité divine pour dompter et élever les vainqueurs de Rome? Malgré l'immense ascendant de la religion, l'œuvre de l'éducation dura des siècles, et elle n'est pas encore achevée. Que l'on se représente ce que serait devenu le monde, s'il avait été en proie à la fureur destructive des Barbares, et à leurs violentes passions? Le monde eût péri dans une débauche de violence et d'immoralité. Qui l'a sauvé?

L'action de Dieu, dans les destinées du monde, éclate ici avec une évidence qui doit frapper les plus aveugles. Jésus-Christ inaugure une nouvelle ère sans le vouloir; il prêche la *bonne nouvelle* aux Juifs, sans songer seulement aux Barbares. Ses disciples attendent d'un jour à l'autre la consommation finale. La fin arrive, mais ce n'est pas comme le Christ l'avait prédit; le Messie ne vient point dans les nuées pour rassembler les saints; c'est un flot de Barbares qui inondent l'empire; ils détruisent Rome païenne, et Rome catholique s'élève sur les ruines. C'est pour ces Barbares que Jésus-Christ est venu. Certes on ne dira pas qu'il l'ait voulu et prévu. Nous allons assister à un spectacle plus étrange encore et plus merveilleux. Si Jésus vient pour les Barbares, on peut aussi dire que les Barbares viennent pour le Christ. Admirable concours d'où est sortie la civilisation moderne! Qui a fait venir les Barbares à point nommé? Celui qui a fait naître Jésus-Christ. Voyons-les à l'œuvre. Il faut fermer les yeux à la lumière pour ne pas voir la main qui les guide, et la main qui les élève.

N° 2. *Les Barbares. — Ce que les Barbares veulent et ce que Dieu veut*

I

Les Barbares viennent détruire la domination romaine, ils mettent fin à l'antiquité. Ont-ils conscience de cette mission de destruction? Des mots devenus célèbres le supposent. Attila, dit-on, s'appelait le marteau de l'univers. « Ce n'est pas de moi-même que je vais à Rome, fait-on dire à Alaric; je sens quelqu'un qui m'y pousse sans relâche et qui me presse de saccager la ville éternelle. » Les Vandales étaient prêts à mettre à la voile. « Maître, dit le pilote, à quels peuples veux-tu faire la guerre? A ceux-là, répondit Genséric, contre qui Dieu est irrité. » Il y a une inspiration religieuse dans ces mots qui dénote leur origine. La vengeance de Dieu est une idée chrétienne; en tant qu'elle implique la justice divine, l'idée est juste; mais par cela même on ne peut l'attribuer aux Barbares. Dans leur première fougue, ils versent le sang pour le plaisir de verser le sang, ils détruisent pour le plaisir de détruire.

Il suffit de les connaître pour savoir ce qu'ils voulaient. Les Romains s'appelaient le peuple de Mars; cependant quand ils firent connaissance avec les Germains, ils furent étonnés de leur ardeur batailleuse : « Quoi de plus intrépide que les Germains? s'écrie Sénèque; quoi de plus passionné pour les armes au milieu desquelles ils naissent et grandissent, dont ils font leur unique souci, indifférents à tout le reste? » Pour les Scandinaves, la mort sur le champ de bataille est le but de la vie. Quand une femme accouche d'un fils, elle demande qu'il périsse en combattant. Les guerriers reçoivent la mort comme le plus grand des biens : « Ils tressaillent de joie en pensant qu'ils vont sortir de la vie d'une manière glorieuse; ils se lamentent dans les maladies, parce qu'ils craignent une vie honteuse et misérable. » Sur les champs de bataille, les Vierges de la mort choisissent les héros qui seront

reçus dans le palais d'Odin. Là ils se réjouissent d'une éternité de combats et de festins (1).

Des combats et des festins ! Tel était l'idéal de la vie pour les Barbares, telle était aussi leur ambition dans ce monde. C'est dire qu'ils ne songeaient point à être les instruments de la justice divine. Cependant ils l'étaient. Seulement là où les chrétiens aiment à adorer la vengeance de Dieu, nous préférons voir la providence qui conduit les hommes, à travers les souffrances, au terme de leur destinée. La mort qui nous effraie et qui est pour nous pleine d'angoisses, n'est que le passage d'une vie à une autre vie. Il en est de même de l'humanité. Elle paraît quelquefois mourir, mais c'est pour renaître. Sa mort apparente est aussi accompagnée de maux effrayants. C'est qu'une vieille société doit disparaître, pour faire place à un nouvel ordre de choses. Pourquoi ces révolutions ne se font-elles pas pacifiquement? C'est qu'il y a une œuvre de destruction qui ne peut se faire sans souffrance. Les Barbares détruisent, on dirait que c'est pour eux une jouissance. Cette destruction était nécessaire; s'ils avaient pu avoir la pensée de régénérer le monde ancien sans le détruire, ils auraient péri eux-mêmes au contact de la corruption romaine; il y a des peuples qui y ont péri. Et que serait devenue l'humanité? L'ouragan purifie l'atmosphère en détruisant. De même les Barbares ont régénéré le monde en le couvrant de sang et de ruines. Chose remarquable, c'est là où la destruction fut la plus complète, que la régénération aussi fut la plus profonde. En Angleterre, les conquérants détruisirent jusqu'aux derniers vestiges de Rome, et quelle civilisation est plus puissante que la civilisation anglo-saxonne?

Les guerriers barbares voulaient des combats et des festins. Est-ce aussi là ce qu'ils ont fait? Tout en détruisant ils ont édifié. Faut-il demander s'ils ont détruit pour édifier? Ce serait demander si la force, puissance aveugle, agit en vue du bien qui accompagne ses excès. Constatons ce qu'ils ont fait; c'est la preuve la plus évidente de ce qu'ils n'ont pas voulu faire. L'antiquité portait en elle un germe de mort. Lorsque la Grèce fut conquise par les lé-

(1) Voyez les témoignages dans le tome V^e de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*, pag. 21 et suiv., de la 2e édition.

gions romaines, elle était en pleine décadence. Et à peine Rome a-t-elle achevé la conquête du monde, qu'elle décline; elle se sent mourir, et à mesure qu'elle s'affaisse, elle va chercher chez les Barbares un nouvel élément de vie. La population diminue; Rome recrute ses légions parmi les Barbares. Le sol manque de laboureurs; on fait venir les Barbares pour cultiver les déserts de l'empire. Des tribus entières sont admises sur le territoire romain. Ainsi Rome elle-même appelle dans son sein les Barbares, qui vont mettre fin à son empire (1).

Certes le spectacle est curieux et inouï. Il nous révèle la mission des Barbares. Aujourd'hui l'accroissement de la population nous effraie; à la fin de l'antiquité elle s'éteignait. Il en était ainsi dans la Grèce, lors de la conquête; il en fut bientôt de même dans l'empire romain. Quelle est la raison de ce fait singulier? M. Guizot dit que les classes supérieures s'usent et meurent, et qu'elles ont besoin d'être renouvelées sans cesse par l'immigration des classes qui vivent au dessous d'elles. Dans l'antiquité ce renouvellement était impossible, car un abîme séparait l'homme libre de l'esclave. Les esclaves eux-mêmes s'éteignaient : la liberté est une condition de vie, dans les fers la propagation de la race humaine s'arrête. Ainsi les campagnes se dépeuplaient, elles menaçaient de devenir un désert. Voilà pourquoi, l'Italie, « cette antique mère des moissons », ne pouvait plus nourrir ses rares habitants.

Quand la population diminue, c'est que la vie s'arrête; par suite l'intelligence baisse ainsi que l'âme. Les historiens maudissent les empereurs monstres; à vrai dire le peuple était aussi monstrueux que les Césars. Tacite, en décrivant l'avilissement de ceux qui avaient fait la conquête du monde, se laisse aller à écrire ces paroles que nous n'osons appeler injustes : « On a de la peine à ne pas haïr des êtres aussi lâches, aussi avilis (2). » Gibbon compare les Romains dégénérés à des pygmées. Rien de plus affligeant que l'état moral de cette race décrépite. Il n'y avait plus de lien entre les hommes, plus de famille, rien qu'un vil égoïsme, et une corruption qui dépasse tout ce que l'imagination peut con-

(1) Voyez les détails dans mon *Etude sur les Barbares et le catholicisme*, 2e édition, pag. 40 et suiv.

(2) *Tacite*, Annales, XVI, 16,

cevoir : le monde romain n'était plus qu'une immense orgie. Que pouvait être le développement intellectuel au milieu d'une pareille décrépitude? La poésie n'avait plus d'idéal dont elle s'inspirât; les tristes destinées d'un monde mourant ne trouvèrent plus d'historien; la jurisprudence, cette gloire de Rome devint une science mécanique et de compilation; il ne fut plus question de philosophie.

Le monde était mourant; cependant sa mort ne fut qu'apparente. Des ruines de l'antiquité est sortie une civilisation nouvelle, plus puissante que celle des Grecs et des Romains. D'où vient cette régénération? Les historiens aiment à l'attribuer au christianisme; en voyant le monde se transformer, depuis qu'il est devenu chrétien, ils se sont dit que le christianisme était la cause de cette révolution. L'illusion est évidente; il suffit de voir quelle fut la destinée du christianisme naissant pour s'en convaincre. Si la religion nouvelle avait eu pour mission de régénérer le monde ancien, certes elle aurait dû transformer les Romains et les Grecs, alors qu'elle était dans sa première force et que l'enthousiasme de la foi multipliait ses prodiges. Est-ce là le spectacle que présente le monde romain après que la *bonne nouvelle* s'y est répandue? La dissolution de la société continua malgré le christianisme, et l'Évangile lui-même fut infecté de la contagion romaine. Loin de régénérer le monde ancien, le christianisme menaçait de périr avec l'antiquité (1). Qui sauva la religion et avec elle l'avenir de la civilisation? Les Barbares.

Comment les Barbares sont-ils devenus le principe d'un nouvel ordre de choses? Comment des peuples incultes, aux passions violentes, ont-ils inauguré une civilisation plus riche, plus forte que celle de la Grèce et de Rome? Cela semble paradoxal. Il y a quelque chose de plus paradoxal encore, en apparence, c'est la voie par laquelle se fit cette étonnante révolution. Les historiens français, éblouis par l'éclat de la civilisation ancienne, ont déploré la chute de Rome, et l'invasion de la barbarie germanique. Après quelques siècles de la domination barbare, les Gallo-Romains eux-mêmes devinrent barbares. « Entraînés par l'exemple, dit

(1) Voyez les nombreux témoignages que nous avons rapportés dans notre *Étude sur le christianisme*, 2e édition, pag. 347-364.

Augustin Thierry, et par un instinct d'indépendance brutale que la civilisation ne peut effacer du cœur de l'homme, ils se jetèrent dans la vie barbare, et méprisaient tout, hors la force physique. Voilà comment, dans l'espace d'un siècle et demi, toute culture intellectuelle, toute élégance de mœurs disparut de la Gaule (1). » Thierry oublie ce qu'était devenue la civilisation romaine qu'il semble regretter. Il oublie que c'est Rome aux abois qui appela les Barbares; il oublie que l'empire était désert, la population avilie; il oublie que le mouvement intellectuel était nul, pour mieux dire rétrograde, et le christianisme lui-même infecté de la décrépitude universelle. Ce qui restait de la culture ancienne n'était que pourriture et vice. Il y a une civilisation pire que la barbarie, c'est la civilisation décrépite, telle qu'elle régna à Byzance, où les Barbares ne pénétrèrent point, vrai sépulcre blanchi. Cette civilisation est le signe de la mort qui approche; on peut dire que la mort a déjà envahi les peuples qui vivent dans cette décrépitude. Il y a par contre une barbarie qui est une marque de vie, et d'où sortira un nouveau développement intellectuel et moral. Telle était la barbarie des peuples germains. Il faut donc se féliciter de ce que les Gallo-Romains soient devenus barbares; c'était revenir à la vie alors que la mort était déjà à la porte.

Voici donc le spectacle étrange que présente la société romaine après l'invasion. Malgré sa décadence, elle était beaucoup plus civilisée que les conquérants germains. Les vainqueurs se glorifiaient de leur barbarie, et ils avaient raison. Les vaincus se firent barbares, et c'est ce qu'ils avaient de mieux à faire. Oui, il se trouve que la barbarie est supérieure à la civilisation, et que les Romains en devenant barbares entraient dans la voie du perfectionnement intellectuel et moral. La barbarie fut un principe de civilisation, tandis que la civilisation était une cause de décadence. Cependant il est vrai aussi de dire que les vaincus instruisirent leurs vainqueurs. Il y avait dans la civilisation romaine, quelque corrompue qu'elle fût, un élément impérissable, la littérature, héritage de la Grèce; il passa aux peuples du Nord, et ce trésor ne resta point stérile en leurs mains. Au premier abord on dirait que la belle langue de Cicéron et de Virgile se cor-

(1) *Augustin Thierry*. Préface des considérations sur l'histoire de France.

rompt par le contact des Barbares : en effet elle se transforme, et rien de plus inculte que les nouveaux idiomes qui procèdent de la corruption du latin. Mais quelques siècles se passent, et le Dante, Bocace, écrivent des ouvrages immortels dans un de ces idiomes dits vulgaires. Une vie nouvelle se répand dans toute l'Europe, et elle produit un mouvement intellectuel bien plus puissant que celui de l'antiquité romaine.

Tels sont les faits. Les Barbares ont rendu la vie à un monde qui se serait éteint sans eux. Est-ce aussi là ce qu'ils ont voulu faire? Nous sommes en présence d'une force tellement brutale, tellement aveugle, que les historiens comparent les Barbares à des sauvages ; et c'est de ces sauvages que procède notre civilisation. Personne ne dira que les peuples germains sont sortis de leurs forêts pour rendre la vie à l'humanité mourante. Non, ces hommes incultes n'étaient pas une providence; ce n'est pas d'eux que vient l'initiative de ce qu'ils font. De qui donc? On ne dira pas que c'est le hasard, que c'est la nature, ces mots auraient moins de sens que jamais, quand il s'agit de Barbares qui jouent le rôle de civilisateurs. Dira-t-on qu'il y a là une loi générale? Une loi générale que les Barbares civilisent ceux qui sont plus civilisés qu'eux! Cela aussi n'a pas de sens. Une loi que les peuples qui ne sauvegardent pas leur liberté sont destinés à périr? Oui, voilà une loi générale. Mais qui envoie des sauveurs aux nations, quand elles menacent de mourir dans la pourriture? Qui a élevé les Barbares? qui les a tenus à l'abri de la corruption antique? qui leur a donné l'esprit de liberté, ce grand don qu'ils apportent à la civilisation moderne? Répondre que c'est la nature, ou que cela se fait par une loi générale, c'est ne rien dire. Il n'y a qu'une réponse à notre question : Dieu et le gouvernement providentiel. Les Barbares ont joué le rôle d'une providence terrible tout ensemble et bienfaisante. Cela prouve à l'évidence qu'ils ont agi comme instruments d'une puissance supérieure qui les a formés pour leur mission, qui les a appelés de tous les points de l'horizon, lorsque le moment était venu, qui les a déchaînés sur le monde romain, pour le détruire et le régénérer. C'est encore cette puissance divine qui établit le christianisme pendant le répit que la paix de l'empire donna au monde, et qui mena les Barbares au devant de l'Evangile. La main qui les guide devient de plus en plus visible.

N° 3. *Les Barbares et le christianisme*

I

On ne sait si les Barbares sont venus pour conquérir le monde romain ou pour embrasser la foi chrétienne. Leur conversion se fait comme d'elle-même. Quand les Vandales, les Suèves, les Alains, les Lombards, devinrent-ils chrétiens? On l'ignore. Les Goths se convertirent en masse, lorsque, chassés par les Huns, ils reçurent l'hospitalité sur le sol de l'empire. On dit que la terreur inspirée par l'invasion des Huns, poussa les Bourguignons à chercher un appui dans le Dieu des chrétiens. Les Francs se firent baptiser à la voix de leur chefs. Il y a de quoi crier au miracle, et il y aurait en effet miracle, si les Barbares avaient su ce qu'ils faisaient. Mais qui croira que des hommes incultes, superstitieux, aient embrassé par conviction une religion qu'ils ne comprenaient point? Les écrivains catholiques disent que les Barbares trouvèrent ce qu'ils ne cherchaient point; il faut ajouter qu'ils firent ce qu'ils ne voulaient pas faire. Leur mission se lie à celle de Jésus-Christ. Sans Jésus-Christ, les Barbares ne seraient pas devenus les sauveurs de l'humanité; et sans les Barbares, il n'y aurait pas eu de christianisme. Voilà une étrange solidarité; il faut avant tout le mettre dans tout son jour.

Pourquoi les Barbares se convertissent-ils en un jour, tandis que des siècles n'avaient pas suffi pour convertir les Romains? Pourquoi sous le régime de peuples incultes, le christianisme prend-il une force nouvelle, tandis qu'il se corrompait au contact de la civilisation antique? Chateaubriand répond à notre première question : « Le monde était trop corrompu, trop rempli de vices, de cruautés, d'injustices, pour qu'il pût être entièrement régénéré par le christianisme. Une religion nouvelle avait besoin de peuples nouveaux (1). » Il y a une profonde vérité dans ces paroles; quand la corruption a vicié les éléments vitaux d'un peuple, il ne peut être sauvé par une croyance religieuse, du moins la religion ne suffit point; l'infusion d'un sang nouveau peut seule lui rendre

(1) *Chateaubriand*, Études historiques.

la vie. Le monde romain en était là. Que l'on voie ce qui se passa à Constantinople. Les vices de l'antiquité envahirent la nouvelle capitale de l'empire avec les débris de la culture antique ; la corruption nourrit le despotisme, et le despotisme nourrit la corruption. Comment le christianisme aurait-il fructifié dans cette pourriture? Le Grecs se convertirent à l'Évangile, mais ils restèrent païens d'esprit, d'habitudes et de vices. Le christianisme ne pouvait donner à ces êtres dégénérés la pureté de l'âme; il ne pouvait pas leur donner l'esprit de liberté, lui-même ne l'avait point. Il fallut que Dieu envoyât les Barbares.

Dieu les avait conservés purs des souillures de la décrépitude romaine, au sein de leurs forêts. Quand les Romains les virent de près, ceux que la foi nouvelle avait régénérés furent étonnés de tant de pureté, alors que les prétendus chrétiens de l'empire se vautraient dans l'impureté. Écoutons Salvien; il n'idéalise pas les Germains, il ne dissimule pas leurs vices; il reconnaît que les Francs sont perfides, les Saxons féroces, les Gépides inhumains, les Alemans ivrognes; mais quand il les compare aux Romains de l'empire, quand il oppose les Gaulois, les Espagnols, les Africains, aux hommes du Nord, les Barbares l'emportent. « Nous aimons l'impureté, s'écrie le prêtre gaulois; les Goths la détestent. La débauche est un crime chez eux; chez nous c'est un honneur. Les vices des Espagnols surpassent les nôtres; pour témoigner sa réprobation de leur corruption excessive, Dieu les a soumis au joug des plus purs des Barbares, les Vandales. » Les Romains que Salvien compare aux Barbares étaient chrétiens. Cinq siècles s'étaient écoulés depuis la prédication de la *bonne nouvelle*. Chrétiens en apparence, les anciens n'avaient pas cessé de se corrompre et de marcher vers la décrépitude et la dissolution. Viennent donc les Barbares !

Mais vinrent-ils d'eux-mêmes? Est-ce en vue du christianisme qu'ils quittèrent leurs forêts? Ils cherchaient des terres, un ciel plus doux, ils aimaient les batailles et les festins. Cependant, rien n'est plus évident; ils sont venus pour Jésus-Christ dont ils n'avaient pas encore entendu le nom, de même que le Fils de l'Homme est venu pour les Barbares dont il ne soupçonnait point l'existence. Qui a envoyé le Christ pour humaniser les Barbares? Qui a envoyé les Barbares pour sauver le christianisme de la dé-

crépitude romaine? Il y a là un dessein si évident, qu'il faut admettre que c'est Dieu qui l'a conçu. Les Barbares remplacent les Romains sur la scène de l'histoire; ils apportent au monde un sang pur et des âmes pures. Mais ils sont incultes, il leur faut une longue éducation pour les humaniser. C'est l'Église qui leur servira d'institutrice. Mais pour que l'Église fût prête à les élever, il a fallu que le christianisme se consolidât sous le régime séculaire de la paix romaine. Et qui a préparé la voie au Christ? L'antiquité tout entière, les conquérants comme les philosophes, les législateurs comme les poètes. Cet étonnant enchaînement qui préside à l'éducation de l'humanité ne serait pas l'œuvre d'une puissance intelligente, libre, consciente! L'histoire nous pousse, malgré nous, à adorer Celui qui nous guide avec cette admirable sollicitude vers le terme de notre destinée.

II

Il y a des esprits qui résistent à cette bienfaisante conviction. Accablons-les de preuves, ils céderont devant l'évidence des faits. Les Barbares viennent détruire l'empire. Ils accomplissent leur œuvre de destruction, presque sans rencontrer de résistance. Que dis-je? ils trouvent des auxiliaires parmi ceux qu'ils viennent dépouiller; on vit des Romains préférer la barbarie de leurs vainqueurs à une civilisation qui n'était plus que despotisme et servitude. Voilà encore une fois un étrange concours de circonstances. L'empire énerva les populations et les livra sans défense au joug des Barbares. Ce même empire, par son unité, par sa paix, prépara la voie aux apôtres du Christ, tout en compromettant l'avenir du christianisme par sa corruption. Les Barbares arrivent; les Romains leurs résistent à peine; ils vont au devant de leurs destructeurs. Pourquoi les Barbares viennent-ils, quand le monde romain épuisé par le despotisme, leur tend les bras? pourquoi l'invasion ressemble-t-elle à une occupation qui se fait avec le concours de ceux que l'on dépouille? A ces questions nous cherchons vainement une réponse, si l'on bannit Dieu de l'histoire. Sa providence explique tout, tandis que, sans le gouvernement providentiel, la destinée de l'humanité est un dédale de contradictions.

Dieu envoie les Barbares quand le monde romain est préparé à les recevoir, parce que la conquête et l'invasion, malgré la violence qui les accompagne, ne doivent pas être une destruction complète; il faut que la culture intellectuelle de l'antiquité survive, pour devenir un des éléments de la civilisation moderne. L'invasion doit tout ensemble détruire et conserver, pour régénérer ensuite la société romaine. Voilà pourquoi les Barbares n'arrivent que lorsque la paix de l'empire a permis au christianisme de s'établir et de prendre racine. Mais la paix de l'empire est aussi un principe de corruption; elle est donc tout ensemble un auxiliaire de la religion nouvelle et un obstacle. Les Barbares viennent, envoyés par Dieu, pour sauver le christianisme de la pourriture antique, tout en profitant de ce qu'il y a encore de germes intellectuels dans cette civilisation décrépite. Adorons la Providence divine qui conduit l'humanité à sa fin, à travers ce dédale de contradictions!

Les Barbares viennent sauver le christianisme. Mais s'ils sont les auxiliaires du Christ, le christianisme est aussi l'auxiliaire des Barbares. Le fait a déjà été constaté par les anciens : Rome, victorieuse sous le règne du paganisme, déclina et périt sous la domination de la religion nouvelle. Faut-il faire un crime aux chrétiens de cette espèce de complicité? Ceux des Romains qui restèrent fidèles au culte de leurs pères, ne manquèrent point d'accuser les sectateurs de la religion chrétienne d'avoir appelé les Barbares. Non, il n'y avait pas de complicité véritable; à considérer leurs intentions, les chrétiens étaient innocents et les Pères de l'Églises ont raison de repousser ces accusations passionnées. Cependant il est vrai aussi de dire qu'il y avait une alliance entre les Barbares et le christianisme. Qui persuada aux hommes qu'ils étaient étrangers sur cette terre, et qu'ils ne devaient prendre souci ni de la cité ni de la patrie? Qui conduisit dans les déserts ou dans les couvents les milliers de fidèles qui désertaient la société, et abdiquaient les devoirs qu'elle impose? C'est en pratiquant les conseils de la perfection évangélique que les chrétiens devinrent des citoyens inutiles : le christianisme ouvrait le ciel, dit Voltaire, mais il perdit l'empire. Cependant les Pères de l'Église avaient applaudi à l'empire, ils avaient célébré la paix qu'il donnait au monde comme un don du Fils de Dieu, le

prince de la paix. Voilà une nouvelle contradiction et elle est insoluble, si l'on bannit Dieu de l'histoire; tandis qu'au point de vue providentiel, rien n'est plus naturel. Oui, les Barbares et le christianisme sont alliés intimes, inséparables. Sans le christianisme, les Barbares auraient détruit, ils n'auraient pas régénéré; sans les Barbares, le christianisme eût péri dans la décrépitude universelle, ou il aurait eu l'existence honteuse et inutile que nous lui voyons à Constantinople.

Les Barbares sont des auxiliaires que Dieu envoie au christianisme, pour déblayer les débris du paganisme romain et pour fonder l'Église catholique. Non seulement leur génie simple et pur s'accommode mieux au christianisme que la civilisation corrompue et décrépite de l'empire; ce sont encore eux qui répandent l'Évangile dans le monde occidental. Parmi ces barbares, il y avait un peuple élu : les Francs détruisirent l'hérésie arienne qui menaçait l'unité et l'existence même de l'Église, ils prêtèrent l'appui de leur puissance aux missionnaires qui allaient convertir les hommes du Nord. La conversion de l'Allemagne se fit sous la protection et même par les armes des rois francs. On peut déplorer l'intervention de la force dans la propagande religieuse, mais il faut reconnaître le fait. Saint Boniface, l'apôtre de la Germanie, avoue que, « sans les ordres et la crainte du prince des Francs, il ne pourrait diriger les peuples, ni interdire les superstitions des païens et le culte sacrilége des idoles. » Cependant Boniface prêchait l'Évangile à des populations soumises à la domination des Francs! Charles Martel convertit les Frisons, l'épée à la main. Et c'est encore lui, le *marteau,* qui arrêta l'invasion des Arabes. Ne dirait-on pas des soldats enrôlés au service du Christ? Le lien qui unit les Francs au christianisme est si intime, que leur premier historien intitula sa chronique *Histoire ecclésiastique.*

L'Église, de son côté, aida à constituer l'empire des Francs. Clovis, après sa conversion, trouva un auxiliaire, ou pour vrai dire, un complice, partout où il y avait un évêque orthodoxe. C'est que les peuples barbares sur lesquels il devait conquérir les Gaules, étaient attachés à l'arianisme. Toutes les espérances des catholiques se tournèrent vers le roi des Francs. Les évêques qui vivaient sous la domination des Bourguignons et des Visigoths, adressèrent au nouveau Constantin des félicitations qui ressem-

blaient à une provocation : tous, dit Grégoire de Tours, souhaitaient la domination des Francs avec un désir d'amour. Des conspirations catholiques favorisèrent le conquérant orthodoxe. En ce sens on peut dire que le royaume des Francs fut l'ouvrage des évêques. Faut-il les célébrer comme des champions de la foi chrétienne? Non, les évêques firent ce qu'ils n'auraient pas dû faire; ils trahirent leurs rois, ils préférèrent leur croyance à leur devoir de citoyen. C'est un crime; ce qu'on dit pour l'excuser, justifie la Providence, mais non les hommes. C'est Dieu qui tourne en bien ce qui en soi-même est un mal. Si l'on bannit Dieu de l'histoire, que faudra-t-il dire du fait mémorable que nous venons de rappeler? Il faudra dire que c'est la force unie à la ruse et à la perfidie qui gouverne le monde, il faudra dire que le mal produit par lui-même le bien, que la sainteté du but légitime tous les moyens, même le crime. Ne vaudrait-il pas mieux qu'il n'y eût pas d'histoire? Si c'est Dieu, au contraire, qui gouverne le monde, alors les hommes restent coupables, et ils reçoivent leur punition. L'ordre moral est sauf. Adorons, bien que nous ne comprenions pas, la puissance qui sait tirer le bien du mal, sans que le mal pour cela cesse d'être le mal.

III

Cela choque la raison, mais cela satisfait la conscience. Et qu'est-ce que notre raison gagnerait à nier le gouvernement providentiel, parce qu'elle ne le comprend pas? Comprendrait-elle davantage que le mal comme tel soit une source de bien? Et si l'on venait lui dire que c'est le hasard ou la nature, ou quelque loi générale, se paierait-elle de ces mots? Dès qu'il est question de Dieu et de ce qu'il fait, il est certain que nous ne pouvons pas comprendre : comment l'imperfection humaine comprendrait-elle la perfection divine? Contentons-nous de constater les voies de Dieu; et bénissons-le de ce qu'il nous les révèle. Mystère pour mystère, le gouvernement providentiel qui nous donne l'assurance d'un appui, d'un guide, est-il plus difficile à accepter que le hasard, ou la nature, ou une loi générale qui n'expliquent rien?

Nous disons que l'histoire conduit forcément à reconnaître un gouvernement providentiel, parce que sans Dieu elle est une

énigme. Que viennent faire les Barbares, que veulent-ils? Tout le monde répond : ils viennent détruire l'empire romain. Les uns regrettent cette œuvre de destruction, les autres y applaudissent. Eh bien, ce qu'ils maudissent ou ce qu'ils exaltent, ce n'est pas l'œuvre des hommes, c'est l'œuvre de Dieu. Écoutons les Barbares; ils nous diront eux-mêmes ce qu'ils voulaient faire. « Mon ambition la plus ardente, dit le successeur d'Alaric, fut d'abord d'anéantir le nom romain, et de faire de toute l'étendue des terres romaines un nouvel empire appelé gothique. Mais je m'assurai bientôt que les Goths étaient incapables d'obéissance, à cause de leur barbarie indisciplinable. Alors je pris le parti de chercher la gloire en consacrant les forces des Goths à rétablir dans son intégrité, à augmenter même la puissance de Rome, afin que la postérité me regardât au moins comme le restaurateur de l'empire que je ne pouvais transporter des Romains aux Barbares (1). »

Ataülphe, que nous venons d'entendre, exprime les sentiments de tous les Barbares. L'immensité de l'empire, l'ordre qui présidait au gouvernement, les arts et le luxe qui embellissaient la vie, les frappaient d'étonnement et de respect; bien loin de vouloir détruire ce merveilleux édifice, ils avaient l'ambition de le maintenir. Cependant, malgré eux, l'empire s'écroula. Alors ils songèrent à le rétablir au profit des races barbares. Telle fut l'ambition des grands hommes que les Germains donnèrent au monde. Théodoric est un personnage de l'antiquité, sous l'habit d'un Goth; l'empire était son idéal. Fasciné par la grandeur apparente des institutions romaines, il voulut rétablir l'empire d'Occident. Rome exerçait un tel prestige sur son esprit, qu'il conserva toutes les institutions, même les abus, même les vices du régime impérial, la servitude qui pesait sur les curiales, aussi bien que la distribution du pain aux Romains, c'est à dire le despotisme et la corruption. Rien n'était changé au gouvernement des Césars, sinon que les Barbares régnaient et que les Goths remplissaient les légions (1). Cette tentative de restauration échoua. Ce qui n'empêcha pas les Francs de la recommencer. Charlemagne, de concert avec

(1) *Orose*, VII, 43.

(2) Voyez les témoignages dans mon *Etude sur les Barbares et le catholicisme*, 2e édition, pag. 103 et suiv.

le pape, mit la couronne impériale sur sa tête. On aurait cru que l'empire romain allait revivre; Charlemagne prit le titre d'Auguste, et data de son consulat, comme faisaient les Césars de Rome et de Constantinople. On sait que cette tentative échoua également. Les Barbares étaient radicalement incapables de fonder l'unité. Rome était appelée à réunir sous ses lois toutes les nations; aussi avait-elle au plus haut degré l'esprit d'unité et de domination. Les Germains devaient briser cette fausse unité, et préparer l'ère des nations; aussi possédaient-ils le génie de la diversité et de l'individualité.

Que signifient donc les essais d'unité romaine que font les Barbares? Qu'est-ce que cette ambition de monarchie universelle que les Barbares héritent de l'antiquité? Pourquoi l'œuvre dans laquelle Théodoric échoua, réussit-elle, au moins temporairement, aux conquérants des Gaules? Les essais de reconstitution de l'empire durèrent du cinquième au dixième siècle. Quel est le sens de ces cinq cents ans de souffrances et de travaux? On cherche vainement une réponse à ces questions, si l'on s'en tient à ce que les hommes ont voulu. Ils ont voulu une chose impossible, la monarchie universelle. Mais pourquoi les Romains parviennent-ils à dominer sur le monde, pourquoi leur domination dure-t-elle pendant des siècles, tandis que la monarchie des Goths tombe avec Théodoric, et que la décadence de l'empire de Charlemagne commence avec sa mort? Répondra-t-on que les Romains avaient le génie de l'unité, tandis que les Barbares avaient le génie de l'individualité? Rien de plus vrai; mais qui donna aux Romains le génie de la domination? Qui doua les Germains de l'esprit qui divise? N'est-ce pas Dieu? et si Dieu donne un génie différent aux diverses nations, n'est-ce pas parce qu'il leur donne une mission différente? Voilà la providence qui reparaît et qui seule explique la destinée de l'empire romain et des empires germaniques.

Nous n'avons pas encore répondu à toutes nos questions. La monarchie universelle détruit la liberté des peuples, aussi bien que celle des individus, et avec la liberté, le principe de la vie, la source du progrès. Qu'on se rappelle l'avilissement des peuples après les quelques siècles de domination romaine! Un des grands bienfaits que nous devons aux Barbares, c'est qu'ils ont mis fin à l'unité romaine, et inauguré l'ère des nationalités libres et in-

dépendantes. Mais est-ce bien aux hommes du Nord que nous devons rapporter cette gloire? S'ils l'avaient pu, ils auraient éternisé le despotisme de l'empire qui se confondait à leurs yeux avec la civilisation ancienne. En détruisant les institutions romaines, les Barbares ont fait ce qu'ils ne voulaient point faire. Qui l'a fait par leur ministère? Ne serait-ce pas Dieu qui les a appelés et qui les a doués du génie qui divise?

Ces mêmes Barbares se mettent à reconstruire la domination romaine. Pourquoi ces longs efforts qui restent stériles? Rome, bien que sa domination énervât et avilît les peuples, avait sa mission; il y a un lien incontestable entre l'unité, la paix de l'Empire et l'établissement du christianisme. Est-ce que les tentatives de restauration que firent les Barbares n'auraient pas une mission analogue? Est-ce que l'humanité aurait travaillé et souffert en vain pendant cinq siècles? Les monarchies universelles ont leur mission, bien qu'elles violent les lois de la nature. Rome prépara la voie à Jésus-Christ : c'est la justification providentielle de sa domination. Les empires barbares répandent l'Évangile parmi les populations barbares : cela justifie leur domination passagère. Nous avons dit que le christianisme catholique était nécessaire pour élever et moraliser les Barbares; voilà pourquoi Théodoric, arien, échoua, tandis que Clovis, orthodoxe fonda une vaste monarchie. Le catholicisme repose sur l'autorité d'une Église extérieure, et l'Église se concentre dans la papauté. Eh bien, les Barbares travaillent, sans qu'ils s'en doutent, à fonder la puissance spirituelle et temporelle des papes. Le spectacle est merveilleux et il mérite que l'on s'y arrête.

Les évêques de Rome se disaient successeurs de saint Pierre, institués par Dieu même pour gouverner l'Église. Mais le pouvoir spirituel qu'ils revendiquaient trouvait un adversaire dans les Césars qui régnaient à Constantinople : l'empereur voulait être seul souverain et il n'entendait point reconnaître une autre souveraineté à côté et au dessus de la sienne. La papauté et l'empire étaient inconciliables. En détruisant l'empire, les Barbares permettent à la papauté d'établir sa domination. Voilà certes un fait que l'on ne peut rapporter à la volonté humaine. Les destructeurs de l'empire étaient ariens, et on ne dira pas que des peuples ariens aient voulu fonder l'autorité de l'Église catholique dont ils étaient

ennemis, et ennemis acharnés; car les ariens avaient l'esprit intolérant et persécuteur, aussi bien que les orthodoxes. Voilà bien les hommes qui font ce qu'ils ne veulent pas faire, qui font le contraire de ce qu'ils veulent. Qui conduit les Barbares à l'assaut de l'empire? Qui se sert d'eux malgré eux, pour affranchir la papauté de la domination impériale? Pourquoi les peuples germains qui ont embrassé l'arianisme, disparaissent-ils de la scène? C'est Dieu qui est la seule réponse à toutes nos questions. En vain veut-on le bannir de l'histoire, il la remplit tout entière.

Les Francs prirent la place des Goths et des Lombards. Ils étaient catholiques, et ils travaillèrent à agrandir, à fortifier la papauté. Rien de plus logique, en apparence, et on pourrait dire qu'ici les hommes font ce qu'ils veulent faire, et qu'il est inutile de recourir au mystère d'un gouvernement providentiel pour expliquer leurs actions. Voyons et examinons. Tous les historiens disent que Pepin et Charlemagne fondèrent la puissance des papes par leurs célèbres donations. Est-ce à dire que les rois franks aient voulu faire des évêques de Rome, les égaux d'abord des rois, puis les élever au dessus de la royauté? Personne n'oserait le soutenir, car les lois et les actes de Charlemagne prouvent le contraire. C'est lui qui était pape bien plus que l'évêque de Rome. Il proclame que Dieu lui a confié le gouvernement de l'Église. Il dispose des évêchés, comme il dispose de ses domaines. Il donne des lois à l'Église. Il confirme l'élection des papes, qui prêtent serment avant d'obtenir leur confirmation; il leur envoie des instructions, pour leur recommander l'observation des canons et la pureté des mœurs. Il se mêle même du dogme, et fait décider par des conciles nationaux le contraire de ce qu'a décidé le saint-siége. L'empereur exerce une vraie suprématie sur l'Église dans son immense empire. On a comparé son pouvoir à celui que les rois d'Angleterre ont sur l'Église anglicane. C'est dire que le roi frank était le maître (1).

Voilà ce que Charlemagne voulait, voilà ce qu'il faisait. Pourquoi donc dit-on qu'il a fondé la puissance des souverains pontifes? Cela aussi est vrai; l'histoire l'atteste. Quelques siècles se passent,

(1) Voyez les témoignages dans le tome V de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*, 2e édition, pag. 286 et suiv.

et le pape dépose les empereurs; il fait et défait les rois, il gouverne les peuples. La souveraineté a passé des empereurs aux évêques de Rome. Ce sont les rois franks qui jetèrent les premiers fondements de cette immense puissance, et ils ne firent que continuer et achever ce que les Barbares avaient commencé. Voilà certes une chose merveilleuse : les nations et leurs chefs élevant de leurs propres mains une puissance qui détruit leur pouvoir et anéantit leur indépendance. Bannissez Dieu de l'histoire, et expliquez l'alliance des Barbares et de la Papauté! L'Église est allée en se concentrant sans cesse, jusqu'à ce qu'elle fût dans les mains d'un seul homme. Cet homme se dit le vicaire de Dieu, appelé à gouverner les rois et les peuples. On peut maudire cette puissance exorbitante et ses excès; mais personne ne contestera que la papauté ait fait l'éducation des races barbares; personne ne niera que pour remplir cette mission, il lui ait fallu un pouvoir spirituel sans limites, appuyé sur un pouvoir temporel également illimité. Les Barbares, en affranchissant la papauté et en la grandissant préparèrent donc l'avénement d'un pouvoir appelé à les moraliser. Ils le firent certes, sans en avoir conscience. A qui en revient la gloire, sinon à Dieu?

Si l'on admet qu'il y a une providence qui gouverne les choses humaines, l'étonnant concours que les Barbares prêtent à la papauté s'explique. Il ne s'explique plus quand on bannit Dieu de l'histoire. Tout devient ténèbres, comme si le soleil disparaissait des cieux. Si les hommes ne sont pas conduits par la main de Dieu, il faut dire qu'ils sont le jouet d'une aveugle fatalité, quel que soit le nom qu'on lui donne, hasard, nature ou loi générale. Mais cette fatalité aveugle prévoit l'avenir et dirige les destinées du genre humain avec intelligence. Voilà un plus grand mystère que le gouvernement providentiel dont on ne veut pas parce qu'il est mystérieux. Pourquoi résister à l'évidence? Pourquoi ne pas reconnaître que Dieu a fait le christianisme, et par suite l'Église et la papauté pour les Barbares, et qu'il a fait les Barbares pour le christianisme et partant pour l'Église et pour les papes? Le régime féodal va nous montrer cette vérité avec une évidence qui défie le doute.

§ 4. La féodalité

N° 1. *La féodalité et l'idée du droit*

I

On lit dans les coutumes des Prussiens : « Le père tue les enfants aveugles ou mal conformés, par le glaive, par l'eau ou le feu; le fils donne la mort à ses vieux parents, le père de famille pend aux arbres ses serviteurs infirmes (1). » Horrible symbole de la force qui règne au moyen âge! La force domine, les forts ont seuls le droit de vivre. La féodalité est une époque de luttes journalières. Les châteaux dont nous admirons aujourd'hui le site pittoresque, étaient une terrible réalité dans les temps féodaux : nids de vautours où perchaient des hommes de fer. La guerre régnait même là d'où la violence semble exclue par sa nature : la justice était une guerre. C'est le combat judiciaire qui décida que les neveux succéderaient à leurs oncles par représentation; c'est encore le duel qui fut appelé à décider si les Espagnols continueraient à suivre la liturgie mosarabique, ou s'ils adopteraient la liturgie romaine (2). Aujourd'hui la justice régulière assure à chacun ses droits, et il nous paraît qu'il n'y aurait plus de société possible, si les hommes recouraient à la force pour le maintien de leurs prétentions. Cependant au moyen âge il en était ainsi. La guerre privée était un droit, ce qui veut bien dire que la force avait pris la place du droit. Rien ne caractérise mieux cet état de choses que l'expression énergique dont les Allemands se servent pour désigner ce singulier droit : ils l'appellent le *droit du poing* (3).

Voilà, en apparence, un état pire que celui de l'antiquité. Bien que la force régnât chez les anciens, ils ne proclamaient pas le *droit du poing;* et la savante jurisprudence de Rome écarte du prétoire toute idée de violence. Cependant l'antiquité ignorait le

(1) *Grimm*, Rechtsalterthümer, pag. 488.
(2) Voyez mon *Etude sur la Féodalité et l'Eglise*, 2e édition, pag. 117.
(3) *Faustrecht* ou *Kolbenrecht*, le Droit du bâton.

droit, et c'est pendant le moyen âge, sous l'empire de la force, que le droit prit naissance. Ceci n'est pas un paradoxe, c'est un fait. L'idée de droit est identique avec l'idée de personnalité. Dans l'antiquité, l'immense majorité des hommes, les esclaves étaient sans droit, parce qu'ils n'étaient pas des personnes ; aujourd'hui, il n'y a plus d'être sans droit, parce que tout homme est une personne. De qui tenons-nous ce principe d'individualité, de personnalité? Les historiens répondent, des Barbares; or c'est le génie des peuples barbares qui règne sous le régime féodal. Donc l'idée de personnalité date du moyen âge, et par suite l'idée de droit.

A la différence de l'antiquité, qui vivait dans les villes, qui absorbait le citoyen dans l'État, les Germains regardaient les villes comme des prisons : les barons féodaux se nichaient sur les rochers avec les vautours, et ils y étaient libres comme les oiseaux dans l'air. L'homme était tout chez les Barbares et l'État rien. De là cette personnalité puissante qui caractérise les hommes du Nord et les hommes du moyen âge. Chez les anciens la religion se confondait avec l'État. Les Germains n'avaient pas de corps sacerdotal; chaque père de famille était prêtre. Au moyen âge ils plièrent sous le joug d'un sacerdoce impérieux; mais au seizième siècle ils revinrent à l'idéal de leurs ancêtres. A Rome, la famille se concentrait dans le père; lui seul avait une existence juridique. Chez les Germains, l'homme pouvait, à son gré, rompre les liens de la famille; la liberté l'emportait sur le sang. Dans l'antiquité, le lien social avait une puissance telle que l'homme était sans droit en face de l'État; chez les Germains, la société n'avait pas même l'exercice de la justice; le crime était considéré, non comme un trouble de l'ordre social, mais comme la lésion d'un intérêt privé. Ce sentiment d'individualité se manifeste même dans la guerre. Sous la domination de Rome, les vaincus devinrent Romains de langage, de droit, de mœurs. Après l'invasion des Barbares, les Gallo-Romains et les tribus germaniques, quoique confondus dans un même empire, conservèrent leur droit, marque de leur existence séparée. Tout donc est individuel chez les Germains, out est personnel.

Comme l'élément germanique domine sous le régime féodal, il est naturel que nous y trouvions ce même principe exclusif de l'individualité, de la personnalité. L'État disparaît; chaque sei-

gneur est roi dans sa seigneurie. Tout pouvoir général s'efface; tout se localise, les mœurs, les idées, le droit. Le droit, cette expression vivante de la société, varie à l'infini. La condition des personnes est tout aussi variée : il y a divers degrés de liberté, comme il y a divers degrés de dépendance, pour mieux dire tout homme est dépendant d'un suzerain, de même qu'il n'y a nulle terre sans seigneur. Tout est particulier, local, individuel. La coexistence de ces personnalités fait naître le droit. Dans le monde ancien, la classe dépendante était sans droit, parce qu'on ne lui reconnaissait pas de personnalité; les esclaves étaient assimilés aux choses. Les Germains donnent à ces choses le droit de famille, puis le droit de propriété; dès lors ils ne diffèrent plus en essence des vassaux, ils sont des personnes, ils font partie de la hiérarchie sociale. Ainsi le serf est un être capable de droit. Telle est l'immense révolution qui se fait à une époque où règne la force.

Ces hommes libres profitent aussi de l'esprit de liberté individuelle qui anime les Barbares et par suite le moyen âge. Il est vrai que la force y règne, mais la force n'est que l'exagération du principe d'individualité. L'individu domine, et il est barbare : dès lors les violences sont inévitables. Mais les violences passent et le principe d'individualité reste. Sous son influence la société se transforme. La savante jurisprudence de Rome n'empêcha pas les Romains de dépérir sous le joug d'un despotisme monstrueux. La justice germanique, quoique viciée par la violence, donne des garanties aux justiciables dont l'antiquité n'avait aucune idée. Chaque homme est jugé par ses pairs, le vassal par les vassaux; c'est le principe du jury, c'est à dire de la nation exerçant la justice. Or la justice est un attribut de la souveraineté, au moyen âge plus encore que de nos jours, parce que le pouvoir social ne se manifestait que par la justice. C'est donc dans les vassaux que réside la puissance souveraine. La cour des vassaux délibère sur les intérêts communs; aucune mesure générale, aucune loi n'est portée, sans que les vassaux soient consultés. Si le seigneur suzerain manque à ses engagements, les vassaux lui peuvent résister; car s'ils ont des obligations, ils ont aussi des droits, et le seigneur est tenu de les respecter. Son pouvoir repose sur un contrat; cette idée du contrat se trouve dans toutes les relations, elle finit même par pénétrer dans les rapports du serf avec son maître. C'est le

principe de son affranchissement, comme c'est pour toutes les classes de la société le principe et la garantie de leurs droits (1).

Est-il nécessaire d'ajouter que la liberté moderne date de la féodalité, c'est à dire du règne de la force individuelle? Ce sont les Germains, les barons féodaux qui nous ont donné cette passion d'indépendance, que nous appelons liberté. C'est d'eux que vient l'idée de droits appartenant à l'homme en face de l'État, en vertu d'un contrat exprès ou tacite. C'est de la féodalité que nous tenons l'esprit de résistance, arme suprême du droit violé. Une de ces résistances glorieuses a donné à l'Angleterre la Grande Charte, premier monument du régime constitutionnel dans le monde moderne. C'est en Angleterre que les institutions féodales ont eu le plus de force, et c'est là que la liberté a jeté les plus profondes racines. Donc la liberté moderne est d'origine féodale, c'est à dire barbare, ainsi que la notion de droit qui est identique avec celle de liberté.

II

Que l'on compare le monde moderne à l'antiquité, et le gouvernement providentiel ne pourra être nié. De qui tenons-nous notre liberté? Ce n'est pas des brillantes républiques de Grèce, ce n'est pas de Rome et du peuple-roi; les fiers citoyens dont on a trop longtemps admiré la liberté, étaient esclaves de l'État, ils étaient sans droit en face de la cité. La société pouvait les mettre à mort, les dépouiller de leurs biens, violenter leur conscience, sans qu'ils pussent invoquer un droit naturel contre la toute-puissance de l'État. Voilà quelle était la liberté des citoyens d'Athènes et de Rome! Encore avait-elle pour condition la servitude des milliers d'esclaves qui travaillaient pendant que leurs maîtres passaient leur vie au forum. Aujourd'hui nous ne connaissons plus d'esclaves; tout être humain est une personne capable de droit, et tout homme a des droits que la nature lui donne et que l'État ne peut lui enlever, qu'il doit, au contraire, lui garantir. Tel est le principe de notre liberté : elle consiste dans notre individualité, qui est sacrée, à laquelle la loi même ne pourrait porter atteinte.

(1) Voyez mon *Etude sur la Féodalité et l'Eglise*, 2e édition, pag 54 et suiv.

Pour la première fois depuis que l'humanité existe, on peut dire que le droit gouverne le monde. S'il y a encore des relations où le droit n'a pas pénétré, nous avons la certitude qu'il finira par y régner, car le droit a en lui une force qui renverse tous les obstacles.

A qui devons-nous cet immense bienfait? Aux Barbares que les anciens regardaient comme une espèce de brutes destinées par la nature à un esclavage éternel. Oui, ces populations incultes, presque sauvages, que les citoyens d'Athènes et de Rome croyaient flétrir en les appelant des Barbares, nous ont donné la vraie liberté. Est-ce à dire que c'est à une force brutale, inintelligente, n'ayant pas conscience de ce qu'elle fait, qu'il faut rapporter le principe qui est l'essence des sociétés modernes? C'est le génie des races germaniques qui a régénéré le monde et qui est appelé à le transformer. Qui leur a donné cet esprit d'individualité, cette indomptable personnalité qui les distinguent? Répondra-t-on la nature, la race? Mais cette même nature a créé des peuples qui sont frères des Germains : tels sont les Ariens de l'Inde et de la Perse, tels sont les Grecs et les Romains, tels sont les Celtes et les Slaves. Tous ces peuples appartiennent à la même souche, pourquoi n'ont-ils pas le génie qui caractérise les conquérants de l'empire? Dira-t-on que c'est le climat qui a produit l'énorme différence qui les sépare? Que l'on nous dise alors comment il se fait que les Celtes et les Slaves qui habitent les mêmes pays, les mêmes climats, diffèrent totalement des Germains? Il serait encore plus absurde d'invoquer une loi générale, là où tout est particulier et individuel. Non, ces explications ne sont que des mots qui servent à cacher notre ignorance. Pourquoi ne pas avouer que, si les Germains ont des facultés spéciales et une mission spéciale, ils la tiennent de Celui dont ils tiennent l'existence? Mystère, si l'on veut, mais mystère qui s'impose à notre raison, sous peine de l'absurde. Si nous ne tenons pas nos facultés de Dieu, de qui les tenons-nous?

Non, le mystère n'en est pas un; les voies de la providence nous échappent, il est vrai, mais l'action même qu'elle exerce est visible, palpable; on ne peut pas suivre le développement de l'humanité, sans toucher la main de Dieu qui la guide et qui l'inspire. Les Germains, les Grecs et les Romains sont frères. Pourquoi les Germains viennent-ils après les peuples de l'antiquité? Pourquoi

les anciens ont-ils l'esprit de cité, la passion de l'État, tandis que leurs frères, les Barbares, ne connaissent ni cité ni État, et semblent se complaire dans une sauvage indépendance? Nous avons entendu les plaintes d'un roi goth; il disait que la barbarie des hommes du Nord était indisciplinable; cependant ils étaient venus pour présider à une nouvelle ère de l'humanité; ils devaient donc se former en société civile, constituer un État. Qui pliera sous l'autorité de la loi ces peuples qui ont un si grand amour de l'indépendance, qu'il brisent même les liens de la famille, liens qu'aucune puissance humaine ne peut briser? C'est Rome, héritière de la Grèce, qui domptera par la puissance de sa civilisation ces hommes indomptables. Il fallait pour créer cette autorité de la loi et de l'État, des nations aussi idolâtres de la cité, que les Germains l'étaient de leur indépendance individuelle. Tels étaient les Grecs et les Romains. Et voilà pourquoi ils devaient venir avant les Germains. La cité devait être édifiée pour recevoir dans son enceinte les sauvages habitants des forêts qui venaient y chercher les jouissances de la civilisation, et qui y trouvèrent la puissance de la loi, de l'État, appelée à les assouplir, à les dompter, à les élever.

Il y a encore une autre face du gouvernement providentiel dans la succession des Grecs, des Romains et des Barbares. L'antiquité se mourait dans une honteuse décrépitude; il fallait un nouveau principe moral pour une nouvelle ère de l'humanité. Le christianisme donna ce principe régénérateur au monde. Jésus-Christ vint pour les populations germaniques. Pourquoi ne naît-il pas au milieu des Germains? pourquoi vient-il cinq siècles avant l'Invasion? Il n'y a qu'une réponse à faire à ces questions; c'est le gouvernement providentiel qui nous la donne. Dieu avait formé un peuple élu, dépositaire des croyances religieuses dont le Christ s'inspira. Jésus-Christ, germain, ne se concevrait pas plus que Jésus-Christ romain ou grec. Le travail de l'antiquité tout entière n'était pas de trop pour préparer l'immense révolution à laquelle le Fils de l'Homme donna son nom. C'est dire que le christianisme devait avoir le temps de se constituer, de formuler ses dogmes et de fonder l'Église, avant que les Barbares ne pussent venir. Il fallait des cités avant l'Église; et il fallait un dogme pour convertir les Barbares. Qui a réglé la succession des peuples? Qui a

formé les Barbares pour le christianisme, et le christianisme pour les Barbares? Qui, sinon celui qui envoya le Christ, à point nommé, ainsi que les Barbares?

N° 2. *La féodalité et l'Église*

I

Nous avons constaté qu'un lien intime unit les Barbares et le christianisme. Ce même lien existe entre la féodalité et l'Église. L'on n'a jamais nié que l'Église ait eu pour mission de faire l'éducation de l'Europe féodale, mais les préjugés chrétiens n'ont pas permis d'apprécier l'influence de l'élément féodal ou germanique sur le catholicisme et sur la civilisation moderne qui procède du moyen âge. L'influence est cependant incontestable, et elle offre un des spectacles les plus merveilleux de l'histoire. La féodalité est, en apparence, la domination de la force dans toute sa brutalité ; et c'est cette force brute qui vient compléter le christianisme en lui donnant ce qui lui manque, et en corrigeant les défauts qui lui sont inhérents (1) ! Donnons-nous ce spectacle ; il n'y en a pas qui soit mieux fait pour montrer qu'une main aussi bienfaisante que forte, dirige les destinées du genre humain.

A première vue on dirait que l'Église et la féodalité sont inalliables. Il y a une opposition profonde entre le génie de Rome qui inspire l'Église et le génie barbare qui domine sous le régime féodal. L'unité est de l'essence de l'Église. Sa foi est une comme Dieu est un. L'unité est l'idéal des grands théologiens du moyen âge. « Là où est l'unité, dit saint Bernard, là est la perfection. » Aussi la hiérarchie catholique aboutit à l'unité absolue. Si la féodalité avait trouvé un théoricien, il aurait dit : la perfection est là où est la diversité, parce que la diversité est l'expression de la liberté, et la liberté est le principe de toute vie. C'est cet élément qui domine dans la hiérarchie féodale. Pas d'unité ; chaque baron est roi dans sa baronnie. Pas de droit un et le même pour toutes ces petites souverainetés ; le droit varie jusque dans l'intérieur de

(1) Nous avons développé ce beau sujet dans notre *Étude sur la Féodalité et l'Église*, 2e édition, 1865. Nous y renvoyons pour les témoignages de ce que nous allons dire.

chaque seigneurie, d'une ville, d'un village à l'autre. Tandis que le droit canonique est un, le même dans toute la chrétienté. Voilà pourquoi la langue de l'Église est également une, indépendante des climats et des races, alors que la langue vulgaire se partage en autant de dialectes qu'il y a de localités.

Il y a non seulement opposition de principes, il y a aussi conflit d'intérêts entre l'Église et la féodalité. On se fait une singulière illusion sur ces siècles de foi, on se représente les seigneurs aux pieds des prêtres. Il n'en est rien; ils sont ennemis mortels, car l'intérêt les divise. L'Église avait une juridiction si étendue qu'elle menaçait d'absorber la juridiction laïque; elle devait donc avoir pour ennemis tous ceux qui, à un degré quelconque, participaient au pouvoir souverain. De là la guerre des rois, des barons et des communes, c'est à dire de tout l'élément laïque contre l'Église. C'était une lutte d'influence et de pouvoir, c'était aussi une lutte d'argent; c'est ce qui lui donna tant d'âpreté : « Si l'on nous ôtait la juridiction, disent les évêques gallicans, nous serions plus pauvres et plus misérables que les laïques, car c'est dans la justice que consiste une grande partie de nos revenus. » Ce sont précisément ces revenus qui tentaient les barons. En France, dans le royaume très chrétien, ils se conjurèrent contre l'Église; leur ligue respire à chaque mot la haine et le mépris du clergé; ils lui reprochent une feinte humilité; ils l'accusent de s'élever contre les seigneurs avec la cautelle de renard, et de s'enrichir à leurs dépens; ils demandent qu'il retourne à l'état de la primitive Église, afin que l'on revoie enfin les miracles qui ont disparu de ce monde (1).

Comment, étant divisées d'intérêts et de principes, la féodalité et l'Église sont-elles unies par un lien si intime que l'Église ne se conçoit point sans le concours du génie féodal ou germanique, et que la féodalité eût abouti à la dissolution, à la mort, sans l'action de l'Église? Plus il y a de causes de division et de haine, plus l'harmonie est admirable. Le christianisme est inséparable de l'élément germanique; il se mêle à toutes ses manifestations, soit pour développer les germes d'avenir qu'il contient, soit pour

(1) Voyez les détails de ces luttes, dans mon *Etude sur l'Eglise et l'Etat*, 2e édition, in-12, t. I, pag. 382, ss.

combattre les défauts de la race et les vices de la barbarie. Mais si le christianisme a été nécessaire pour faire l'éducation de la race germanique, la féodalité a également sa nécessité pour neutraliser les défauts du christianisme traditionnel et pour lui donner les principes qui lui faisaient défaut. Cette harmonie se montre jusque dans les principes d'unité et de diversité qui paraissent radicalement opposés. L'unité est un besoin de l'humanité; cela est si vrai que la race individuelle par excellence l'éprouve; les Barbares veulent maintenir à leur profit, ou imiter du moins l'unité romaine. Cette tentative échoue, parce qu'elle est en contradiction avec le génie de la race et avec sa mission. Sous l'influence de l'esprit germanique, l'Europe se dissout et se morcèle à l'infini ; tout se localise, les institutions, le droit, les mœurs. S'il ne reste plus de lien entre les hommes, que deviendra l'humanité! L'Église est ce lien. Elle a raison de dire, en un certain sens, que l'unité est la perfection. L'unité forme l'essence de l'ordre moral et intellectuel; il n'y a qu'une vérité, qu'une bonté, qu'une charité. Elle est tout aussi essentielle à l'ordre social; la société ne se conçoit pas, elle n'existe pas sans unité. L'Église représente admirablement cette face de la nature, méconnue par la féodalité. Elle enseigne l'unité de Dieu, et de cette unité dérive celle du dogme, du culte et de la hiérarchie. L'Église se donne pour mission de fonder l'unité sur cette terre.

L'Église, de son côté, méconnaît un autre élément de la nature, celui de la diversité. Si la création est une, elle est aussi d'une variété infinie. L'unité absolue viole donc les lois de la nature, aussi bien que la diversité absolue. Si la diversité germanique conduit à la dissolution par l'anarchie, l'unité catholique conduirait à la mort par le despotisme. Que l'on se représente un instant l'unité romaine accomplie. Rome chrétienne impose un dogme de fer aux peuples, elle ne souffre aucune dissidence; tout doit plier sous son génie dominateur. C'est l'unité de Rome païenne sous une forme religieuse. Rome païenne conduisit les peuples à la décrépitude et à la mort. Rome chrétienne aurait abouti aux mêmes excès, si elle n'avait pas trouvé un contre-poids dans l'individualisme féodal. Ainsi l'Église empêche la féodalité de se dissoudre en atomes; et, de son côté, la féodalité est un contre-poids à l'unité absolue de l'Église. Qui ne voit là une opposition et une

alliance providentielles? un obstacle que Dieu met à l'empire exclusif de l'un des principes dont l'union harmonique constitue la beauté de la création? De cette lutte et de ce concours sortira un état social qui unira les deux faces également nécessaires de l'humanité. Sont-ce les barbares qui nous ont donné cet idéal? ou est-ce Rome? Ni les uns ni l'autre. Qui serait-ce donc, si non Dieu?

II

La même opposition et le même concours, en vue d'une future harmonie, se rencontrent dans toutes les manifestations de l'esprit chrétien et de l'esprit féodal. La féodalité a pour base l'appropriation du sol. C'est la nature particulière du fief qui donne à la société sa forme, ses lois, ses mœurs. Jamais la propriété n'a joué un rôle aussi grand qu'au moyen âge : elle est souveraine. Et jamais la propriété n'a été dédaignée, flétrie, comme elle l'a été au moyen âge. L'Église condamne la propriété, exclusive, égoïste de sa nature, comme un vice. En face d'une aristocratie fière de ses châteaux et de ses terres, des ordres religieux s'élèvent qui prêchent la pauvreté, la mendicité comme l'idéal de l'Évangile. L'Église déclare que la communauté est d'institution divine, elle l'introduit dans le clergé régulier, elle essaie de l'imposer au clergé séculier; les plus parfaits répudient même la propriété commune, et prétendent vivre sans rien posséder. Ce que la féodalité exalte, l'Église le réprouve. Qui est dans le vrai? Ni la féodalité ni l'Église. Le désir âpre de la richesse est un des traits caractéristiques de la féodalité; mais n'ayant point d'industrie, elle la cherche dans le pillage. Elle dépouille les rois morts, avec une rapacité de sauvage; elle dépouille les naufragés au lieu de les secourir. Les chevaliers, dont les romans vantent les sentiments généreux, spéculent sur les mariages : ce sont à la lettre des marchés par lesquels on acquiert des terres et la femme comme accessoire. Cette aristocratie territoriale est oppressive, tyrannique, elle pille jusqu'aux pauvres pour enrichir les riches. Certes voilà un grand mal; il faut applaudir à l'Église d'avoir placé son idéal dans la pauvreté, alors que la richesse devenait un véritable vice. Mais l'Église tomba dans un excès contraire : condam-

ner la propriété individuelle, exalter la pauvreté et jusqu'à la mendicité, c'est miner la base de la société, c'est aboutir au pire des socialismes, à la misère universelle. Nous ne célébrons plus la mendicité comme le type de la perfection; mais tout en maintenant la propriété comme un idéal, nous la considérons comme une source de devoirs et non de jouissances. De qui tenons-nous cette conception? Ce n'est pas des barons féodaux, ce n'est pas de l'Église. Ne serait-ce pas de Dieu qui a opposé la charité chrétienne à l'égoïsme barbare, en montrant aux hommes que le vrai idéal est celui qui concilie ce qu'il y a de vrai dans deux principes qui ne paraissent s'exclure que parce qu'ils sont exclusifs?

La charité excessive, qui est un des caractères du spiritualisme évangélique, aboutit à méconnaître le droit dans toutes les relations civiles et politiques. Qui ne connaît les célèbres paroles de l'Évangile? « A celui qui vous frappe sur une joue, présentez encore l'autre. Celui qui vous prend votre manteau, laissez-le prendre encore votre tunique. Donnez à quiconque vous demande, et ce que l'on vous ravit, ne le réclamez point. » Saint Paul écrit aux Corinthiens : « C'est un défaut parmi vous d'avoir des procès l'un contre l'autre. Pourquoi ne souffrez-vous pas plutôt que l'on vous fasse tort? Pourquoi n'endurez-vous plutôt quelque perte? » Les Pères de l'Église appliquent ces préceptes au pied de la lettre. Saint Basile dit qu'un chrétien ne doit pas plaider, pas même pour les vêtements qui sont nécessaires à son corps. Saint Chrysostome enseigne que les fidèles sont coupables par cela seul qu'ils plaident. A plus forte raison n'est-il pas permis aux chrétiens de verser le sang, fût-ce pour défendre leur vie; ils doivent plutôt souffrir la mort. Ne pouvant empêcher l'exercice de la justice, les évêques et les moines l'entravaient, en exigeant la grâce des coupables, ou en enlevant les criminels aux officiers publics (1).

Il est évident que la société ne subsisterait pas vingt-quatre heures si ces maximes étaient prises au sérieux. Nous ne donnons plus à qui nous demande : l'Église, en le faisant, a nourri l'oisiveté et perpétué la misère qu'elle voulait soulager. Nous ne donnons plus à qui nous dépouille et nous ne souffrons plus l'injure, parce

(1) Voyez, sur ces excès du spiritualisme chrétien, mon *Étude sur le christianisme*, pag. 220 et suiv. de la 2e édition.

que ce serait encourager les malfaiteurs. La rude et parfois cruelle justice des barons féodaux valait mieux que cette aveugle charité. Mais notre justice n'est plus une vengeance. Elle procède tout ensemble d'un énergique sentiment du droit et de la charité. Qui a donné à l'Évangile cette charité tellement excessive qu'elle méconnaît et viole le droit de l'individu? et qui a modéré cette abnégation de la personnalité par le sentiment de l'individualité? Qui a, par contre, donné aux Germains cette personnalité outrée, laquelle devient au moyen âge un dur et froid égoïsme? et qui l'a tempéré par le spiritualisme évangélique? Qui a fait coexister deux principes également excessifs, et dont l'excès même a servi à corriger l'excès contraire? Ce n'est pas Jésus-Christ, ce ne sont pas les Barbares : ne serait-ce pas Dieu? Le gouvernement providentiel ne saute-t-il pas aux yeux?

L'Église n'avait point le sentiment de la liberté, parce que sa mission demandait l'esprit de domination, et parce que son spiritualisme outré la rendait indifférente aux préoccupations de ce monde. Il n'est point vrai qu'elle ait affranchi les serfs. Il n'est point vrai qu'elle ait donné la liberté politique au monde moderne. Les annales mêmes de l'Église témoignent contre ces prétentions. Saint Bonaventure enseigne que la division des hommes en maîtres et serfs est d'institution divine. Saint Anselme dit que l'orgueil humain est seul intéressé à la liberté. Saint Thomas d'Aquin écrit que les serfs ne doivent pas même désirer la liberté, qu'ils doivent préférer la servitude, parce qu'elle est plus favorable à l'humilité (1). Comment l'Église aurait-elle favorisé la liberté politique, alors qu'elle méconnaissait à ce point la liberté civile? A ses yeux les franchises communales, premier germe des libertés modernes, étaient des *innovations funestes et exécrables;* elle condamna les serfs qui demandaient des chartes; elle frappa d'anathème ceux qui résistaient par la force à l'oppression; elle flétrit les barons anglo-normands qui arrachèrent la première constitution à leur méprisable roi (2). La liberté est inalliable avec le catholicisme ; nous le voyons sous nos yeux. Qu'on lise les maximes des canonistes sur

(1) Les témoignages se trouvent dans le tome VIIe de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*, 2e édition, pag. 522 et suiv.

(2) Voyez mon *Etude sur la Féodalité et l'Eglise*, 2e édition, pag. 522, 512 et suiv. et mon *Etude sur la papauté et l'empire*, 2e édition, pag. 248 et suiv.

le pouvoir pontifical ; jamais rien d'aussi monstrueux n'a été inventé par le despotisme en délire. C'est le pape qui est la source du droit, et il n'est lié par aucun droit. Sa volonté tient lieu de raison. Il peut faire que l'injustice soit justice. Son pouvoir est absolu, sans poids, sans nombre, sans mesure. On ne peut pas appeler de ses décisions à Dieu, car le tribunal du pape est le tribunal de Dieu (1).

Que l'on dise maintenant si nous tenons notre liberté de l'Église ! Non, nos droits et nos libertés, nous les tenons du sang germain qui coule dans nos veines. Il faut donc demander de nouveau à qui nous devons cet immense bienfait. Est-ce que les Barbares sont sortis de leurs forêts pour être les missionnaires de la liberté? Est-ce pour affranchir les esclaves? est-ce pour fonder le régime constitutionnel? Non, ce n'est pas aux hommes que nous devons notre liberté politique, c'est à Dieu. C'est encore la Providence qui a donné pour contre-poids à la liberté déréglée des Barbares le principe d'autorité incarné dans Rome païenne et chrétienne. La liberté germanique, sans lois, sans État, ne serait pas parvenue à fonder la civilisation moderne ; elle a dû être disciplinée, réglée, pour que la société devînt possible. Qui a contre-balancé les deux principes dont l'un semble exclure l'autre? qui a neutralisé l'un par l'autre? Ce n'est pas l'Église, ce n'est pas la féodalité. Qui serait-ce, sinon Dieu?

Les Barbares ont leurs admirateurs enthousiastes, comme l'Église a ses sectaires fanatiques. Ils rapportent tout ce qu'il y a de beau et de grand dans notre civilisation aux Germains, et ils regrettent presque que le christianisme soit venu troubler le développement de l'élément germanique. C'est méconnaître les faits les plus évidents. Le principe même qui fait la gloire des Germains et leur supériorité, est aussi la cause de leur barbarie, c'est cette indomptable individualité qui chez des populations incultes devait aboutir au règne de la force. Nous avons relevé ici même l'étrange erreur d'un écrivain qui a la prétention d'avoir découvert la philosophie de l'histoire. Comte s'est imaginé que la féodalité était essentiellement un système défensif. Ouvrons un chroniqueur du onzième siècle : il nous dit que Guillaume, comte de

(1) Voyez le tome Ve de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*, pag. 70, 71.

Nevers, tint le comté pendant cinquante ans, et qu'il ne fut pas une seule année sans guerre. C'était un fait général ; la guerre fut incessante, universelle au moyen âge. Chaque baron avait le droit de guerroyer, et il en usait, comme maintenant les hommes emploient leurs facultés dans le travail. La guerre était l'unique occupation, la fonction sociale de la féodalité. Il y a plus. Aujourd'hui nous considérons la guerre comme le mal des maux. Sous le régime féodal, la guerre était la poésie de l'existence ; quand les combats réels faisaient défaut, on imaginait des luttes simulées, qui n'étaient pas moins sanglantes. Les tournois, image et prélude de la guerre, coûtèrent la vie à bien des chevaliers, à bien des personnages illustres ; la fureur guerrière qui animait les combattants ne leur permettait point de se contenir dans les limites d'un jeu innocent.

Voilà la réalité des choses. Comment une société peut-elle se développer, comment peut-elle même exister, quand dans son sein le droit se décide par des batailles ? Chose merveilleuse, cette même société adorait comme Dieu, celui que les prophètes célébraient comme le prince de la Paix. Ils avaient prédit qu'à son avénement, « les peuples forgeraient leurs épées en hoyaux, et leurs hallebardes en serpes. » Les Pères de l'Église proclament à l'envi que le Fils de Dieu est venu donner la paix au monde : « Avant lui, dit saint Athanase, les nations se haïssaient d'une haine irréconciliable ; leur vie entière se passait dans les combats. Dès qu'elles eurent reçu la *bonne nouvelle*, transformées merveilleusement, elles déposèrent leur cruauté, et ne songèrent plus aux batailles. » Saint Athanase se trompait singulièrement, en croyant que les Barbares renoncèrent soudain à la guerre, pour se livrer aux arts de la paix, quand ils entendirent la prédication évangélique (1). Mais il est certain que l'Église fut la première à prêcher aux hommes que la guerre est une forme du péché, et que la paix est un devoir pour les sociétés chrétiennes. C'est au milieu des hostilités permanentes de la féodalité qu'un pape, homme politique, adressa à la chrétienté ces paroles de charité et de fraternité : « Le Fils de Dieu est descendu du ciel pour nous donner la

(1) *Saint Athanase*, de l'Incarnation du Verbe Dieu, chap. LI, LII. (*Œuvres*, t. I, pag. 92 et suiv.)

paix. Nous qui sommes le vicaire de Jésus-Christ en ce monde, nous devons l'imiter en toutes choses. Nous devons donc embrasser la paix avec fermeté, nous devons la recommander sans cesse, et la prêcher par les paroles et par l'exemple. La paix est le doux et salutaire lien des hommes qui vivent en société, elle est un bien pour toute créature raisonnable (1). »

Qui a envoyé le prince de la Paix pour calmer les passions guerrières des peuples du Nord ? Est-ce que les papes, par hasard, n'avaient d'autre ambition que de donner la paix aux hommes ? A vrai dire, les vicaires de Dieu se trompaient aussi bien que les barons féodaux. La paix n'est pas plus l'idéal de l'humanité que la guerre. Il y a encore une fois deux principes, également excessifs, en présence. L'esprit pacifique de l'Église vient modérer l'humeur batailleuse des races barbares, et l'esprit guerrier des peuples germains met fin à la fausse paix de l'empire que les Pères de l'Église eurent tort de célébrer comme un bienfait du Christ. Si elle avait écouté l'Église, l'humanité se serait endormie et affaissée dans une vie contemplative ; si elle s'était laissé aller aux passions belliqueuses des Barbares, elle aurait péri dans la violence. Qui a mis l'Église en face de la féodalité, pour que l'une donnât à l'autre ce qui lui manquait, pour que les deux principes, contraires, hostiles, se modérassent réciproquement et finissent par donner à l'humanité un idéal supérieur à celui de l'Église et à celui de la féodalité ? L'Église et la féodalité sont deux éléments qui, isolés, seraient ou impuissants ou funestes. Qui les a réunis, sinon la Providence ? Il serait absurde de parler de hasard, absurde de parler de la nature, ou de je ne sais quelle loi générale. Il y a ici visiblement une puissance qui régit les choses humaines avec intelligence, avec bonté, avec prévoyance. Si les cieux ne nous racontaient la gloire de Dieu, l'histoire nous la révélerait, et bien plus éclatante. Le monde matériel obéit à des lois immuables ; Dieu ne trouve jamais de résistance, quand il dirige le cours des astres. Il n'en est pas de même du monde moral : ici règne la liberté avec ses égarements et ses excès. L'homme ne veut pas et ne fait pas ce que Dieu veut ; il y a lutte permanente, et cette lutte

(1) Discours de *Calixte*, l'auteur du *Concordat de Worms*, au concile de Reims (*Orderic Vital*, Histoire des Normands, pag. 859.)

cache une admirable harmonie. Qui met la concorde là où règnent des forces discordantes? Qui les fait servir à des fins qu'elles ignorent? Qui, sinon Dieu?

N° 3. *L'empire et la papauté* (1)

I

Le pape se dit le vicaire de Dieu, et il est révéré comme tel au moyen âge. Chargé du soin des âmes dans toute la chrétienté, il a par cela même empire sur les corps. Il est vrai que les papes prétendent que leur puissance est essentiellement spirituelle, et qu'ils n'entendent pas absorber la puissance temporelle; mais organes de Dieu, ils ont le droit de commander aux rois et aux peuples, dès que l'intérêt de l'Église est en cause. Le pape reconnaît l'empereur comme chef temporel de la chrétienté, mais lui, est l'âme et l'empereur le corps. En théorie, la concorde doit régner entre le pape et l'empereur, comme l'harmonie règne dans l'homme, unité mystérieuse du corps et de l'âme. Le pape et l'empereur, par leur union, assureront le règne de la justice et de la paix dans ce monde.

Tel est l'idéal de la monarchie universelle que l'Église a conçu sous l'influence des idées catholiques. A vrai dire, la prétendue harmonie du pape et de l'empereur n'a jamais existé : c'est une utopie chrétienne. En réalité, le pape et l'empereur aspirent chacun à la domination du monde. L'empire est un legs de l'antiquité païenne. Depuis qu'il y a des conquérants, ils ont eu l'ambition de régner sur la terre; il y en a même à qui la terre paraissait trop étroite. Les Césars de Rome se crurent et se dirent les maîtres du monde. Cette magnifique unité eut un singulier prestige pour les Barbares; ils essayèrent de la maintenir à leur profit. Quand les Carlovingiens échouèrent dans une œuvre impossible, les rois d'Allemagne reprirent le nom et les prétentions des Césars romains. Voilà les titres des empereurs d'Allemagne à la monarchie

(1) Nous renvoyons pour les témoignages à notre *Etude sur la papauté et l'empire*, 2e édition, 1865.

universelle. Ils remontent au premier conquérant asiatique qui, dans son orgueil et dans son ignorance, s'est cru le seigneur de l'univers.

Le pape ne le cède pas à l'empereur, en ambition, ni en orgueil : Grégoire VII, le vrai fondateur de la papauté, dit que les rois sont les organes du démon. En effet, le monde n'est-il pas le domaine de Satan? Les princes sont donc ses ministres ; tandis que l'Église est l'épouse de Jésus-Christ, l'organe infaillible de la vérité absolue. Qui pourrait comparer les empereurs aux papes? Écoutons encore Grégoire VII : « Le monde est éclairé par deux astres, plus grands que tous les autres, le soleil et la lune. Dans le monde moral, la papauté représente le soleil, et la royauté tient la place de la lune. » Il en résultait une grandeur incomparable pour les papes; les canonistes estimèrent que la papauté était quarante-sept fois plus grande que l'empire, il fallait dire plus de six mille fois. Si l'empereur est le maître du monde, qu'est-ce donc que le pape? Les ultramontains en ont fait un Dieu; lui-même agit comme s'il était réellement l'organe du Tout-Puissant. Nous laissons parler Innocent IV : « Ceux-là se trompent qui croient que Constantin a le premier donné un pouvoir temporel au pape. Ce pouvoir lui a été conféré directement par Jésus-Christ, vrai prêtre et vrai roi dans l'ordre de Melchisédec. *Jésus-Christ a fondé une domination tout ensemble royale et sacerdotale; il a donné à saint Pierre l'empire de la terre et des cieux.* »

Voilà un monarque universel qui peut rivaliser avec Alexandre : la terre lui est trop étroite, il lui faut l'immensité des cieux. Mais comment s'accordent les deux prétendants à la domination du monde, le pape et l'empereur? L'harmonie est un rêve, la lutte est permanente et fatale. Il n'y a rien de plus exclusif, de plus absorbant que la puissance souveraine. Le pape veut être seul maître et seigneur du monde ; l'empereur le veut aussi. Nous retrouvons ici la contradiction qui nous a frappés dans tout le moyen âge, mais plus étrange encore et plus mystérieuse. On conçoit deux puissances qui luttent pour la domination du monde. Mais conçoit-on que les deux rivaux viennent en aide l'un à l'autre? Charlemagne est couronné par le pape pour être le défenseur de l'Église; dans la doctrine du moyen âge, il est le chef temporel de la chrétienté; comme tel il a autorité sur la terre entière, car le

christianisme est destiné à régner sur tout l'univers. Ainsi le pape donne à l'empereur un titre à la monarchie universelle. De son côté, l'empereur donne au pape la force matérielle qui lui fait défaut. Comment une puissance spirituelle peut-elle régner sur un monde où la violence est déchaînée? L'empereur a le glaive temporel, et il promet de le tirer pour la protection du saint-siége et de l'Église, sur le commandement du pape, que dis-je? sur un simple signe du vicaire de Dieu. Sans l'empereur, le pape serait le jouet des passions violentes qui agitent la société. C'est donc par l'empereur que le pape a un pouvoir réel. Et ce pouvoir est tel qu'il annule celui que l'empereur prétend exercer. De son côté, l'empereur qui a la force matérielle manque d'autorité morale; le pape la lui donne, et cependant l'empereur, s'il était le maître du monde, ferait du pape son chapelain. Quel tissu de contradictions!

Voilà ce que les hommes veulent : une chose impossible, absurde, une monarchie universelle à deux têtes. La souveraineté se divise-t-elle? En réalité ce partage n'a jamais existé. Tant que l'empire romain subsiste, c'est l'empereur qui domine sur le pape. Telle est encore l'autorité de Charlemagne, c'est lui qui est pape plutôt que l'évêque de Rome. Grégoire VII est le premier pape qui ose déposer un roi; mais ce roi ose aussi déposer un pape. C'est l'image de la monarchie chrétienne; la guerre civile règne entre les deux chefs qui gouvernent la chrétienté. L'unité par le pape et l'empereur reste une utopie. Heureusement pour l'humanité! Que serait devenue la société moderne si l'empereur l'avait emporté? Il aurait perpétué le régime des Césars, c'est à dire le despotisme qui avilit et qui énerve les peuples. L'unité carlovingienne, quelque imparfaite qu'elle fût, produisait déjà les maux qui sont inséparables de toute monarchie universelle. Que serait-il arrivé si la race impérieuse et dure des Hohenstaufen avait vaincu? Mais aussi que serait devenue l'humanité, si les papes avaient été vainqueurs? L'avilissement, la servitude, auraient encore été plus grands. Que l'on se représente un instant un pouvoir qui s'étend sur le monde entier, sur les âmes comme sur les corps; un pouvoir qui n'est lié par aucun droit, un pouvoir qui n'admet aucun examen, aucune discussion, et l'on s'écriera avec Lamennais : « Supposez cette idée réalisée, et dites si le mot même de la

liberté, dépourvu de sens, n'eût pas disparu des langues humaines (1). »

II

Nous savons ce que les hommes ont voulu, ce n'est certes pas ce que Dieu voulait. Que l'on bannisse Dieu de l'histoire ou qu'on l'y laisse, toujours est-il que la monarchie universelle est réprouvée par tous ceux auxquels la liberté est chère. Reste à savoir à qui nous devons le bienfait dont nous jouissons. Notre société procède du moyen âge, elle est chrétienne tout ensemble et germanique. Cependant elle a déserté l'idéal du moyen âge : un Dieu, un pape, un empereur. Si elle adore encore Dieu, elle ne reconnaît plus le pape pour son chef spirituel, et l'empereur n'est plus rien qu'une tradition historique. Qui donc nous a délivrés du danger de la monarchie universelle, soit par le pape, soit par l'empereur, soit par l'union des deux? L'histoire répond : ceux-là mêmes qui prétendaient à la monarchie nous en ont préservés. Ceci n'est pas un paradoxe, ce n'est pas une hypothèse. c'est un fait.

Qui a combattu à outrance les empereurs d'Allemagne? Qui a jeté dans l'empire le germe d'une faiblesse irrémédiable, en le rendant électif? La papauté ; elle aurait bien voulu que les empereurs lui servissent d'instrument, mais l'instrument résistait et voulait dominer sur ceux qu'il était appelés à protéger. Vainement les papes déposent les empereurs, vainement ils essaient de se les concilier, en faisant élire des princes qui leur sont attachés, l'opposition est fatale, l'hostilité est nécessaire. Alors les papes font une guerre à mort aux empereurs; ils avilissent si bien la dignité impériale qu'on la met à l'encan, et elle ne trouve point d'acheteur. Il n'y a plus d'empire. Il y a encore un pape et en apparence il est vainqueur. Mais si l'on y regarde de près, c'est un principe hostile à la papauté qui l'emporte, le principe des nationalités et de la liberté de penser. C'est ici que nous pouvons nous donner le spectacle des contradictions humaines et du gouverne-

(1) *Lamennais*, du Catholicisme dans ses rapports avec la société politique. (*Œuvres*, t. VII, pag. 55.)

ment providentiel qui se sert de nos passions et de nos erreurs pour diriger notre destinée vers le bien.

Si Dieu use les prétentions des empereurs par l'opposition de la papauté, il use aussi les prétentions des papes par la rude guerre que les rois leur font. Il n'y a plus d'empire à la fin de la lutte, bien qu'il y ait encore des hommes qui s'appellent empereurs. On peut dire aussi qu'il n'y a plus de papauté, quoiqu'il y ait encore des papes. Par qui donc la papauté victorieuse est-elle vaincue? Par elle-même. Oui, ce sont les papes qui ruinent leur puissance en l'exagérant et par l'abus qu'ils en font. Leur domination temporelle menaçait l'indépendance des peuples, leur suprématie spirituelle ruinait la liberté de la raison; or les nations sont de Dieu aussi bien que les individus; donc tout pouvoir qui les attaque doit périr, et périr par cela même qu'il les attaque. La raison aussi est de Dieu; celui qui veut arrêter son développement se brise contre une puissance plus forte que toutes les puissances de la terre. Les nations s'insurgent contre le pape, la raison se révolte contre une autorité qui veut lui mettre des chaînes. Dans cette lutte la papauté succombe, parce qu'elle a pour adversaires le droit et la liberté.

Rien de plus naturel, mais ce qu'il y a d'étrange, c'est que la papauté elle-même est l'instrument de sa ruine. Pourquoi les peuples, tout en restant catholiques, secouent-ils le joug de celui qu'ils révèrent comme l'organe de Dieu? L'impôt est une nécessité de tout État, mais quand l'État prend une extension démesurée, l'impôt aussi devient une source d'excès et d'abus. Ce fut la fiscalité romaine qui souleva les peuples contre Rome. Le sentiment national réagit contre une exploitation qui semblait intéresser les Romains et les Italiens, beaucoup plus que la chrétienté. Ajoutez à cela l'orgueil insultant des légats pontificaux devant lesquels la majesté royale s'effaçait, comme la pâle lune devant l'éclat du soleil. Dès que les nations eurent conscience de leur personnalité, de leur dignité, elles aidèrent les rois à secouer un joug qui les avilissait. La France prit l'initiative de cette défection. Cependant la France passait pour la nation catholique par excellence : Dieu lui-même, disaient les papes, l'avait consacrée au service de l'Église. La France, entendait rester catholique, tout en se déclarant indépendante de Rome; elle ne comprenait pas que

répudier le pouvoir temporel du pape, c'était briser aussi son pouvoir spirituel, puisque l'un est une dérivation de l'autre. Saint Louis ne se doutait certes pas qu'il était le précurseur de la philosophie et de la révolution. Lui qui, selon l'expression d'un pape, ne semblait vivre que pour la défense de la foi catholique, aurait reculé épouvanté, s'il avait pu prévoir que sa pragmatique sanction ébranlerait la puissance spirituelle du vicaire de Dieu. C'est ainsi que les hommes font ce qu'ils ne veulent point faire. Qui le fait par leur organe? Ou qui les fait concourir à des desseins qui ne sont pas les leurs? Ne serait-ce pas celui qui se servit des excès du pouvoir pontifical pour éveiller l'esprit de nationalité? Certes les papes ne songeaient pas, quand ils exploitaient la chrétienté, à provoquer des résistances nationales. Cependant ce sont ces excès qui soulevèrent successivement la France, l'Allemagne et l'Angleterre contre le pouvoir temporel des évêques de Rome.

Qu'on réfléchisse un instant à l'enchaînement de ces diverses causes. Il y a là, au point de vue humain, un tissu inextricable de contradictions. Le pape s'appelle le vicaire de Dieu; il a empire sur les rois et les peuples comme sur les consciences. Ses prétentions à la domination temporelle sont une conséquence logique de sa suprématie spirituelle. Cependant les peuples, tout en restant catholiques, repoussent la conséquence et compromettent par là le principe. Les papes, en maintenant leur pouvoir temporel, démolissent donc leur propre puissance; et ils ne peuvent pas ne point la démolir, car ils ne peuvent pas renoncer à leur puissance temporelle sans abdiquer leur puissance spirituelle. De leur côté, les peuples catholiques, et à leur tête le plus saint des rois, nient la papauté dans son essence, en détruisant son pouvoir temporel. Qu'est-ce à dire? Si la main de Dieu n'est pas dans ce conflit de contradictions, que deviendra l'histoire? Il faudra dire avec Voltaire et Frédéric que Sa Majesté le Hasard y règne en souverain aveugle et capricieux.

III

Il y a eu une autre lutte au moyen âge, plus importante que la guerre du sacerdoce et de l'empire. Pendant des siècles les hérétiques sont poursuivis comme coupables de lèse-Divinité. Encore aujourd'hui l'hérésie éveille l'idée d'un crime. Ici l'erreur des hommes et leur coupable aveuglement sont évidents. Ce que les papes ont flétri comme un crime est l'usage d'un de ces droits que nous appelons naturels, parce que nous les tenons de Dieu : les innombrables martyrs qui ont péri sur le bûcher pour avoir péché contre Dieu n'ont fait qu'obéir à la voix de Dieu qui nous donne comme loi le libre développement de la pensée. Le crime n'est pas dans les victimes, il est dans les bourreaux. Le bourreau c'est l'Église. Elle se dit l'organe de Dieu, le dépositaire de la vérité absolue, et elle viole la loi de Dieu, elle empêche autant qu'il est en elle, la vérité de se faire jour. L'Église veut imposer aux esprits une unité absolue, elle veut enchaîner pour toujours les intelligences dans les liens du dogme officiel ; cependant dans ce dogme il y a des erreurs, des croyances superstitieuses. La prétention de l'Église tendait à perpétuer la superstition, en exterminant les dissidents par le fer et par le feu.

Voilà les hommes en opposition ouverte avec Dieu, s'il y a un Dieu, et si Dieu est la vérité. Et ces hommes se disent les vicaires de Dieu ! Spectacle plus affligeant encore ! L'Église fait une guerre à mort aux hérétiques ; elle les livre au bûcher, et quand le bourreau ne fonctionne pas assez vite, elle appelle la chrétienté aux armes ; ceux qui échappent à la fureur des croisés dans la guerre affreuse, que l'on nomme guerre sacrée, sont exterminés par l'inquisition. En apparence la force l'emporte. Les albigeois, la secte la plus redoutable du moyen âge, disparaissent ; le midi de la France, foyer de l'hérésie, plie sous la dure loi des vainqueurs ; toute une civilisation périt, et les descendants des sectaires révoltés deviennent des croyants fanatiques. La force règne victorieuse dans le domaine de l'intelligence.

Ainsi les hommes l'emportent sur Dieu, et la superstition sur la vérité ! Nous ne dirons pas que tout fut superstition dans le dogme catholique, ni que tout fut vérité dans les hérésies. Mais les hé-

rétiques combattaient pour une vérité plus précieuse que leurs croyances, fussent-elles vraies, c'est la liberté de pensée. Ce qui importe, c'est moins la vérité que le droit de la chercher et de la pratiquer. C'est ce droit que l'Église attaquait, c'est ce droit qui était immolé sur les bûchers, et qui y aurait péri, si ce que les hommes voulaient avait réussi. Mais, chose étonnante! Les violences de l'Église, au lieu de ruiner la liberté de penser, ruinent le catholicisme; la papauté, qui croit être victorieuse, est vaincue. Qui est vainqueur? La raison. Les faits sont si évidents qu'il est inutile d'y insister. Il est vrai que les sectes du douzième siècle disparaissent; il n'y a plus de manichéens, plus d'albigeois, mais le mouvement qui leur a donné naissance continue et se poursuit jusqu'à la réformation. L'Église a tué les hommes, elle n'a pas tué les idées. Or l'hérésie est la manifestation de la liberté de penser. Cette liberté est vraiment de Dieu, et il n'y a pas de puissance humaine qui en puisse arrêter le développement. Elle continue la lutte contre ceux qui veulent l'opprimer, et elle finit par être reconnue, consacrée par les lois et les constitutions.

Si l'erreur pouvait jamais être victorieuse, il faudrait maudire notre destinée, il faudrait dire que c'est l'esprit du mal qui y préside, il faudrait nier Dieu. Mais, si malgré les égarements des hommes, la vérité, ou pour mieux dire la libre pensée l'emporte, si elle l'emporte sur les erreurs mêmes des hommes, alors il faut aussi reconnaître qu'il y a dans notre destinée un autre élément que notre liberté; il faut reconnaître que cet élément n'est ni le hasard, ni la nature, ni une loi aveugle, que c'est une puissance supérieure qui guide l'humanité et qui se sert même de nos mauvaises passions pour arriver à ses fins. Le spectacle de l'histoire cesse d'être désespérant, il justifie Dieu et il console les hommes.

Nous disons que les violences de l'Église ont tourné contre elle et au profit de la libre pensée. On dirait que le feu des bûchers purifia les hérésies. Elles étaient entachées de bien des erreurs; eh bien, les erreurs disparaissent et ce qu'elles avaient de vrai subsiste. Les vaudois inspirent les taborites de Bohême, les hérétiques donnent la main aux précurseurs de la réforme. Tous les réformateurs, depuis les hérétiques du moyen âge jusqu'aux précurseurs du quinzième siècle, ont un certain nombre de croyances

qui leur sont communes; elles tendent à changer la nature de la religion. Le catholicisme ne consistait qu'en cérémonies, en actes extérieurs; les sectaires du douzième siècle aussi bien que Wiclef, aussi bien que les précurseurs allemands, veulent ramener la religion au sentiment intérieur. Au bout de ce mouvement il y aura un nouveau christianisme. Ce lien entre les hérétiques et le christianisme de l'avenir est leur justification et la condamnation de l'Église. Qui a donné à l'hérésie la force de survivre aux bûchers et aux croisades? Qui a fait servir le feu et le fer à fortifier la libre pensée, alors que les violences d'une Église toute-puissante tendaient à l'anéantir dans son berceau? Qui, sinon Dieu?

Nous avons dit que la papauté travaille elle-même à sa ruine, et que le principe de son pouvoir était en même temps la cause de sa décadence. Cela est vrai aussi du catholicisme. On demande pourquoi l'Église a été déchirée au seizième siècle par la réformation. Il faut répondre que le catholicisme a engendré la réforme, comme il a engendré l'incrédulité. Cela paraît paradoxal, et cela n'est cependant que la constatation d'un fait. La réformation et l'incrédulité ont ceci de commun qu'elles sont une réaction contre les superstitions catholiques; ces superstitions sont de l'essence du catholicisme; or l'esprit humain, à mesure qu'il arrive à penser librement, répudie les croyances superstitieuses comme le poison de l'âme. C'est un germe de révolution qui doit nécessairement éclater, car l'homme vit de vérité et non de poison. En ce sens nous devons la libre pensée à l'Église; aussi souvent qu'elle forge de nouvelles superstitions, elle crée un nouvel élément de libre pensée. Qui ne voit ici la main de Dieu? Si cela avait dépendu de l'Église, le nom même de liberté eût disparu du langage humain. Il y a donc une puissance supérieure qui se sert de la superstition pour exciter l'esprit humain à la recherche de la vérité. C'est à Dieu que nous devons la libre pensée, c'est aussi Dieu qui procure son triomphe par les moyens mêmes qui devaient l'empêcher de naître ou qui devaient la tuer dès sa naissance. L'histoire est la glorification de Dieu.

Si l'on bannit Dieu de l'histoire, que reste-t-il? Un tissu de contradictions et la glorification de la force. Les historiens et les philosophes célèbrent la papauté du moyen âge, comme un instrument d'éducation pour les peuples germaniques. Puis quand la

papauté succombe sous les attaques de la royauté, sous les attaques de l'esprit de nationalité et de la libre pensée, ces mêmes écrivains applaudissent à sa chute. C'est condamner la papauté ou l'exalter suivant qu'elle est vaincue ou victorieuse, ce qui aboutit à la glorification de la force. Si l'on se place au point de vue humain, en excluant tout élément providentiel, il faut réprouver la papauté dans la personne de Grégoire VII, aussi bien que dans la personne de Boniface VIII. N'est-ce pas Grégoire VII qui a fondé le pouvoir spirituel, en imposant le célibat au clergé? N'est-ce pas lui qui a fondé le pouvoir temporel de la papauté, en revendiquant pour elle le droit de déposer les rois? N'est-ce donc pas lui le grand coupable? C'est donc lui que l'on doit réprouver au lieu de le glorifier. Mais si on le réprouve, que dire de l'éducation des races barbares que la papauté a réellement faite? Cette éducation implique ce même pouvoir temporel et spirituel que l'histoire ainsi que la philosophie repoussent. On aboutit donc à condamner et à approuver une seule et même institution. Quelle contradiction et quel renversement du sens moral!

Il n'y a qu'un moyen de sauver l'ordre moral, c'est de ne pas confondre ce que les hommes veulent avec ce que Dieu veut. Grégoire VII s'est trompé quand il se croyait le vicaire de Dieu, il s'est trompé quand il a fondé le pouvoir spirituel sur la loi du célibat, il s'est trompé en créant une puissance qui anéantit tout ensemble l'indépendance des nations et la liberté de l'esprit humain. On peut excuser l'homme, parce qu'il partageait les préjugés de son époque, mais il faut condamner les préjugés, car ce sont ces croyances superstitieuses qui ont produit le mal que l'histoire déplore, la persécution de la libre pensée, et l'usurpation de la souveraineté civile. A qui donc faut-il faire honneur de l'éducation des peuples germaniques? Ce n'est pas aux hommes, ce n'est pas aux papes, c'est à Dieu. Au point de vue du gouvernement providentiel, on peut dire que le pouvoir spirituel et temporel de la papauté était une nécessité au moyen âge, puisque c'était l'instrument de l'œuvre de moralisation qui est la mission de l'Église. Cela justifie Dieu, et non les hommes. Les hommes répondent de leur égoïsme et leurs erreurs, et l'histoire doit les réprouver. Que si Dieu fait servir l'égoïsme et l'aveuglement à ses desseins, il faut louer Dieu. En ce sens une seule et même

institution peut être glorifiée et condamnée, glorifiée comme instrument de la providence, condamnée comme œuvre de l'erreur et de la superstition. Il n'y a plus de contradiction, il y a la part des hommes, il y a la part de Dieu. Reste un mystère, comment Dieu fait servir les passions et les erreurs de l'homme aux progrès de l'humanité. Mais vainement voudrions-nous écarter ce mystère en mettant Dieu hors de l'histoire, le mystère resterait. La lutte de la papauté et de l'empire met ce fait hors de toute contestation.

IV

Quand Grégoire VII lança l'excommunication contre Henri IV, il dit en s'adressant aux apôtres saint Pierre et saint Paul : « Faites connaître à tout le monde, que si vous pouvez lier et délier dans le ciel, vous pouvez aussi sur la terre ôter ou donner les empires, les royaumes et les principautés. Si vous jugez des choses spirituelles, que ne doit-on pas croire de votre pouvoir sur les choses temporelles? Et si vous jugez les anges qui dominent sur tous les princes superbes, que ne pouvez-vous pas sur leurs esclaves? » Il est évident que ces prétentions annulent la souveraineté civile, il n'y a plus d'État, il n'y a plus qu'une puissance, celle de l'Église. Grégoire VII le dit ouvertement : « Les princes veulent faire de l'Église leur esclave; qu'ils sachent que c'est à elle qu'appartient l'empire ! »

Le pape était-il dans le vrai? Nos constitutions modernes répondent à la question. Elles donnent la souveraineté aux nations, et enlèvent à l'Église tout pouvoir proprement dit, pour ne lui laisser que le droit commun de toute association. Si Grégoire VII se trompait, il faut dire que les empereurs qui ont combattu les papes dans la longue lutte du sacerdoce et de l'empire étaient les organes de la souveraineté civile. Leur cause était celle des nations, cause sacrée, car c'est celle du droit et de la liberté. L'histoire doit-elle donc les célébrer comme des précurseurs de 89? Si elle le faisait, elle confondrait ce que les hommes veulent et ce que Dieu veut. Non, les empereurs ne songeaient pas au droit des peuples. Ils prirent parti pour les évêques contre les communes; s'ils étaient sortis vainqueurs de la lutte qu'ils soutenaient contre la papauté, ils auraient étouffé la liberté aussi bien que les papes.

On ne peut pas même dire que les empereurs aient voulu défendre les droits de l'État contre les usurpations de l'Église. Car leur ambition était de continuer la monarchie universelle de Rome païenne; ils traitaient les rois de France et d'Angleterre, de rois provinciaux. C'est dire que si leur ambition s'était réalisée, il n'y aurait plus eu d'État; il n'y aurait eu qu'un empereur, comme il n'y a qu'un Dieu. C'eût été anéantir toute idée de droit. Voilà pourquoi les rois ne se rangèrent pas du côté de l'empereur contre le pape, bien que les prétentions de la papauté, si elle avait été victorieuse, eussent détruit leur indépendance et compromis leur existence même. Ils ne voulaient au fond ni de la monarchie de l'empereur ni de celle du pape. Eux étaient les représentants de l'État, et par suite de la future souveraineté des peuples.

Que dire de ce conflit d'intérêts, au point de vue de la liberté humaine? Il faut condamner d'une manière absolue et les papes et les empereurs, car les uns et les autres menaçaient également la puissance souveraine des États qui se partageaient la chrétienté. Il est cependant certain que leur lutte fut favorable à la souveraineté civile, car à peine a-t-elle cessé, que les rois proclament leur indépendance, et affranchissent le pouvoir civil de la suprématie du pape. A qui devons-nous ce bienfait? Aux rois? Si les papes n'avaient combattu l'ambition des empereurs, et si les empereurs n'avaient combattu l'ambition plus dangereuse encore des papes, il n'y aurait pas eu de rois. Aux empereurs et aux papes? Ils se disputaient la monarchie universelle. Si leurs luttes ont conduit au triomphe de la souveraineté civile, ce n'est certes pas aux combattants qu'il en faut savoir gré. Ils ont fait le contraire de ce qu'ils ont voulu : leur ambition égoïste a servi la cause des nations. Mais comment le mal peut-il être une source de bien? Si l'on écarte Dieu, il faut dire que le mal est le bien, et que le bien est le mal. Il n'y a qu'un moyen d'échapper à cette absurdité, c'est de reconnaître une puissance qui domine les passions humaines et qui les fait servir aux desseins de son infinie sagesse. Alors la lumière se fait, et l'homme adore la main qui le guide. Que si l'on préfère les ténèbres, on a raison de bannir Dieu de l'histoire; mais à quoi servira une histoire où règne la force aveugle? A détruire le sens moral et à vicier la conscience.

V

Les empereurs soutiennent, sans qu'ils s'en doutent, une cause juste, une cause qui a l'avenir pour elle. N'en serait-il pas de même des papes? L'idéal qu'ils poursuivaient était l'harmonie du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Constatons d'abord que l'idéal est faux. Le glaive temporel était à la vérité à la disposition de l'Église, mais il n'était pas dans sa main ; l'État était subordonné à l'Église, mais il ne se confondait pas avec elle. La théorie de deux pouvoirs est fausse, et elle repose sur un faux principe. Il n'y a pas deux pouvoirs, il n'y en a qu'un, parce qu'il n'y a qu'une seule souveraineté. Le pouvoir spirituel, en tant que pouvoir, appartient à l'État, aussi bien que le pouvoir temporel. Que si on le sépare, en le rapportant à une mission divine, comme faisaient les papes, on aboutit fatalement à la domination de l'Église, à la puissance absolue, illimitée du souverain pontife.

Voilà une nouvelle contradiction qui est dans la notion même du pouvoir spirituel. Les papes veulent plus que ce qu'ils ont l'intention de vouloir. Mais cela est la moindre des choses. Leur doctrine a une face qui est vraie et qui détruit dans sa base le pouvoir spirituel, dont elle est cependant une manifestation. L'Église réclame sa *liberté*, et l'histoire nous apprend que la liberté de l'Église veut dire la servitude de l'État et l'esclavage de la raison. D'où vient cette liberté? C'est Jésus-Christ qui, le premier, revendiqua la liberté de la conscience, en face de César. En disant : Rendez à Dieu ce qui est à Dieu, il affranchit l'âme du joug que l'État exerçait dans l'antiquité, même sur le for intérieur. C'était séparer la religion de l'État. Mais l'Église réclama pour elle la liberté que le Christ avait demandée pour le croyant. Pour mieux dire, elle se mit à la place de Dieu, et voulut que l'homme fût assujetti envers elle, au lieu d'être soumis à Dieu. Par là, elle changea une loi de liberté en loi de servitude. C'est ainsi que la liberté de l'Église signifia l'asservissement des individus et de l'État. Il n'en est pas moins vrai qu'en maintenant sa liberté en face de l'État, l'Église maintenait la séparation entre la religion et l'État que Jésus-Christ avait établie. C'était un germe de liberté pour les consciences qu'elle-même opprimait. En effet la distinction du

pouvoir spirituel et du pouvoir temporel implique qu'il y a une partie de l'homme qui échappe à la domination de l'État, ce qu'il y a de spirituel en lui, la conscience, et partant aussi la raison. Il est vrai que l'Église mettait son despotisme à la place de celui de l'État, mais ce n'était là qu'une usurpation, un état transitoire. La révolution religieuse du seizième siècle et la révolution politique du dix-huitième mirent fin à la domination de l'Église. Il resta alors cette vérité que la conscience est libre en face de l'État.

Qui a conservé le dépôt de cette vérité pendant les longs siècles qui séparent la prédication évangélique de la Révolution? L'Église, en luttant pour l'indépendance du pouvoir spirituel contre les prétentions des empereurs qui auraient ressuscité le césarisme, s'ils l'avaient emporté. Ainsi l'Église défendait le droit de la conscience, c'est à dire un principe appelé à la ruiner. Preuve évidente qu'elle le fit sans le vouloir. Qui donc le fit par son organe? Qui fit servir le pouvoir spirituel de l'Église à la liberté de conscience? Comment un principe de servitude est-il devenu un principe d'affranchissement? Mettez Dieu hors de l'histoire, il ne restera qu'un dédale de contradictions. Dieu seul nous donne le moyen d'en sortir. Non, ce n'est pas aux papes que nous devons la liberté de conscience, pas plus que nous ne devons la souveraineté des nations aux empereurs. Papes et empereurs ont été des instruments dans les mains de Dieu. Cela ne justifie pas les hommes, et cela ne nous empêche pas de les condamner. Mais cela justifie Dieu, et justifier Dieu, c'est dire qu'il y a une providence qui gouverne les choses humaines, en se servant même de nos erreurs et de nos mauvaises passions.

N° 4. *Dissolution de la féodalité et du catholicisme* (1)

I

A la fin du onzième siècle, l'Europe entière s'ébranle, au cri de *Dieu le veut*. C'est Jésus-Christ, le Fils de Dieu qui, apparaissant à Pierre l'Hermite, lui commande de prêcher la guerre sainte. C'est

(1) Voyez les témoignages dans mon *Etude sur la Féodalité* et dans mon *Etude sur la Réforme*.

au nom de Dieu que le pape appelle les fidèles aux armes. A sa voix tous s'écrient : *Dieu le veut!* Le pape voit dans ces paroles une inspiration divine. « Dieu même, dit-il, les a prononcées par la bouche des siens. » Les croisés étaient si convaincus que Dieu les conduisait, qu'ils voyaient à chaque pas des miracles : c'est Dieu qui intervertissait les lois de la nature pour venir au secours de ses élus : c'est Dieu qui leur donnait la victoire par son intervention surnaturelle.

Pourquoi Dieu intervient-il dans cette nouvelle migration de peuples? C'est qu'il s'agit de sa propre cause. Les croisés s'arment pour conquérir le tombeau du Fils de Dieu. Écoutons le pape Urbain qui prêcha la première croisade. Il commence par rappeler à ses auditeurs que le Rédempteur du genre humain, se revêtissant de chair pour le salut de tous, a sanctifié de sa présence la terre de promission. Dans cette terre sainte, il y a une ville sainte par excellence, c'est Jérusalem. Ce berceau de notre salut, continue le pape, cette patrie de Notre-Seigneur, un peuple sans Dieu l'occupe par violence. Les chiens sont entrés dans le lieu sacré, le sanctuaire est profané. » C'est aussi en ce sens que saint Bernard prêcha la croisade : « La terre tremble, s'écrie-t-il, car le Dieu du ciel a perdu sa terre, sa terre, dis-je, où il a vécu trente ans parmi les hommes, sa terre qu'il a illustrée de ses miracles, consacrée de son sang, glorifiée par sa résurrection. » Quand la ville sainte fut prise par Saladin, le pape adressa à la chrétienté un appel lamentable : « Non, la langue ne peut exprimer, les sens ne peuvent comprendre quelle a été notre affliction, quelle doit être celle du peuple chrétien, en apprenant que la terre illustrée par tant de prophètes, la terre d'où les lumières du monde sont sorties, et ce qui est encore plus grand et plus ineffable, où s'est incarné le Dieu créateur de toutes choses, que cette terre est tombée au pouvoir des infidèles. » C'est cette douleur immense qui arma la chrétienté : « Dieu exige, dit un troubadour, que nous le suivions pour aller reprendre son saint sépulcre. »

Ainsi conquérir un tombeau, tel était le but des papes, en prêchant la guerre sacrée. Quant aux barons qui s'armèrent au cri de *Dieu le veut*, ils aimaient la guerre, dit Montesquieu, et ils avaient beaucoup de crimes à expier; on leur proposa de les expier en suivant leur passion dominante; tout le monde prit donc la croix

et les armes. Ajoutez-y l'humeur vagabonde de la race germanique; il n'y en a pas qui soit plus avide d'aventures. L'invasion de l'empire romain fut une grande aventure. Au onzième siècle, une passion immodérée de pèlerinage emporta les chevaliers, les clercs, les femmes mêmes. C'était moins piété que besoin de s'agiter, d'échapper à l'ennui des manoirs et des cloîtres. Puis, comme le dit l'auteur d'une chanson de geste :

> Jouvencels sommes, accroissons notre pris
> Et querons los en autre pays.

Les chevaliers ne cherchaient pas seulement la gloire ; ils cherchaient des terres, des seigneuries et des principautés.

Voilà ce que les hommes voulaient en prenant la croix contre les infidèles. Est-ce aussi là ce qu'ils ont fait? L'histoire répond pour nous. Les croisades échouèrent complétement ; le tombeau de Jésus-Christ est encore aujourd'hui dans les mains des *chiens* auxquels les croisés voulurent l'arracher. Quant aux chevaliers, la gloire ne leur manqua pas, mais ils la conquirent au prix d'innombrables misères : les principautés qu'ils gagnèrent ressemblaient à des rêves qui s'évanouissent plus vite qu'ils ne se forment. A la vue de l'inanité des efforts gigantesques tentés pour atteindre un but chimérique, des historiens, des philosophes ont crié à la folie! L'Europe entière, en proie à la folie pendant des siècles! Et folie en effet il y avait à armer un continent pour conquérir le tombeau de Dieu ! Ce n'est certes pas là ce que Dieu voulait. On s'est donc mis à rechercher les résultats de ce conflit séculaire entre deux mondes. Et qu'a-t-on trouvé? Des choses aussi merveilleuses qu'incontestables : la féodalité brisée, les serfs affranchis, les communes revendiquant leurs franchises, le commerce et l'industrie prenant la place de la guerre, les barons abdiquant leur puissance souveraine au profit de la royauté. Voilà ce que fit la chevalerie féodale. Certes si elle avait prévu que telles seraient les conséquences de ses combats séculaires, elle eût brisé ses armes plutôt que de les employer à ruiner sa puissance. Oui, par un étrange concours de circonstances, il se trouve que ces milliers de barons qui vont guerroyer en Asie, pour conquérir des principautés, sont occupés à démolir la féo-

dalité qui est leur vie, leur idéal. Ce sont les grands vassaux qui ouvrent les croisades, et quand elles finissent, il n'y a plus de grands vassaux. Au onzième siècle, les rois jouent un si petit rôle dans le monde, qu'on ne s'adresse pas même à eux, quand il s'agit d'entreprendre les guerres saintes. C'est un baron qui commande les chevaliers. Au quatorzième siècle, la royauté domine, et elle domine grâce aux croisades qui ont ruiné les grands vassaux. Les serfs remplissent les armées, or les armes affranchissent. Dans le royaume de Jérusalem il n'y a pas de serfs, et à la fin des croisades il n'y en a plus en Europe. Il y a un tiers état qui rivalise avec l'aristocratie et qui est destiné à prendre sa place. C'est toute une révolution qui s'est faite par les classes dominantes, au profit des classes dépendantes. Le moyen âge finit, une ère nouvelle s'ouvre.

Certes personne ne dira que cette bienfaisante révolution soit l'effet de la liberté humaine. Il est clair comme le jour que les hommes ont fait ce qu'ils ne voulaient pas faire, et que s'ils avaient prévu ce qu'ils feraient, ils n'auraient pas crié : *Dieu le veut*. Non, ce n'est pas l'aristocratie féodale qui de propos délibéré a ruiné la féodalité. Qui donc l'a fait? Faut-il demander si c'est la folie religieuse? Fera-t-on de la *folie* une autre *Majesté* que l'on placera à côté du *hasard?* Non, les hommes ne croiront jamais que la folie fasse l'œuvre d'une sagesse profonde, et que l'humanité doive sa liberté à ceux qui allaient conquérir un tombeau ou des châteaux en Espagne. Si ce ne sont pas les croisés qui firent ce que les croisades ont produit de bien, qui donc est-ce? Il serait ridicule de parler de la nature ou d'une loi générale. Cela n'aurait pas de sens. Il s'agit d'expliquer comment il s'est fait que les croisés ont détruit la féodalité, alors que leur but était, au contraire, de la transplanter tout armée en Orient. A cette question on cherchera vainement une autre solution que Dieu et sa providence.

La féodalité, abandonnée à elle-même, ne serait pas parvenue à se transformer; les serfs n'auraient pas eu la force de lutter avec les seigneurs. Que serait devenue la liberté générale? Il est vrai que les barons avaient l'esprit de liberté, mais c'était une liberté privilégiée qui avait pour base la servitude des masses. Est-ce que la transformation de la société, opérée par les croisades, se serait faite, si cet immense bouleversement n'était pas

venu en aide aux serfs et aux hommes libres des villes? La liberté avait des ennemis partout et des alliés nulle part. Elle avait un ennemi dans l'Église qui sentait d'instinct que la liberté était incompatible avec la domination qu'elle exerçait sur les âmes. La royauté ne lui était guère plus favorable, parce que le mouvement démocratique tendait à affranchir les peuples de la puissance des rois aussi bien que du joug des barons. Qui donc prit parti pour la liberté? Celui qui a créé les hommes libres. Il se servit des passions guerrières de la féodalité pour user la féodalité. Qui n'adorerait ici la providence divine?

Il y a une autre face des croisades qui est plus merveilleuse encore. Qui appela la chrétienté aux armes au cri de *Dieu le veut?* Les papes. Que voulaient-ils? A les entendre, ils voulaient délivrer la terre sainte. En apparence les guerres sacrées donnèrent à la papauté une influence qu'elle n'avait jamais eue. En réalité, elles ruinèrent sa puissance. C'était une puissance d'opinion. Au onzième siècle, il suffit de quelques paroles enflammées d'Urbain pour soulever la chrétienté. Au quatorzième, les papes adressent aux fidèles les appels les plus pressants, et on les laisse se lamenter, personne ne répond à leur voix : alors même que les Turcs menacent l'Europe, les fidèles refusent d'obéir à celui qui se dit le vicaire de Dieu. Voilà une révolution dans les esprits, plus considérable que celle qui s'est faite en-même temps dans les classes sociales. N'aurait-elle pas la même cause, les croisades? Le fait ne saurait être contesté. Les croisades furent un principe d'indifférence religieuse, et même d'incrédulité. Condorcet dit : « Ces guerres, entreprises par la superstition, servirent à la détruire (1). » Rien n'est plus vrai.

La superstition qui régnait au moment où les croisades commencèrent, est digne de la folie qui les fit entreprendre. Quand Pierre l'Hermite prêcha la guerre sainte, l'enthousiasme religieux était au comble. Comment se manifesta-t-il? On croyait qu'il y avait quelque chose de divin dans le prédicateur, on allait jusqu'à arracher les poils de son mulet pour les garder comme des reliques. Quels étaient les guides des premiers croisés qui suivirent l'Ermite, persuadés que Dieu parlait par sa voix? Une oie et une

(1) *Condorcet*. Tableau des progrès de l'esprit humain, pag. 173.

chèvre qu'ils croyaient divinement inspirés. Tel était le stupide fanatisme des populations qui prenaient la croix au cri de *Dieu le veut*. Quelques siècles se passent, les croisades finissent. Ce n'est pas que les papes cessent de prêcher la guerre sainte, mais les fidèles ne les écoutent plus. Pourquoi? Eux-mêmes vont nous le dire. Au onzième siècle le pape Urbain avait dit *Dieu le veut*, et les croisés ne doutaient point que Dieu ne leur donnât la victoire. Et Dieu donna la victoire aux infidèles. « Il n'était donc pas vrai, se dirent les fidèles, que Dieu avait voulu la guerre sainte. Il n'était pas vrai que la puissance des Sarrasins devait finir. Dieu semblait, au contraire, les favoriser. » Les poètes, organes des sentiments populaires, accusèrent Dieu : « Adorons Mahomet, disaient-ils, et devenons mécréants, puisque Dieu veut que nous soyons injustement vaincus. Bien fou est-il celui qui cherche querelle aux Turcs, puisque Dieu les protége! »

Ces paroles sont d'un templier, un de ces chevaliers qui consacraient leur vie au service du Christ. On sait les accusations qui s'élevèrent contre l'ordre du Temple : le pape reproche l'apostasie et l'incrédulité aux chevaliers, il affirme qu'ils niaient le Rédempteur. On peut se défier de confessions arrachées par la torture ou par la crainte, mais il y eut des aveux faits librement en Angleterre et ils confirment les faits révélés par les templiers français. Longtemps avant la tragédie qui mit fin au Temple, les papes accusèrent les hospitaliers des mêmes crimes. Rien de plus naturel. L'incrédulité envahit le monde féodal à la suite des croisades. On a dit que deux révélations se détruisent par cela seul qu'elles coexistent. Cela explique comment l'indifférence d'abord, puis l'incrédulité prirent la place de la superstition. La foi aveugle ne se conçoit que dans l'isolement intellectuel. A la suite de l'invasion des Barbares, l'Occident catholique se sépara du reste de la terre. Il y eut quelques siècles de ténèbres et de foi sans doute. Mais voilà que l'Église soulève l'Europe et la jette sur l'Asie. Les croisés vinrent en contact avec des croyants tout aussi fanatiques. Ils commencèrent par les traiter de chiens, et ils finirent par douter de leur damnation : « Dieu, disent-ils, qui est tout miséricorde, aurait-il créé les hommes pour les livrer à la mort éternelle? » Voilà le premier cri d'indifférence religieuse, et de l'indifférence à l'incrédulité la pente est facile. Il y eut un empereur

incrédule, Frédéric II qui aimait de s'entourer de Sarrasins. Le blasphème le plus horrible qui ait été lancé contre les religions révélées, date du treizième siècle, le blasphème des *trois imposteurs*. Jésus-Christ, le Fils de Dieu, traité d'imposteur, et mis sur la même ligne que Mahomet! Quel signe des temps!

En présence de cette étonnante révolution, la philosophie aussi peut dire : *Dieu le veut*. Mais ce que Dieu a voulu, n'est certes pas ce que les hommes voulaient. Les papes espéraient que les croisades amèneraient la conversion des infidèles, et voilà que les fidèles désertent les autels du Christ et dans leur impiété vont jusqu'à le traiter d'imposteur. Quelle déception pour les vicaires de Dieu! Quelle déception pour ceux qui restèrent fidèles! Supposons que la voix de Dieu eût parlé aux croisés du onzième siècle, et leur eût dit : « C'est la foi dans le Christ qui vous met les armes à la main; vous appelez la guerre que vous allez entreprendre, une guerre sainte. Eh bien, quand vous aurez versé votre sang pour conquérir le tombeau de celui que vous adorez comme Dieu, on niera qu'il soit Dieu, et on le qualifiera d'*imposteur*. Cette guerre, dite sainte, répandra l'indifférence religieuse et l'incrédulité. Elle ruinera dans ses fondements le pouvoir de l'Église et de la papauté. Voilà ce que vous allez faire. » A ces paroles, les cœurs se seraient glacés d'effroi et d'horreur; les croisés auraient arraché la croix qui les marquait comme soldats du Christ, ils seraient morts de désespoir. Pour mieux dire, ils n'auraient pas compris le prophète qui leur eût tenu ce langage, ils l'auraient répudié comme l'organe de Satan; cependant ce langage eût été celui de la réalité, tandis que les croisés étaient en proie aux illusions de la folie. N'y aurait-il donc rien que folie dans le monde! Mais par quelle inexplicable loi la folie faisait-elle l'œuvre de la sagesse? Nous n'applaudissons pas à l'incrédulité, et encore moins au blasphème; nous applaudissons aux accents de charité du poète qui croit au salut des Sarrasins; nous applaudissons au mouvement de libre pensée qui se manifeste en Europe à la suite des croisades, comme nous applaudissons à l'émancipation des serfs et à l'affranchissement des communes. A qui devons-nous ces bienfaits? Aux croisades, mais certes pas aux croisés. Qui donc a fait servir la folie des croisés au progrès de l'humanité? Qui, sinon Dieu et sa providence?

Ceux qui veulent à tout prix mettre Dieu hors de l'histoire diront que nous appelons gouvernement providentiel ce qui se fait en vertu d'une loi que nous ignorons. Nous comprendrions ce langage dans la bouche des athées ; nous ne le comprenons pas chez ceux qui croient en Dieu. Il y a plus : il nous semble que l'histoire est une preuve vivante de l'action que Dieu exerce sur les choses humaines. L'incrédule peut nier que Dieu lui parle dans la foi de sa conscience, mais il niera en vain que Dieu agit sur le monde ; autant vaudrait nier que le soleil nous éclaire et nous échauffe. Il ne suffit point de nier, il faut donner une explication que la raison puisse accepter de cette merveilleuse éducation de l'humanité, qui se fait à travers nos erreurs, que dis-je? par nos égarements mêmes. Eh bien, on en chercherait vainement une autre que Dieu et sa providence.

II

Le moyen âge, disent les historiens, est le règne de la foi, cela est vrai, mais la libre pensée s'y produit également. Nous sommes au neuvième siècle, à la veille de l'âge que l'on appelle âge de fer, parce que la force régnait en souveraine, et les ténèbres de ces temps malheureux sont devenues proverbiales. Cependant voici un libre penseur : « Je ne suis pas tellement épouvanté de l'autorité, dit-il, je ne redoute pas tellement la furie des esprits peu intelligents, que j'hésite à proclamer hautement les choses que démontre avec certitude la raison. » Jean Scot va plus loin : « L'autorité dérive de la raison, dit-il, nullement la raison de l'autorité. Toute autorité qui n'est pas avouée par la raison est sans valeur. La raison, au contraire, appuyée sur sa propre force, n'a besoin de la confirmation d'aucune autorité. » Ces maximes suffisaient pour ruiner le catholicisme, et en réalité Jean Scot nie les dogmes fondamentaux de la religion chrétienne.

D'où vient ce libre penseur? C'est un rayon de la philosophie grecque qui l'a éclairé, un pâle rayon, mais il suffit de boire à la source de l'antiquité, fût-elle troublée, pour que la pensée s'affranchisse. Or, il y a eu pendant tout le moyen âge un courant d'hellénisme dans le monde occidental. On sait l'autorité dont jouissait Aristote. Il passait pour un précurseur du Christ ; dans quelques

églises on lisait sa morale tout ensemble avec l'Évangile. Aristote est-il réellement catholique? Il l'est si peu qu'il y a opposition radicale entre sa doctrine et les dogmes chrétiens. Ce n'est pas sans raison que le *Manuel des inquisiteurs* le place au nombre des hérétiques pour avoir enseigné l'éternité du monde. Il enseigne pis que cela. Son Dieu n'est qu'une abstraction, un premier moteur, sans lien avec le monde moral, sans action sur les individus et sur les sociétés. On ne peut pas dire qu'il nie l'immortalité de l'âme, il ne s'en occupe pas. Si sa philosophie ne procède pas de la sensation, elle aboutit presque inévitablement au sensualisme, c'est à dire à la négation de toute religion. C'est donc un adversaire du Christ que la scolastique mettait sur la même ligne que le Christ! Elle introduisit l'ennemi dans le camp, et l'ennemi ruina tout l'édifice du christianisme traditionnel.

Comment la philosophie d'Aristote pénétra-t-elle dans le monde catholique? La langue dans laquelle le philosophe a écrit, périt à la suite de l'invasion des Barbares, et avec la langue tout lien semblait rompu entre l'occident chrétien et l'antiquité grecque. Par la plus étonnante des révolutions ce furent les Arabes qui communiquèrent les écrits d'Aristote aux scolastiques. La conquête et la victoire développèrent les belles facultés dont Dieu avait doué les habitants du désert ; une brillante civilisation s'épanouit là où régnaient les successeurs de Mahomet, à Bagdad comme à Cordoue. Les philosophes arabes traduisirent les ouvrages d'Aristote à l'usage des sectateurs du Coran. Comment ces traductions vont-elles profiter à la chrétienté latine? Une autre race de l'Orient, ennemie jurée du Christ, les juifs se chargèrent de traduire les traductions arabes en latin pour l'usage de la chrétienté. Aristote, interprété par les Arabes, était encore plus hostile à la foi chrétienne que l'Aristote grec. Les Arabes et les Juifs développèrent l'aristotélisme jusque dans ses dernières conséquences. Le dieu des philosophes arabes est un dieu sans liberté et sans providence; il se confond avec les lois générales de l'univers, la personnalité de l'individu disparaît ; Averroès dit ouvertement que l'immortalité de l'âme n'est que la renaissance éternelle de l'humanité, et que le dernier terme de la perfection de l'homme est son absorption en Dieu. Nous répudions la philosophie arabe, car elle détruit toute espèce de religion ; il n'y a plus de religion

quand Dieu n'est pas en rapport avec les hommes, il n'y a plus de religion, quand l'homme n'a ni passé ni avenir. Cependant nous applaudissons à l'influence que les Arabes ainsi qu'Aristote eurent sur la philosophie chrétienne. L'Église voulait enchaîner l'esprit humain dans les liens d'un dogme immuable ; si elle l'avait emporté, il n'y aurait plus eu une ombre de libre pensée : c'eût été la mort de la raison. Mieux valait que la raison s'exerçât sur des erreurs ; que de s'engourdir dans l'inaction et dans la servitude. C'est moins la vérité qu'il possède, qui profite à l'homme, que la recherche libre de la vérité.

Ceux qui croient avec nous que l'hellénisme, même défiguré et altéré, fut un élément de liberté intellectuelle au moyen âge, un contre-poids à la domination absolue du catholicisme, ne doivent-ils pas voir la main de Dieu dans le merveilleux concours de révolutions qui fut nécessaire pour que la philosophie d'Aristote et d'Averroès parvînt aux scolastiques? Quoi! l'Europe est catholique ; isolée du reste du monde par l'esprit étroit de la féodalité, elle menace de devenir une Chine orthodoxe! Qui rompt cet isolement? Qui met les penseurs chrétiens en rapport avec les penseurs de la Grèce? Des disciples de Mahomet, aidés de disciples de Moïse. Est-ce que pas hasard Mahomet aurait prêché la guerre sainte pour répandre la philosophie d'Aristote dans l'Occident catholique? Et qui a appelé les Juifs en Europe? qui les a dispersés dans toutes les parties du monde? La force, la violence des conquérants ou l'intolérance de l'Église. Et ces Juifs, traqués comme des bêtes fauves, jettent dans la chrétienté un germe de libre pensée qui servira à dissoudre la domination de l'Église. Nous demandons que l'on nous explique, par la liberté humaine, ces faits qui tiennent du prodige? Et si ce n'est pas la liberté qui les a produits, qui donc a mis l'Europe catholique en rapport avec la Grèce par l'intermédiaire des Juifs et des Arabes? Qui, sinon Dieu?

III

La culture grecque est un élément essentiel de la civilisation moderne. Par quelle voie l'hellénisme est-il parvenu à l'Europe catholique? Le moyen âge ne connaissait que la philosophie

d'Aristote, encore ne la connaissait-il que par des traductions faites sur des traductions. Il fallait une communion plus intime entre les races germaniques et le génie de la Grèce. Comment furent-elles initiées à une langue qui leur resta étrangère pendant dix siècles? Qui répandit les chefs-d'œuvre de la littérature grecque dans le monde barbare de l'Occident? Les Turcs. Nous voilà en présence d'un de ces événements considérables qui ont changé la destinée du monde. La prise de Constantinople ouvre l'ère moderne. Ce furent des Grecs chassés de leur patrie par les Barbares de l'Orient qui communiquèrent l'hellénisme au monde occidental. Ce fait est si étrange et il a eu une si longue influence, qu'il vaut la peine de s'y arrêter pour le considérer sous toutes ses faces.

Ce sont quelques savants qui produisent cette immense révolution. D'où viennent-ils? D'un empire, où il n'y a plus un atome de vie. Constantinople se meurt depuis dix siècles. La décadence est telle que les historiens sont à la recherche d'expressions flétrissantes pour la dépeindre. « Son histoire fait pitié, dit le comte de Maistre, quand elle ne fait pas horreur; on dirait que la langue française a voulu faire justice de cet empire en le nommant *Bas*. » C'est donc la décrépitude intellectuelle et morale qui ranime la vie de l'intelligence en Europe. Voilà qui est déjà bien étrange. En réalité, Constantinople n'a fait que conserver pendant dix siècles le dépôt des chefs-d'œuvre de la Grèce antique; les Grecs du Bas-Empire les commentaient sans les sentir, sans les comprendre. Ce sont les écrivains d'Athènes, ce ne sont pas les lettrés de Byzance qui ont ranimé la vie de l'intelligence en Europe.

Ici se présentent de singuliers problèmes. L'Europe a eu des rapports directs avec le Bas-Empire et avec la Grèce, dès le douzième siècle. Des princes franks ont régné à Constantinople et à Athènes. Des millions de croisés ont inondé les pays où la langue des Hellènes se parlait encore, et ils n'ont pas appris cette langue, ils n'ont pas songé à rapporter de leurs pèlerinages les chants d'Homère et de Sophocle, ils se contentaient de rapporter des reliques imaginaires. Cela prouve que le temps n'était point venu; vainement tous les lettrés du Bas-Empire auraient-ils été transplantés en Europe au moyen âge, sauf quelques penseurs soli-

taires, elle ne s'en serait pas émue. Il fallait que les esprits fussent préparés à recevoir la culture hellénique, pour qu'elle portât les fruits admirables qui seront toujours la nourriture de notre âme. Ne serait-ce pas là le secret de cette longue décadence à laquelle les ennemis du nom grec insultent? Nous y voyons une raison de plus pour être reconnaissants envers la race dont la décrépitude même fut un bienfait pour l'humanité. Mais qui préserva le Bas-Empire des barbares de l'Orient? Dès le septième siècle ils s'approchent de Constantinople; au douzième l'existence de l'empire grec est compromise, il faut les croisades pour la sauver, pour maintenir encore pendant quelques cents ans un État sans vie propre. Nous demandons qui envoya ces sauveurs à la Grèce mourante? L'Europe catholique se jeta sur les Sarrasins, au cri de *Dieu le veut*. L'histoire doit dire aussi : Dieu l'a voulu. Que l'on essaie d'expliquer autrement cette suite merveilleuse de circonstances qui conserva un empire toujours prêt à mourir. Pour compléter le miracle, voici les papes qui cherchent à soulever l'Europe chrétienne contre les Turcs ; ils prêchent une nouvelle croisade et ils prêchent dans le désert. Non, Constantinople ne doit pas être sauvée; l'heure de sa mort a sonné, car l'Europe attend les Grecs qui doivent l'aider à secouer le despotisme intellectuel sous lequel elle menace de s'engourdir. Dieu le veut. Constantinople tombe, et la Renaissance s'ouvre.

Qu'est-ce que la Renaissance? C'est une vie nouvelle; elle donne la main à la Réforme et à la libre pensée. Le lien entre la Renaissance et la Réforme ne saurait être contesté : Mélanchthon et Zuingle étaient des humanistes. Luther, qui n'aimait point la philosophie, avoue que la Renaissance favorisa l'étude de l'Écriture. Or, livrer la parole de Dieu à la lecture et à la discussion des fidèles, n'était-ce pas les détourner de la religion orthodoxe pour les ramener au christianisme primitif? En réalité les lettrés et les réformateurs étaient d'accord, les uns et les autres prêchèrent le retour à la simplicité et à la pureté de l'Évangile. A certains égards, la Renaissance dépassa la Réforme, et prépara la voie à la philosophie, à la libre pensée. Il est impossible de rester attaché aux superstitions catholiques, quand on est initié au libre génie de la Grèce. Il y eut des humanistes qui refusèrent de se rallier au drapeau de Hutten; catholiques en apparence, pour

mieux dire, indifférents, ils n'étaient pas loin de partager l'avis de Montaigne, qu'il ne valait pas la peine de déserter l'Église pour si peu de chose. Tel était le chef des humanistes au seizième siècle. Luther, avec sa violence habituelle, traite Erasme d'épicurien, d'ennemi du Christ, d'ennemi de toutes les religions. C'était aller trop loin. Erasme était chrétien, mais chrétien rationaliste, c'est à dire sur la pente de l'incrédulité philosophique. Il y a un autre homme de génie au seizième siècle, si fertile en grands esprits : Hutten résume en lui tout ce qu'il y a d'aspirations à la liberté dans le mouvement de la Renaissance et de la Réforme. Herder a admirablement caractérisé Luther, en l'appelant le chevalier de la libre pensée. Les réformateurs s'insurgèrent contre la papauté, au nom de la liberté chrétienne, mais la liberté du chrétien ne servait qu'à légitimer l'esclavage de l'homme et trop souvent l'asservissement de la raison. Hutten étonna ses amis par ses aspirations ardentes, infinies. Il lui fallait la liberté en tout; toutes les causes où elle se trouvait mêlée, étaient les siennes. Hutten n'est pas un luthérien, c'est un précurseur du dix-huitième siècle.

Voilà ce que fut la Renaissance. C'est l'avénement de la libre pensée. Qui imprima le premier mouvement à cette révolution intellectuelle? Les lettrés chassés de Constantinople par les Turcs. N'est-ce pas là un concours merveilleux de circonstances? Et qui n'y verrait la main de Dieu? Ce ne sont pas les Turcs que l'on célébrera comme les missionnaires de la libre pensée. Et nous ne sommes pas au bout. Les lettrés se réfugient en Europe. Qui leur donnera asile? Qui sauvera les chefs-d'œuvre de la littérature grecque de la destruction qui les attend sous la domination de la barbarie? Les papes. Ils envoient des humanistes dans les provinces occupées par les Turcs, pour acheter au poids de l'or les manuscrits qui sont de plus grands trésors que tout l'or de ce monde. Grâce aux souverains pontifes, disait-on, la Grèce n'avait point péri, elle n'avait fait qu'émigrer en Italie. Les papes savaient-ils ce qu'ils protégeaient, en favorisant l'étude des lettres grecques? Non, les plus déterminés des philhellènes auraient reculé d'horreur, s'ils avaient pu prévoir que la littérature antique rallumerait la libre pensée, et mettrait fin à la religion traditionnelle. Les moines, dans leur stupidité, étaient plus clairvoyants que les vicaires de Dieu : « On a inventé une nouvelle langue,

disaient-ils, qu'on appelle le grec ; il faut bien s'en garder, c'est la mère de toutes les hérésies. » Au seizième siècle, les papes se rangèrent de l'avis des moines ; ils livrèrent les humanistes aux bûchers de l'inquisition.

Que l'on réfléchisse un instant à ce que les hommes ont voulu et à ce qu'ils ont fait. Mahomet prêche l'unité de Dieu, le sabre à la main ; les Arabes se répandent en Asie, en Afrique, en Europe ; une brillante culture se développe. Des philosophes arabes initient les théologiens catholiques à la libre pensée. Est-ce là ce que Mahomet a voulu ? Les Arabes et les Turcs sont arrêtés pendant des siècles par les murs de Constantinople ; qui les arrête ? Il faut qu'ils attendent l'heure où l'hellénisme mourant pourra léguer sa langue et ses chefs-d'œuvre aux races germaniques. Qui marque cette heure ? sont-ce les hordes barbares de l'Orient ? Chassés par les Turcs, les lettrés grecs sont accueillis comme des bienfaiteurs par les papes. Ils sont, en effet, des libérateurs ; mais c'est l'esprit humain qu'ils viennent délivrer, et l'ennemi mortel de la libre pensée, c'est la papauté. Ainsi les souverains pontifes protégent ceux qui sont appelés à briser leur souveraineté. L'action de Dieu n'est-elle pas visible, palpable ? On peut saisir sa main, et on ferme les yeux pour ne la pas voir !

§ 5. La Réforme (1)

N° 1. *La réforme et le christianisme*

La réforme est une révolution religieuse. C'est ce que disent tous les historiens. Il n'y a pas d'axiome plus banal. Est-ce aussi là ce que voulaient les réformateurs ? Toute révolution est un progrès dans le développement de l'humanité, progrès violent, parce que les passions humaines s'opposent à la transformation régulière, pacifique, des institutions et des croyances. Donc toute révolution est une innovation. Est-ce que les réformateurs voulaient innover ? Leur prétention, au contraire, était de retourner au passé, au christianisme primitif. Ils croyaient aussi bien que

(1) Nous renvoyons pour les témoignages, aux tomes VIII, IX et X des *Etudes sur l'histoire de l'humanité*.

les orthodoxes que l'Évangile était la vérité absolue, la parole de Dieu dont les hommes devaient se nourrir jusqu'à la consommation des siècles. En quel sens donc entendaient-ils revenir au christianisme primitif? Était-ce le christianisme de Jésus-Christ qu'ils voulaient rétablir? Répudiaient-ils l'œuvre des Pères de l'Église et des conciles? Du tout, c'est bien le christianisme traditionnel que Luther voulait maintenir. Il se défend de l'ambition de nouveauté comme d'un crime. Il combat l'Église, mais non le catholicisme; il avoue qu'il procède du catholicisme et que le catholicisme contient toute la vérité chrétienne.

Voilà ce que voulaient les réformateurs. Est-ce aussi là ce qu'ils ont fait? Écoutons les protestants modernes. Ce qui d'après eux distingue fondamentalement le catholicisme de la réforme, c'est que l'un représente l'immobilité, et l'autre le progrès; ils opposent cette barrière infranchissable à toutes les tentatives de conciliation : « Impossible, disent-ils, d'unir dans une même confession ceux qui sont immobiles dans le passé, et ceux qui marchent d'un pas résolu vers l'avenir. » C'est dire que le protestantisme est un christianisme progressif. Certes les réformateurs auraient répudié une pareille idée, comme la pire des hérésies.

Ils l'auraient repoussée avec effroi; cependant cette idée découle naturellement, logiquement, de la réforme; elle date donc des réformateurs. Ils désertèrent l'Église, et remplacèrent son autorité par celle de l'Écriture. Qui leur garantissait que ces feuilles de papier que l'on appelle livres saints, renferment la parole de Dieu? Calvin répond que l'Écriture est divine par cela seul qu'elle existe. L'inspiration que Calvin rapporte à Dieu, ne viendrait-elle pas des hommes? Et s'il en est ainsi, la raison ne devient-elle pas juge de la révélation? Or, la raison est progressive de son essence. Une révélation interprétée par la raison progressive, est aussi progressive. Qui dit révélation progressive, dit révélation imparfaite, bien que perfectible. Cela change la nature de la révélation, et le changement est radical. Le christianisme n'est plus la vérité absolue, revélée miraculeusement par Dieu; c'est un anneau dans la chaîne infinie du progrès. Jésus-Christ n'est plus le Fils de Dieu, c'est un prophète. Le christianisme traditionnel est ruiné dans ses fondements.

Voilà à quoi aboutit la réforme. Les réformateurs se défen-

daient comme d'un crime de vouloir innover quoi que ce fût dans le christianisme historique. Ouvrez les écrits des protestants modernes, français, anglais, allemands, tous inscrivent le progrès sur leur drapeau : il n'y a plus de dernier mot de Dieu. Bossuet disait : « Les articles de foi s'en iront les uns après les autres; les esprits une fois émus et abandonnés à eux-mêmes, ne pourront plus se donner de bornes; ainsi l'indifférence des religions sera le terme fatal où aboutira la réforme. » La prophétie est devenue une réalité. Demanderons-nous ce que Luther aurait fait s'il avait prévu les dernières conséquences de la réforme? N'aurait-il pas reculé d'horreur en voyant ses plus chères croyances détruites de ses propres mains? Il aurait préféré certainement rester dans le sein de l'Église, malgré ses abus, que de déserter le Christ, le Fils de Dieu, et de répudier l'Écriture, la parole de Dieu.

Ceci mérite réflexion. Il est donc bon que les hommes ne sachent point ce qu'ils font. S'ils le savaient, au lieu de s'élancer hardiment dans la voie de l'avenir, ils s'attacheraient au passé, et ils aimeraient mieux rester immobiles que d'abandonner des croyances qui font leur vie. C'est parce qu'ils ignorent où ils vont, qu'ils marchent avec courage et avec sérénité. Qui n'admire l'inébranlable fermeté de Luther, appuyé sur la parole de Dieu! Cependant ce qu'il vénérait comme la parole divine, était une œuvre humaine, et lui-même faisait le premier pas hors de cette révélation écrite qu'il voulait maintenir à tout prix, alors même qu'elle contrariait ses instincts révolutionnaires. Si la main de Dieu n'est pas dans ce conflit entre ce que les hommes veulent et ce qu'ils font, quelle est donc la puissance mystérieuse qui nous cache les dernières conséquences de ce que nous faisons, et qui par là même nous excite à faire ce que nous ne voudrions pas faire, et ce qui contribue néanmoins aux progrès de l'humanité? Là où il y a une direction si visible, n'y aurait-il pas une main qui dirige?

Si Dieu dirige notre destinée, si nous faisons toujours le contraire de ce que nous voulons faire, que devient notre liberté? Ne sommes-nous pas, ne resterons-nous pas toujours des instruments dans la main de Dieu? Nous avons répondu d'avance à cette question ou à cette critique du gouvernement providentiel. L'homme

est libre, alors même que Dieu se sert de ses erreurs pour le conduire au but qu'il a assigné au genre humain. Par cela même qu'il veut et qu'il fait ce que Dieu ne veut pas, il témoigne de sa liberté. Est-ce à dire que ce conflit entre l'homme et Dieu sera éternel? Nous avons dit qu'à mesure que l'homme avance dans la voie de son perfectionnement, à mesure qu'il approche de Dieu, sa volonté tend à s'identifier avec celle de Dieu. N'en est-il pas ainsi des réformateurs? Ils voulaient revenir au christianisme primitif. Cette idée était juste; cela est si vrai qu'aujourd'hui les protestants avancés disent que le travail religieux de l'humanité consiste à réaliser le christianisme de Jésus-Christ. Les réformateurs se trompaient en croyant que le christianisme des Pères et des conciles était le christianisme primitif; et peut-être les protestants modernes se trompent-ils en considérant le christianisme de Jésus-Christ comme un idéal éternel. Ce qu'il y a de vrai dans ce mouvement, c'est que les réformateurs aussi bien que les protestants libéraux ne veulent pas d'un christianisme extérieur, immuable, ils veulent une religion intérieure et ils cherchent cette religion dans quelques paroles de Jésus-Christ. Si Luther pouvait revivre, il serait au premier rang des protestants avancés; preuve qu'il a fait ce qu'il voulait faire. Seulement au moment même où il agissait, il aurait été effrayé de ce qu'il allait faire. C'est l'effet de notre faiblesse; elle se changera en force, à mesure que nous avancerons dans notre développement intellectuel et moral.

N° 2. *La réforme et la liberté religieuse*

I

Les réformateurs voulaient-il la liberté religieuse? Encore au dix-septième siècle Bossuet écrivait : « Les protestants sont d'accord avec nous que les princes chrétiens sont en droit de se servir de la puissance du glaive contre leurs sujets ennemis de l'Église et de la saine doctrine. » Il y avait chez Luther un instinct puissant de liberté, mais il fut étouffé par l'influence du christianisme traditionnel. Le moine saxon a des accents d'intolé-

rance dignes de Rome. En parlant des juifs, il dit qu'ils sont réprouvés comme meurtriers du Fils de Dieu. Il ajoute que les déicides ne respirent que le sang des disciples du Christ. L'Église souffrait les juifs, comme on souffre des esclaves. Luther est plus intolérant que Rome; il veut qu'on démolisse les synagogues, parce qu'on y blasphème contre le Christ; il veut qu'on défende aux rabbins d'enseigner leur croyance; il veut qu'on force les juifs à cultiver la terre, pour les chrétiens, et s'ils regimbent, qu'on les chasse! Luther a la même haine pour tous ceux qui sont hors du christianisme : « Bien qu'ils adorent un seul Dieu, dit-il, ils sont damnés, parce qu'ils ne connaissent pas le Christ. » N'était-ce pas damner les sectes chrétiennes qui s'écartaient de ce que lui, Luther, considérait comme la vérité? Il usa contre les sectaires du sophisme dont l'Église a si cruellement abusé; tout en disant que l'on ne devait pas les punir comme les hérétiques, il voulait qu'on les punît comme ennemis de l'ordre public : « Les sectes ne sont-elles pas une inspiration du diable? et le diable n'est-il pas meurtrier de son essence? Donc tous les sectaires compromettent la paix publique. »

Calvin n'y mettait pas tant de façons et de détours; il est franchement intolérant, comme saint Augustin, sauf qu'il n'a point la charité du Père de l'Église : « Quand j'aperçois quelqu'un, dit-il, renverser par mauvaise conscience la parole du Seigneur et éteindre la lumière de vérité, je ne lui pourrais jamais pardonner, et fût-il cent fois mon père. » En parlant d'un unitairien, il écrit : « Sachant quel homme c'était, j'eusse voulu qu'il fût pourri en quelque fosse, si ce eût été à mon souhait. Et vous assure, s'il en fût sitôt échappé, que, pour m'acquitter de mon devoir, il n'eût pas tenu à moi qu'il ne fût passé par le feu. » Le réformateur mit cette affreuse doctrine en pratique. Ce qui fait l'horreur du meurtre de Servet, c'est moins la cruauté de Calvin que l'approbation de toutes les sectes; il n'y a pas jusqu'au doux Mélanchthon qui n'applaudit au sang versé. L'intolérance fut élevée à la hauteur d'une doctrine, dans le sein de l'Église réformée. Faut-il encore demander si les réformateurs voulaient la liberté religieuse?

Cependant aujourd'hui l'on dit, et cela est devenu un axiome historique, que la réformation a donné la tolérance au monde

chrétien. Rousseau affirme que la religion protestante est tolérante par principe, qu'elle est tolérante autant qu'il est possible de l'être, puisque le seul dogme qu'elle ne tolère pas est celui de l'intolérance. Ainsi la tolérance est de l'essence de la réforme, tandis que l'intolérance est la marque et comme la flétrissure de l'Église catholique. C'est dire encore une fois que les réformateurs ont fait ce qu'ils ne voulaient pas faire. Et cependant il est vrai aussi que les germes de la liberté religieuse existent dans la révolution du seizième siècle. Il y a d'autres réformateurs que Luther et Calvin. Zuingle ouvre le ciel chrétien aux héros de l'antiquité païenne, au grand scandale du moine saxon. Dès les premières années de la réforme, Balthasar Hubmaier soutint que les persécuteurs étaient les vrais coupables : « Brûler les hérétiques, dit-il, c'est renier Jésus-Christ; car le Fils de Dieu n'est pas venu pour détruire ceux qui sont dans l'erreur, il est venu pour les sauver. » « Le vrai Fils de Dieu, dit Mutianus Rufus, c'est la sagesse divine. Cette sagesse n'a pas seulement été révélée aux Juifs, dans un petit coin de la Syrie, elle a été révélée aux Grecs, aux Latins, aux Germains, bien qu'ils eussent divers cultes. Celui-là est religieux qui est honnête, pieux et d'un cœur pur; tout le reste n'est que fraude. »

Cette semence germa, et le bon grain l'emporta sur l'ivraie catholique que les réformateurs orthodoxes avaient conservée par respect pour la tradition. Au dix-septième siècle, la tolérance fut un des griefs de Bossuet contre la réforme. Il a soin d'établir que la liberté est de l'essence du protestantisme, car il rejette toute profession de foi obligatoire pour les fidèles, il n'admet d'autre loi que l'Écriture, dont il abandonne l'interprétation à la raison individuelle; dès lors il ne peut plus s'agir d'hérésie. Bossuet démontre encore que la réforme aboutit non seulement à la tolérance civile, mais même à la tolérance religieuse, c'est à dire à la maxime que l'on peut se sauver dans toutes les religions; à quoi bon alors le Christ? Voilà donc le protestantisme tout ensemble tolérant et intolérant. Les hommes encore une fois ont fait ce qu'ils ne voulaient point faire. Qui l'a fait malgré eux, et par eux? Ne serait-ce pas Dieu? Les hommes aussi ont leur part dans cet immense progrès, car en un certain sens, ils voulaient la liberté, et s'il leur était donné de revivre, ils la voudraient entière, absolue.

Toutefois nous doutons que la force des principes déposés dans la réforme eût suffi pour établir la tolérance. Il est certain qu'elle ne fut acceptée par les deux partis qui déchiraient la chrétienté qu'après des luttes sanglantes, furieuses. Encore serait-il plus vrai de dire que les protestants et les catholiques subirent la liberté plutôt qu'ils ne l'acceptèrent. L'Église surtout n'en voulait à aucun prix. Elle voulait détruire, extirper le protestantisme, comme elle avait détruit, extirpé les sectes du moyen âge. Telle fut sa première pensée, en face de la réforme naissante, et en ce point-là, elle est restée immuable. Une diète solennelle est convoquée à Worms. Le légat du pape s'y présente : que demande-t-il? « Il n'y a qu'un moyen, dit-il, de réprimer la révolte de Luther, la force. A quoi bon alors une diète? L'Église n'avait-elle pas parlé par l'organe de son chef, le vicaire de Dieu, et quand l'Église avait parlé, que restait-il à faire aux princes, sinon d'exécuter la sentence du pape? » L'Église prêcha d'exemple partout où elle en eut le pouvoir. Philippe II arrêta le progrès des idées nouvelles, en Espagne par l'inquisition, en Belgique par le bourreau. En France, les guerres civiles et d'horribles massacres étouffèrent la réforme dans le sang. En Italie, les papes et les princes à leur suite, pratiquèrent la maxime favorite d'un vicaire de Dieu, *le feu aux hérétiques*. En Allemagne, le protestantisme fut, à la lettre, extirpé par le fer et par le feu, dans les possessions de la maison d'Autriche. Si la réaction catholique l'avait emporté dans l'affreuse guerre de Trente ans, il ne serait pas resté un protestant, et la tolérance eût passé pour un crime, ce qu'elle est encore aujourd'hui aux yeux de l'Église.

Voilà ce que les hommes ont voulu faire. On sait qu'ils ont fait tout le contraire de ce qu'ils voulaient. C'est l'Église qui alluma la guerre de Trente ans, et elle l'alluma pour exterminer le protestantisme. Le résultat de cette lutte gigantesque prouva que les confessions rivales étaient impuissantes à se détruire l'une l'autre : étant obligées de vivre ensemble, il fallait bien qu'elles se tolérassent réciproquement. C'est l'impuissance du catholicisme et du protestantisme qui conduisit à la tolérance et à la liberté. Voilà ce que l'Église a fait. Elle avait entrepris une lutte suprême pour extirper l'hérésie, et la lutte finit par l'abdication de l'Église. Faut-il dire que nous devons la victoire de la liberté

religieuse au protestantisme? Non, car le protestantisme ne fut pas plus vainqueur que le catholicisme. La paix de Westphalie fut une transaction; or, qui dit transaction dit qu'aucun des deux partis ne l'emporte, que chacun doit faire des sacrifices. En effet, si l'Église perdit son influence à partir de la paix de Westphalie, la réforme aussi resta stationnaire; depuis des siècles, elle ne fait plus de conquêtes. En définitive, nous cherchons vainement parmi les hommes un parti auquel on puisse rapporter le bienfait de la liberté religieuse. N'est-ce pas dire que forcément il en faut faire honneur à Dieu?

Quand on met en regard ce que les hommes ont voulu faire et ce qu'ils ont fait, la main de Dieu éclate avec une évidence irrésistible. Qui a sauvé la réforme naissante, et partant le principe de liberté? Les historiens répondent : la rivalité de François Ier et de Charles-Quint; et ils ont pour eux les témoignages des contemporains. Charles-Quint ne cessa de reprocher à François « qu'il empêchait le plus qu'il pouvait le remède de la foi. » Lorsque Maurice de Saxe releva le drapeau de la réformation, il s'adressa au fils de François Ier. Un roi de France se déclara le défenseur de la liberté germanique. « Qui ignore, dit Schonberg, que rien ne maintint les protestants contre les catholiques que l'assistance de la couronne de France? » Est-ce aussi là ce que voulaient les rois très chrétiens? Rien de plus mesquin, de plus puéril, pour ainsi dire, que la politique de François Ier, il voulait le duché de Milan. Que Charles-Quint le lui donne, et il l'aidera de toutes ses forces, « à le faire monarque et le plus grand prince qui fût oncques en la chrétienté. » Si on lui donne Milan, il se mettra à la disposition de l'empereur pour rétablir l'unité de l'Église. Si on lui donne Milan, il prendra les armes pour faire obéir Henri VIII à la sentence du pape.

Nous citons les propres paroles de François Ier. Dira-t-on encore que c'est lui qui sauva le protestantisme, et par suite la liberté religieuse? Ce prétendu sauveur de la réforme livra les sectaires réformés au bûcher dans son royaume. Et cependant il est certain, comme le dit un ambassadeur de Venise, que la rivalité de la France empêcha Charles-Quint de réduire les protestants par les armes. Il est certain encore que la France inaugura la liberté religieuse. L'édit de Nantes assura aux Huguenots la

liberté de conscience, alors que la tyrannie religieuse régnait en Allemagne, chez les protestants comme chez les catholiques; il fallut que le sang coulât à flots pendant trente ans pour donner aux protestants des droits dont les huguenots jouissaient depuis la fin du seizième siècle. Faut-il donc glorifier la France, ou même le catholicisme, comme on l'a fait, d'avoir pris l'initiative de la liberté religieuse? Il suffit du fait que nous venons de rappeler, pour mettre ces apologies à néant. Non, les rois qui brûlaient les hérétiques à Paris, ne sont pas les défenseurs de la liberté. Si la liberté l'emporte en France, c'est à la suite des guerres de religion, et c'est à un prince huguenot, à Henri IV, qu'on la doit. S'ils empêchèrent la destruction du protestantisme en Allemagne, c'est que les princes protestants affaiblissaient l'empereur. A ce titre les Turcs sauvèrent la réforme, aussi bien que François Ier. Le fait est incontestable, et il mérite que l'on s'y arrête, puisque nous voulons mettre en évidence la main de Dieu dans le gouvernement des choses humaines.

Les Turcs jouent un grand rôle dans le développement de la civilisation européenne. Au seizième siècle ils menacent l'Occident; la crainte générale est qu'ils ne fondent une monarchie universelle. Telle est en effet leur ambition. Jamais il n'y eut d'unité plus forte, mieux faite pour conquérir. Au moyen âge, on disait : un Dieu, un pape, un empereur. Les Turcs simplifièrent l'unité : un Dieu et un calife. Cependant il se trouve que ces prétendants à l'empire du monde, tiennent en échec l'empereur d'Allemagne qui lui aussi prétend être le maître de la terre. Il est très vrai que les Turcs sauvent l'indépendance de la chrétienté compromise par celui qui s'en dit le chef temporel.

Ceci tient déjà du miracle, et ce n'est pas tout. Quand Maurice de Saxe releva la cause du protestantisme, en s'appuyant sur la France, Soliman écrivit une lettre aux princes protestants, par laquelle il se déclarait leur ami, et il les excitait à se délivrer de la tyrannie de Charles d'Espagne. La coalition des protestants et de Henri II, appuyée par le redoutable Soliman, força l'empereur à céder. De là la paix d'Augsbourg, le premier acte qui assura une certaine tolérance aux réformés; c'est Ferdinand d'Autriche qui la signa et il écrivit à son frère qu'il l'avait fait par la crainte du Turc. Ainsi c'est le successeur de Mahomet qui consolide la ré-

forme et qui procure la liberté de conscience aux protestants. Ce qui achève le prodige de ce merveilleux concours, c'est que les réformateurs professaient une sainte horreur pour les infidèles : cette antipathie était telle qu'elle les entraîna dans une guerre impolitique contre François, leur seul appui, par la seule raison que François Ier était l'allié des Turcs. On ne peut donc pas dire que l'intérêt unit les Turcs et les protestants. Qui les unit? Qui dès le principe de la réformation procura aux protestants ce protecteur inattendu? Certes les Turcs ne songeaient pas à la liberté religieuse; ils la comprenaient moins encore que les protestants et les catholiques. Et toutefois leur alliance donna la liberté aux protestants. Nous demandons encore une fois à qui ce bienfait est dû, et nous cherchons vainement une autre réponse que Dieu et sa providence.

Les Turcs, sauveurs du protestantisme et champions de la liberté religieuse! Si nous n'avions pas les témoignages authentiques des contemporains, on crierait au paradoxe. Voici quelque chose de plus paradoxal, et cela est tout aussi certain : c'est que les papes comptent aussi parmi les sauveurs de la réforme, et sauver la réforme, c'était sauver le germe, disons mieux, la possibilité de la liberté religieuse. Si les papes l'avaient emporté, la liberté eût disparu du langage des hommes. Eh bien, la papauté a une part et une grande part, peut-être la part principale dans l'établissement et dans la consolidation du protestantisme. Quels furent les appuis, les sauveurs de Luther, au berceau de la réforme? Les princes. Et qui étaient ces princes? d'où venaient-ils? qui leur avait donné la demi-souveraineté dont ils jouissaient? C'étaient des vassaux qui avaient usurpé leur puissance, en profitant de la faiblesse de l'empire. Si l'empire était faible, c'est qu'il était électif. Les empereurs essayèrent plus d'une fois de rendre leur pouvoir héréditaire. S'ils avaient réussi, il y aurait eu au seizième siècle un souverain tout-puissant, réunissant dans ses mains les couronnes d'Allemagne et d'Italie, peut-être de France, et ce monarque eût été le bras armé du pape! Plus de prince de Saxe, plus de landgrave de Hesse, pour mettre Luther à l'abri de la vengeance pontificale. La réforme eût péri en naissant. Qui l'a sauvée? Le pape. C'est la papauté qui affaiblit l'empire en faisant prévaloir le principe de l'élection; c'est la papauté qui arrêta les projets de

monarchie des empereurs. C'est la papauté qui grandit l'autorité des princes. Grâces à elle! Car c'est par là qu'elle a sauvé la réforme. Mais est-ce bien aux papes qu'il faut rendre grâces? Grégoire VII pouvait-il se douter qu'il favorisait l'hérésie, en soutenant les princes contre l'empereur? Innocent III qui prit parti pour la liberté germanique, c'est à dire pour les princes contre l'empire, pouvait-il prévoir qu'un jour ces princes ruineraient la puissance de la papauté, qu'ils établiraient le schisme et à sa suite la liberté religieuse dans le saint-empire? La question ne peut pas être posée sérieusement. Si ce ne sont pas les papes, si la liberté humaine n'y est pour rien, ne serait-ce pas une puissance qui se sert de l'ambition des hommes et de leur égoïsme pour arriver à ses fins? ne serait-ce pas Dieu et sa providence?

En disant que les papes, que les Turcs, que les rois de France ont fait ce qu'ils ne voulaient point faire, détruisons-nous leur liberté? Est-ce à dire qu'ils ont dû agir comme ils l'ont fait? Si Dieu voulait contraindre la liberté humaine, il la contraindrait dans le sens de ses desseins; les hommes feraient toujours ce que Dieu veut. Mais alors il n'y aurait plus de liberté, plus d'humanité, il n'y aurait qu'un seul être dans le monde. Ce n'est certes pas là le spectacle que présente l'histoire. Les hommes agissent évidemment en opposition avec la loi, providentielle ou non, qui préside à leur destinée. Donc Dieu leur laisse la liberté. Le gouvernement providentiel coexiste avec la liberté humaine. Voilà deux faits également certains. Qu'importe que la voie par laquelle ils concourent soit un mystère pour nous? Est-ce que Dieu lui-même n'est pas un mystère pour l'imperfection humaine? Le nions-nous, parce que nous ne le comprenons pas? Pourquoi donc nier le gouvernement providentiel qui éclate dans l'histoire avec la même évidence que Dieu dans la nature?

II

Le protestantisme, disent les historiens, a inauguré la liberté religieuse. Or la liberté religieuse est la manifestation de la liberté de penser. Donc les réformateurs seraient les précurseurs de la philosophie. C'est, en effet, ce que disent les amis et les ennemis de la réforme, les uns pour lui en faire un titre de gloire,

les autres pour le lui imputer à crime. Ne confondent-ils pas ce que Dieu a fait avec ce que les hommes ont voulu faire? Il est certain que Luther aurait reculé épouvanté, si on lui avait dit qu'il préparait la voie à Voltaire, et il aurait eu quelque raison de crier à la calomnie. Il est certain aussi qu'il y a un lien entre la réformation et le mouvement de libre pensée qui s'ouvre au dix-septième siècle et qui prend tous les jours des forces nouvelles. Encore une contradiction dont il n'y a d'autre solution que Dieu et sa providence.

Luther, précurseur de Voltaire ou de n'importe quelle philosophie qui arbore le drapeau de la libre pensée! Singulier complice qui fait ses premières armes contre la philosophie dont on le dit allié. Avant d'attaquer la papauté, le moine saxon attaque la scolastique. Pourquoi? Parce que la scolastique était devenue rationaliste, comme toute philosophie doit l'être. Luther resta toujours l'adversaire d'Aristote qui dominait dans l'école, parce que le philosophe grec était l'homme de la nature et de la raison, et parce qu'il ignorait la grâce. Jamais personne n'a parlé avec plus de dédain de la raison que le réformateur allemand. Il avoue que toute la religion n'est que folie aux yeux de la raison. En faut-il conclure que l'on ne doit pas croire les mystères chrétiens parce qu'ils sont absurdes? Luther ravale la raison et il s'en moque, il la flétrit : « C'est la prostituée du diable, elle ne fait rien que blasphémer contre Dieu; elle ne comprend rien à Dieu, il faut la tuer. »

Tuer la raison! Quelle folie! C'est une folie plus grande d'exalter ou de condamner cet ennemi de la raison comme un rationaliste, ou comme le précurseur du rationalisme. Est-ce que les philosophes, de leur côté, sont favorables à la réforme? A première vue, on dirait qu'ils doivent l'être, parce que la révolution du seizième siècle a détruit la puissance de l'Église, ennemie mortelle de la philosophie. Cependant on a fait la remarque que le ton de Voltaire est amer quand il parle du catholicisme et méprisant quand il parle de la réformation. Et Voltaire, à son point de vue, n'avait pas tort. Le protestantisme fut un réveil du sentiment chrétien; loin de pactiser avec la raison, il la réprouvait avec violence; il renchérit sur le christianisme traditionnel dans les dogmes les plus contraires au bon sens; il combattit l'esprit d'incrédulité

qui avait envahi les hautes classes et jusqu'à la cour de Rome. La réforme était l'ennemie des philosophes incrédules autant que de l'Église.

Est-ce à dire qu'il n'y ait aucun lien entre la réforme et la philosophie? Le lien est évident, seulement il ne faut pas le chercher dans les hommes, il faut le chercher en Dieu. Voltaire ne se doutait pas, quand il déclara une guerre à mort au christianisme traditionnel, qu'il avait pour précurseurs Luther et Calvin. Cependant si l'Église avait encore eu toute sa puissance, les philosophes n'auraient pas pu attaquer le catholicisme, comme ils le firent; s'ils l'avaient osé, l'inquisition et le bûcher auraient bientôt réprimé leur témérité. Qui abattit le colosse? Ce n'est pas la philosophie, elle n'en aurait pas eu la force, car elle ne s'adresse qu'à un petit nombre d'élus, et ce ne sont pas ceux-là qui font les révolutions. C'est en restant sur le terrain du christianisme, en faisant appel aux sentiments chrétiens des masses, que les réformateurs parvinrent à briser la puissance redoutable de Rome. Sans Luther et Calvin, Voltaire et Rousseau eussent été impossibles.

Il y a encore un lien plus intime entre la réforme et la philosophie. Tout en prétendant revenir au christianisme primitif, le protestantisme était en réalité un premier pas hors du christianisme traditionnel. Voltaire aime à constater que le clergé réformé est ou tend à le devenir socinien La philosophie était un mouvement plus radical; elle ne voulait pas plus du christianisme des Pères que du catholicisme romain. Mais l'opposition est plus apparente que réelle. Les protestants ne restent chrétiens que de nom; à vrai dire, leur christianisme est une religion nouvelle par cela seul qu'elle est progressive. D'autre part, le christianisme que les philosophes répudient est le christianisme traditionnel qui nourrit la superstition et qui prend appui sur l'ignorance. Quand ce faux christianisme sera ruiné, les philosophes ne seront pas loin de s'entendre avec les protestants; déjà les sectes avancées de la réforme et la philosophie se donnent la main.

C'est ici qu'il faut admirer la marche providentielle de l'humanité. Les réformateurs et les philosophes concourent à préparer un nouveau christianisme. Luther et Calvin le font à leur insu, malgré eux, sans que l'on puisse dire néanmoins que cette ten-

dance leur soit entièrement étrangère ; car le christianisme primitif auquel ils voulaient revenir, est en définitive celui de Jésus-Christ, et la religion du Christ n'a rien de commun avec la religion des conciles et des Pères de l'Église : c'est ce que nous appelons aujourd'hui la religion naturelle. De leur côté les philosophes, en prêchant la religion de la nature ou la morale, n'étaient pas loin du christianisme de Jésus-Christ. Des réformateurs on peut dire qu'ils firent ce qu'ils ne voulaient pas faire; on ne le peut pas des philosophes; il y en a du moins, et Voltaire tout le premier, qui entendent maintenir les vérités fondamentales du christianisme; en ce sens ils sont protestants.

N'est-ce pas une confirmation éclatante de ce que nous disons? Les hommes veulent tous les jours plus ce que Dieu veut. Luther est un instrument presque passif dans la main de la providence. Voltaire a conscience de sa mission. Il y a donc un gouvernement providentiel ; et la plus grande gloire des hommes est de vouloir ce que Dieu veut.

N° 3. *La réforme et la liberté politique*

La réforme est-elle l'ennemie de la royauté? est-elle démocratique, républicaine de son essence? Dès son origine, les papes la dénoncèrent aux rois comme tendant à renverser la monarchie aussi bien que l'Église. En 1522, Adrien écrit aux princes allemands : « Ne voyez-vous pas que, sous le nom de liberté, les enfants de l'iniquité cherchent à secouer toute obéissance, pour faire ce qu'il leur plaît? Croyez-vous qu'ils se soucieront beaucoup de vos lois et de vos commandements, ceux qui brûlent les sacrés canons et les décrets des saints Pères? Vous imaginez-vous qu'ils épargneront vos têtes, ceux qui osent mettre la main sur les oints du Seigneur? »

Sauf les petits princes allemands, les rois furent de l'avis des papes. Si Philippe II détruisit la réforme par le fer et par le feu, c'était par antipathie politique contre les novateurs autant que par fanatisme religieux. Il écrit à l'empereur d'Allemagne : « L'intérêt de l'État se lie tellement au maintien de la religion, que ni l'autorité des princes, ni la concorde entre les sujets, ni la paix publique ne peuvent subsister avec deux religions différentes. »

Dans l'édit qui rétablit le catholicisme en Bohême, Ferdinand II proclame qu'avec la diversité de religions, il n'y avait ni paix ni obéissance envers le souverain. Il est très vrai que la théorie et le fait de la République procèdent de la réforme. C'est cette tendance du protestantisme calviniste qui le rendit suspect aux rois de France : « Ils se rangent à l'ancienne religion, dit le cardinal Granvelle, quand ce ne serait que pour le prétexte que les huguenots ont de liberté, chose si contraire à l'absolu commandement, duquel ont accoutumé user les rois très chrétiens. »

Est-ce que les réformateurs voulaient la république, la démocratie? Ils pouvaient hardiment protester contre ces imputations. Il est vrai qu'ils revendiquaient la *liberté chrétienne*. Mais Luther va nous dire si cette liberté a quelque chose de commun avec la liberté politique : « C'est la foi, dit-il, qui délivre le croyant; il est libre, en ce sens, qu'il est affranchi de la servitude des œuvres. » Qu'y a-t-il de commun entre la justification par la foi et la république? « La religion, répond Mélanchthon, est étrangère au gouvernement civil. Dieu abandonne celui-ci à la raison humaine ; quant à notre cité, elle est au ciel. Lors donc que l'on parle de *liberté chrétienne*, on entend la *liberté intérieure;* en ce sens, nobles et vilains, princes et sujets sont également libres. » Luther a les allures d'un démocrate quand il invective contre les papes et contre les rois; il n'est rien moins que démocrate. Le monde, dit-il, doit être régi par la force. Dans son langage énergique, bien que vulgaire, il compare le peuple à l'âne qui veut être battu. Ses paroles font mal. On voudrait les effacer de ses écrits, elles sont cependant inspirées par un sentiment profondément chrétien, l'humilité et le mépris des choses temporelles. Aux paysans qui réclamaient au nom de la justice l'abolition des abus féodaux, il écrit : « Les livres saints prescrivent une soumission absolue à l'autorité ; ils ordonnent de souffrir l'injure, ils défendent de poursuivre le droit en justice. Jésus-Christ a prêché d'exemple; il nous a montré quel est le droit du chrétien : c'est de souffrir. Quel que soit le droit des paysans, ils sont coupables par cela seul qu'ils le réclament. »

Certes, ce n'est pas là le langage d'un précurseur de 89. Cependant les tendances républicaines de la réforme sont un axiome historique. Montesquieu dit que le catholicisme convient mieux à

une monarchie et que le protestantisme s'accommode davantage d'une république. Hegel glorifie la réformation d'avoir fondé la liberté intellectuelle ; c'est aux siècles futurs, dit-il, à réaliser la liberté dans l'Etat. La liberté politique est établie en Angleterre depuis le dix-septième siècle, et sur des fondements si solides, qu'elle n'est pas ébranlée par les tempêtes qui bouleversent l'Europe. A qui les Anglais doivent-ils ce bienfait? Macaulay répond que c'est à la réformation. Comment concilier ces faits avec la doctrine des réformateurs? Luther était inconséquent quand il prétendait limiter la liberté à l'homme intérieur. On ne peut pas scinder ainsi l'esprit humain, l'affranchir pour moitié, et l'asservir pour moitié. Dès que le droit de l'individu est reconnu en face de l'Église, il doit aussi être reconnu en face de l'État. On comprend l'inconséquence des réformateurs. D'abord ils étaient chrétiens, et comme tels indifférents à la cité terrestre, de même que les premiers disciples du Christ. Puis, s'ils avaient attaqué la la royauté en même temps que l'Église, où auraient-ils trouvé un appui? Ce n'est pas qu'ils y aient mis de la prudence, du calcul. Luther n'était pas un diplomate. Il était sincèrement inconséquent. La main de Dieu n'est-elle pas dans cette inconséquence, comme dans tout le mouvement de la réforme?

Les réformateurs ne voulaient pas de révolution religieuse, et ils firent le premier pas vers un nouveau christianisme. Les réformateurs ne voulaient pas de tolérance, pas de liberté en matière de foi, et ils inaugurèrent la liberté de conscience. Les réformateurs ne voulaient pas de liberté politique, et leurs disciples écrivirent la théorie de la république et ils la pratiquèrent dans les Provinces-Unies et en Amérique ; ils firent deux révolutions en Angleterre et ils y établirent un régime qui a été imité dans toute l'Europe. Les réformateurs firent donc ce qu'ils ne voulaient pas faire. Qui le fit par eux et malgré eux? Ne serait-ce pas Dieu et sa providence? Quand nous disons que le progrès, que la liberté religieuse et politique se réalisèrent malgré les réformateurs, nous n'entendons pas dire qu'ils renieraient ces conséquences de leur doctrine, s'il leur était donné de les voir. Le sentiment qui les inspirait était certes le progrès, la liberté. En ce sens, ils voulaient ce que Dieu veut. Mais les préjugés du christianisme traditionnel furent plus puissants. Voilà pourquoi Calvin

fit périr Servet sur le bûcher; voilà pourquoi Luther désavoua les paysans qui s'insurgèrent au nom de la liberté chrétienne. Les réformateurs se rapprochaient de ce que Dieu veut. C'est leur gloire, tout ensemble et la preuve que la liberté humaine se concilie avec le gouvernement providentiel. Ce concours de l'homme et de Dieu éclate avec une évidence singulière dans un mouvemnnt de la réforme qui touche de près aux plus vives préoccupations du dix-neuvième siècle.

N° 4. *La réforme et les nationalités*

Un des premiers et des plus hardis écrits de Luther fut sa fameuse adresse à la noblesse allemande : « N'est-il pas ridicule, s'écrie-t-il, que le pape réclame le droit de disposer de l'empire? Que l'empereur mette entre entre ses mains une Bible et un livre de prières! Que le pape prie et qu'il laisse les princes gouverner les royaumes!... Les évêques de Rome se vantent d'avoir transféré l'empire romain aux rois d'Allemagne. Pourquoi donc nos empereurs sont-ils chassés de Rome? Les papes abandonnent les apparences du pouvoir aux Allemands, et ils gardent pour eux la réalité. C'est ainsi qu'ils nous ont toujours menés par le bout du nez; n'ont-ils pas raison de nous traiter de niais et d'imbéciles? Que signifie ce cri de révolte? C'est un appel au peuple allemand, foulé, exploité et méprisé par les prêtres ambitieux qui de la barque de saint Pierre s'étaient fait un trône d'où ils dominaient sur le monde avec un orgueil digne des Césars romains plutôt que de l'humble apôtre dont ils se disaient les successeurs. Le réformateur, de sa voix puissante, soulève l'Allemagne contre cette odieuse domination. Une lutte sanglante s'ouvre, elle se termine par la défaite de la papauté. Et quand il n'y a plus de pape, il n'y a plus d'empereurs. L'unité chrétienne est brisée, l'ère des nationalités commence.

Chose singulière et qui prouve combien les hommes ont de peine à s'affranchir de vieux préjugés! Les réformateurs, tout en ruinant la papauté, voulaient conserver l'empire. Ils croyaient avoir pour eux la plus haute autorité, la parole divine. Daniel, le grand prophète, prédit que la monarchie de Rome sera la dernière; or, l'empire d'Allemagne n'était-il pas le saint-empire ro-

main? Il était donc aussi indestructible que le royaume du Christ, car ils reposaient l'un et l'autre sur la foi des mêmes prophéties. Il en fut de cette prophétie comme de plus d'un dogme catholique : c'était un héritage du christianisme traditionnel, que les réformateurs acceptèrent d'abord, mais qu'ils rejetèrent bientôt, comme le débris d'un passé qui était mort, et on ne ressuscite pas plus les institutions mortes que les hommes qui jadis les animaient de leur vie. L'unité catholique par le pape et l'empereur était brisée, par cela seul que les protestants rejetaient la papauté. Si le vicaire spirituel du Christ était forcé d'abdiquer ses prétentions, à plus forte raison le vicaire temporel n'avait plus de raison d'être.

La réforme était essentiellement hostile à l'idée de monarchie universelle. Et ce n'est pas sans raison. Car la monarchie universelle, si elle était parvenue à s'établir, aurait rendu la révolution religieuse impossible. Chez qui les réformateurs trouvèrent-ils appui et protection? Chez les princes allemands, c'est à dire chez les ennemis nés de la puissance impériale. En embrassant la réforme, les princes mirent fin virtuellement au saint-empire. Conçoit-on un empire qui s'appelle *saint*, parce qu'il est le bras armé de l'Église catholique, et des électeurs hérétiques disposant de cette sainte couronne? Le protestantisme et le saint-empire étaient incompatibles. Il faut dire plus ; le protestantisme, œuvre du génie germanique, est hostile, par son essence, à toute monarchie universelle. L'individualité allemande conduit logiquement au principe de nationalité; tandis que si l'on admet un pape vicaire de Dieu, il faut aussi un empereur vicaire temporel du Christ, chargé de protéger et de défendre son Église. Il est si vrai que l'idée de monarchie universelle est catholique, que ce furent toujours des princes catholiques, alliés du pape, qui aspirèrent à la domination du monde, tandis que les princes protestants étaient les défenseurs des nations contre les entreprises des papes et des empereurs et des rois catholiques. Charles-Quint légua son ambition comme un héritage à sa famille, et quand la maison d'Autriche fut forcée de renoncer à ces superbes prétentions, elle les transmit à son vainqueur. Qui fit échouer ces dangereuses tentatives? Élisabeth d'Angleterre, Gustave de Suède, Guillaume de Hollande.

Ces noms rappellent de longues guerres et des flots de sang. Pourquoi le principe de nationalité ne l'a-t-il emporté qu'à la suite

de ces terribles luttes? C'est précisément parce qu'il se lie aussi étroitement au protestantisme que la monarchie universelle à la papauté. La révolution du seizième siècle ébranlait tout l'édifice du moyen âge; or l'unité catholique était une unité à deux têtes, le pape et l'empereur. Tous les deux prétendaient à la monarchie universelle. Les réformateurs ne s'attaquèrent qu'au pape; mais l'empereur sentait que ses titres à la monarchie ne seraient qu'un vain mot, si le pape cessait d'être le maître de la chrétienté. De là la coalition des deux ambitions, spirituelle et temporelle. L'empereur aida le pape à rétablir sa domination religieuse; s'il avait été vainqueur, il aurait par cela même été monarque du monde chrétien, comme vicaire temporel du Christ. Puisqu'un lien intime unissait le pape et l'empereur, la réforme ne pouvait attaquer l'un sans combattre l'autre. Aussi le résultat de la lutte fut-il d'abattre tout ensemble la puissance du pape et de l'empereur. Après la paix de Westphalie, il n'y a plus ni papauté ni empire; il n'y a que des rois, organes des nations, en attendant que les peuples souverains prennent leur place.

Le pape et l'empereur avaient des intérêts communs qui expliquent leur alliance. Mais ils avaient aussi des intérêts distincts. Le pape ne voulait point de la domination universelle de l'empereur, car il serait devenu son chapelain. De son côté, l'empereur ne voulait point de la domination incontestée du pape, car il eût été réduit au rôle de bras armé de l'Église. Singulière contradiction des hommes! Le pape et l'empereur voulaient la monarchie et ils ne la voulaient point. Chacun, en définitive, ne cherchait que son intérêt. Ils échouèrent l'un et l'autre. Qui fut vainqueur? Le principe de l'indépendance des nations et de leur souveraineté. A qui devons-nous cet immense bienfait? Au protestantisme. Mais c'est au protestantisme en tant qu'il est l'expression de l'élément germanique, non au protestantisme en tant qu'il est chrétien. Comme chrétiens, les protestants commencèrent par croire à l'éternité de l'empire. Comme Allemands, ils combattirent tous les prétendants à la monarchie universelle, l'empereur aussi bien que le pape. L'individualisme est le caractère distinctif des races germaniques et il marque leur mission. Au cinquième siècle, les Barbares renversent l'empire romain; au seizième, leurs descendants mettent fin à la papauté et au saint-empire.

Ici on ne peut pas dire que les réformateurs aient fait ce qu'ils ne voulaient point faire. Ce sont les représentants du passé, le pape et l'empereur, qui voulaient maintenir une unité impossible. Eux sont des instruments dans la main de Dieu, car ils brisent malgré eux l'unité qu'ils auraient voulu perpétuer. Ils font une guerre à mort aux protestants pour détruire la réforme et pour élever sur ses ruines leur propre domination. A quoi aboutit la guerre? A la paix de Westphalie. L'empereur, en la signant, abdique. Le pape ne veut pas abdiquer, il proteste, mais sa protestation est un vain son de mots auxquels personne ne fait attention. Les protestants ont aussi leurs faiblesses et leurs inconséquences, mais ils sont dans la voie de l'avenir, voie ouverte par Luther, quand il appela la noblesse allemande à s'insurger contre le prêtre orgueilleux qui trônait à Rome. Pour la seconde fois la race germanique entre en lice contre la monarchie universelle. Les Barbares n'avaient pas conscience de leur mission : ils sont à la lettre des instruments dans la main de Dieu. Il n'en est pas de même des protestants. Des deux prétendants à la monarchie, le plus dangereux était le pape, puisqu'il ne respectait pas même la liberté chrétienne. C'est à lui que les réformateurs s'attaquent, et ils renversent le colosse. Ils ont donc voulu ce que Dieu veut, dans les limites de l'imperfection humaine. Spectacle consolant pour notre faiblesse! L'humanité commence par ressembler à l'enfant qui vient de naître; il n'a pas encore conscience de sa vie; a besoin d'une main qui le soutienne et qui guide ses premiers pas. Il a cependant sa mission qui est écrite dans les facultés dont Dieu l'a doué, et déjà il la remplit sous la main de ceux qui président à son éducation. Plus tard il prendra lui-même la direction de sa destinée, avec pleine liberté ; mais en tâchant que sa volonté concoure avec la volonté de Dieu. N'en serait-il pas de même de l'humanité? Pour celui qui suit l'éducation du genre humaine dans l'histoire, cela ne fait pas de doute.

§ 6. La Révolution (1)

N° 1. *La révolution et la propagande de la liberté*

I

D'où procède la Révolution? Les hommes de 89 eux-mêmes répondent : de la philosophie. « Voltaire, disaient-ils, n'a point vu tout ce qu'il a fait, mais il a fait tout ce que nous voyons. Le premier auteur de cette grande révolution qui étonne l'Europe et répand de tous côtés l'espérance chez les peuples et l'inquiétude dans les cours, c'est sans contredit Voltaire. C'est lui qui a fait tomber la plus formidable barrière du despotisme, le pouvoir religieux et sacerdotal. S'il n'eût pas brisé le joug des prêtres, jamais on n'eût brisé celui des tyrans. C'est lui qui a affranchi l'esprit humain. » Oui, les philosophes furent les libérateurs de l'esprit humain, et en ce sens ils sont les précurseurs d'une révolution qui était appelée à affranchir les peuples. La libre pensée est le principe de toute liberté. Les révolutionnaires le sentaient ; c'est pour cela qu'ils célébrèrent les philosophes comme les auteurs de la Révolution.

La révolution, reconnaissante, éleva un temple aux grands hommes qui éclairent l'humanité, et qui l'affranchissent en l'éclairant. Voltaire fut le premier philosophe qui reçut les honneurs du Panthéon. C'est la Révolution même qui proclame qu'elle procède de la philosophie. Le même honneur fut accordé à Rousseau; on considérait l'auteur du *Contrat social* comme le premier fondateur de la constitution française. En effet, c'est lui qui établit en système la souveraineté du peuple et l'égalité des droits. Et n'est-ce pas sur l'égalité des droits et sur la souveraineté du peuple que repose la constitution que l'Assemblée nationale donna à la France?

Cependant les philosophes qu'on célèbre comme les auteurs de la Révolution, répudiaient toute idée d'un changement violent dans les institutions et les lois : « Une grande révolution, dit

(1) Voyez pour les témoignages, les tomes XIII et XV de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*.

Rousseau, est presque aussi à craindre que le mal qu'elle pourrait guérir; il est blâmable de la désirer et impossible de la prévoir. » On s'est demandé souvent quel rôle auraient joué dans la Révolution les héros du dix-huitième siècle, Voltaire, Rousseau, Diderot, Mably, d'Holbach? Dieu leur fit la grâce de les retirer de ce monde, avant que la tempête éclatât. Il y a un philosophe, et un des plus emportés, qui eut le malheur de survivre à 89. Quand Raynal vit de près, non les excès de 93, mais les beaux jours de la Constituante, déjà troublés par des orages, le vieillard recula épouvanté. Il écrivit alors la fameuse lettre où il renie la foi de sa vie entière.

Il est certain que les philosophes, malgré la violence de leur langage, ne songeaient pas à une révolution qui donnerait le pouvoir aux masses; s'ils avaient pu la prévoir, ils l'auraient reniée comme Raynal. Ce qui intéressait surtout Voltaire, c'est que les rois se fissent philosophes. Il n'avait pas grande confiance dans les *esprits de la halle;* quand il parle de la révolution intellectuelle qui se prépare, il entend les *honnêtes gens*, les classes supérieures. Quant à la *canaille,* il l'abandonne volontiers à ses préjugés et à ses erreurs. L'idée fixe de tous les philosophes, c'était un prince libre penseur, un roi législateur. Ils accordaient volontiers à ce restaurateur un pouvoir absolu; il leur semblait que le despotisme serait le meilleur des gouvernements, s'il était animé de bonnes intentions. Rousseau lui-même, plus démocrate que les philosophes, rêvait un législateur à la façon de Lycurgue, de Moïse ou de Mahomet, espèce de révélateur qui viendrait changer la nature humaine, transformer chaque individu et entraîner au besoin par l'autorité divine ceux que ne pourrait convaincre la prudence humaine.

Cependant les philosophes ont prédit la Révolution. « Nous approchons de l'état de crise, dit Rousseau, et du siècle des révolutions. » Voltaire écrit en 1764 : « Tout ce que je vois jette les semences d'une révolution, qui arrivera immanquablement, et dont je n'aurai pas le plaisir d'être témoin. La lumière s'est tellement répandue de proche en proche, qu'on éclatera à la première occasion, et alors ce sera un beau tapage. » Voltaire ne se doutait point de ce que serait la Révolution, quand il regrettait de n'en pas être témoin. La révolution que lui attendait, qu'il appela de

tous ses vœux, qu'il prépara de tous ses efforts, était une révolution intellectuelle, l'affranchissement des esprits du joug de la superstition. Ce n'était pas une révolution française, mais une révolution européenne, et surtout philosophique ou religieuse.

On peut donc dire que les philosophes n'ont pas vu tout ce qu'ils ont fait, et en un certain sens qu'ils ont fait ce qu'ils ne voulaient point faire. Qui l'a fait par eux et malgré eux? Qui a prédestiné une nation catholique au rôle de missionnaire de la liberté, alors que le catholicisme est la négation de la liberté? Ne serait-ce pas celui qui doua cette nation du génie de la propagande? Et si la France devait présider à l'ère des révolutions, ne devait-elle pas être initiée à sa mission par les libres penseurs? N'est-ce donc pas une puissance bienfaisante qui suscita les philosophes et qui leur donna une autorité dont jamais aucune littérature n'avait joui? Ce n'est pas à dire que les philosophes aient été de purs instruments dans les mains de Dieu. Non, Voltaire avait conscience de ce qu'il voulait faire; il a inspiré la Révolution ainsi que Rousseau. Les voies par lesquelles elle devait s'accomplir, ils ne pouvaient pas les prévoir : c'est là le secret de Dieu. Mais d'avance ils lui assignèrent son but, la libre pensée, la souveraineté des peuples et l'égalité des droits.

II

La philosophie du dix-huitième siècle est essentiellement cosmopolite; et quand nous parlons de la philosophie, nous entendons toute la littérature, imbue du même esprit qui animait Voltaire et Rousseau. Qui a donné à cette foule d'écrivains une même tendance, l'amour ardent de l'humanité, l'abnégation de tout intérêt national? Ne serait-ce pas celui qui avait destiné le peuple français à être le libérateur du monde? Dès ses premiers pas, la Révolution annonce qu'elle a conscience de sa glorieuse mission. Elle proclame les *droits de l'homme* dans une déclaration solennelle qu'elle place à la tête de la constitution française. Pourquoi les *droits de l'homme*, et non les droits des *Français?* C'est que la Révolution n'est pas une révolution française, mais une révolution humaine. On lit dans l'adresse que l'Assemblée constituante fit à la nation : « Les droits des *hommes* étaient méconnus et insultés

depuis des siècles ; ils ont été rétablis pour l'*humanité entière* par cette déclaration qui sera le cri éternel de guerre contre les oppresseurs. »

La déclaration des droits de l'homme est l'Évangile de la liberté, et la *bonne nouvelle* s'adresse à tout le genre humain. Mais comment une révolution, française dans son origine, deviendra-t-elle une révolution universelle? Pour répandre l'Évangile dans le monde, il a fallu le concours de la force. Ce sont les conquérants qui préparèrent la voie au *Prince de la Paix*. Ce sont les Barbares qui vinrent sauver le christianisme de la corruption romaine. Ce sont des guerriers qui imposèrent la loi du Christ à des populations guerrières. Sera-ce aussi la force qui servira le missionnaire aux idées de 89 ? Les révolutionnaires, fidèles aux enseignements de leurs maîtres, les philosophes, commencèrent par répudier la force. On lit dans la Constitution de 92 : « La nation française renonce à entreprendre aucune guerre dans la vue de faire des conquêtes, et n'emploiera jamais la force contre la liberté d'aucun peuple. » Sera-ce donc par la propagande pacifique que la Révolution fera le tour de l'Europe? C'était l'illusion d'un des plus grands révolutionnaires. Robespierre espérait que le spectacle de la liberté française suffirait pour convertir les nations aux principes de 89. Singulière illusion chez un homme politique! Lui-même ne disait-il pas que la Révolution était une guerre de la liberté contre l'aristocratie? Et la guillotine n'était-elle pas dressée en permanence, signe sanglant de cette lutte sanglante? Si la France, bien que préparée à la Révolution par la philosophie, comptait encore tant d'ennemis du nouvel ordre des choses, comment pouvait-on croire que l'Europe féodale ou monarchique se rangerait volontairement autour du drapeau de la liberté? Les révolutionnaires espéraient qu'ils auraient partout les peuples pour eux. Mais si les masses étaient partout opprimées, elles étaient aussi partout incultes, superstitieuses, dominées par ceux-là mêmes dont elles auraient dû secouer le joug. Comment faire pénétrer des principes de liberté dans des esprits qui étaient encore serfs? Par le spectacle de la liberté française? Le régime de la Terreur, appuyé sur la guillotine, n'était point fait pour tenter les peuples. Quant aux principes de 89 qui auraient pu les séduire, l'Europe monarchique eut bon soin de leur fermer les

frontières, ainsi que l'on prend des mesures de précaution contre l'envahissement d'une maladie contagieuse.

Ce que les hommes ne pouvaient faire, Dieu le fera, et il le fera par les mains des ennemis mêmes de la Révolution. Voici un spectacle merveilleux et fait pour embarrasser ceux qui veulent mettre Dieu hors de l'histoire. Qui s'attendrait à voir les rois répandre les principes de la Révolution, et l'aristocratie venir à son aide dans cette singulière propagande? Le fait n'en est pas moins certain. Où les philosophes français trouvèrent-ils le meilleur accueil? Chez les nobles et chez les princes. C'est Voltaire, le vrai roi du dix-huitième siècle; il a pour vassaux les souverains de l'Europe féodale, pour courtisans, les comtes et les ducs. « L'impératrice de Russie, dit Condorcet, le roi de Prusse, ceux de Pologne, de Danemark et de Suède s'intéressaient à ses travaux, cherchaient à mériter ses éloges. Dans tous les pays, les grands, les ministres qui prétendaient à la gloire, briguaient les suffrages du philosophe de Ferney. » Quand nous disons que la littérature française était une royauté au dernier siècle, nous ne parlons pas au figuré. Les rois reçoivent des ambassadeurs; c'est, disent les publicistes, une des prérogatives de la puissance souveraine. Eh bien, au dix-huitième siècle, les princes entretenaient à Paris des ambassadeurs littéraires : tel était Grimm, le spirituel correspondant de Diderot.

Les grands du monde faisaient la cour à la philosophie. Quelques années se passent, et la philosophie s'appelle Révolution. Quel fut le premier acte des disciples de Voltaire et de Rousseau? Ils proclament les droits de l'homme. Cette déclaration des droits est aussi une déclaration de guerre à l'aristocratie et à la royauté. Ce sont donc des ennemis mortels que les nobles et les rois ont choyés pendant un siècle! Certes, ils ont fait ce qu'ils ne voulaient point faire. Quand ils virent les démolisseurs à l'œuvre, ils se tournèrent contre eux, ils se coalisèrent contre la Révolution qu'ils avaient préparée de leurs propres mains. Ils vont étouffer le monstre. Non, ils le déchaînent, ils lui ouvrent leurs États, ils font tout ce qui dépend d'eux pour qu'il ne reste pas un coin de l'Europe où ne pénètrent les principes de 89, et eux-mêmes finissent par s'en faire une arme contre le conquérant invincible, héritier de la Révolution, mais héritier infidèle, qui ne peut être vaincu

que par les idées qu'il a répandues malgré lui à la tête de la grande armée, en portant le drapeau tricolore dans toutes les capitales de l'Europe. Quel chaos de contradictions ! Il y a une lumière qui dissipe le chaos, c'est la lumière divine. Elle a tant d'éclat qu'il faut fermer les yeux pour ne la pas voir. Tout ce que nous demandons, c'est que l'on veuille bien se servir de ses yeux pour voir.

N° 2. *Napoléon et la Révolution*

I

A peine la Révolution a-t-elle renversé les murs de la Bastille, que l'on voit les princes du sang et la haute noblesse émigrer en masse. Pour le coup, on est tenté de s'écrier avec le poète que Dieu aveugle ceux qu'il veut perdre. La noblesse n'est-elle pas l'appui du trône? Et quand le trône est en péril, le premier devoir des nobles n'est-il pas de le défendre? Ils fuient en abandonnant leur malheureux roi à la fureur de la démocratie. Il est vrai qu'ils se promettent de revenir à la tête d'une bonne armée qui fera raison des sans-culottes. Les voilà qui ameutent l'Europe féodale contre une révolution qui a osé abolir la féodalité jusque dans ses derniers vestiges. Et à quoi aboutit cette lutte de vingt ans? A détruire la vieille royauté ainsi que la vieille aristocratie. Si au lieu d'émigrer, les nobles avaient mis leur incontestable bravoure au service de la royauté, peut-être la royauté l'eût-elle emporté, et avec elle le régime aristocratique. En combattant la Révolution par la guerre étrangère et par la guerre civile, la noblesse détruisit de ses propres mains le vieil édifice, qu'elle voulait maintenir, après avoir aidé les philosophes à le miner. Qui les poussa à l'émigration? Leurs préjugés de caste et leurs passions aveugles. Et qui s'est servi de ces mauvaises passions pour extirper des abus qu'elles voulaient éterniser? Il n'y a qu'une réponse à faire : c'est Dieu et sa providence.

Les rois se coalisent contre la Révolution. A les entendre, ils veulent sauver la royauté, sauver l'ordre social menacé par les principes de 89 et par les excès des révolutionnaires. N'avaient-ils pas d'autre ambition? L'histoire a dévoilé leurs vues intéressées.

Catherine II, la plus ardente en apparence à s'armer contre une révolution qu'elle avait courtisée tant qu'elle s'appelait philosophie, voulait avoir les coudées franches, disait-elle, pour exécuter les grands desseins qui ne sont plus un secret pour personne. Le roi de Prusse songeait à s'agrandir aux dépens de la Pologne, et il ne tarda pas à déserter la coalition. Quant à l'Autriche, elle était comme toujours, d'une avidité insatiable : tantôt elle convoitait des provinces françaises, tantôt il lui fallait la Bavière, plus Venise, plus les Légations. L'Angleterre elle-même avait ses petites vues à côté de sa grande ambition, la domination des mers. Voilà ce que voulaient les coalisés. Est-ce aussi là ce qu'ils ont fait? Tant qu'ils combattent les idées de 89, la Révolution est victorieuse. A la coalition elle répond par l'exécution de Louis XVI et par la guerre de propagande. *Guerre aux châteaux! Paix aux chaumières!* Telle est la devise inscrite sur les drapeaux des armées républicaines. C'est l'invasion de la démocratie, et une lutte à mort contre tout l'ancien ordre social. Qui l'emportera? La liberté. Et elle l'emporte par les rois et malgré eux.

La main de Dieu est visible; car les hommes font précisément le contraire de ce qu'ils veulent faire. Ce n'est pas que Dieu les aveugle, comme dit le poète; les hommes se chargent eux-mêmes de ce soin. Mais Dieu répand les principes de 89 par les mains des princes qui voulaient les détruire. Non que la voie des armes soit la meilleure pour propager la liberté. Dieu n'aurait pas choisi cette voie, mais les passions humaines y conduisent fatalement. Rien ne prouve mieux combien la propagande pacifique était impossible que la guerre de propagande. Les peuples restent sourds à la voix de la Révolution; leur inertie est telle qu'il faut la violence pour les entraîner malgré eux dans le mouvement révolutionnaire. Dès lors la guerre contre l'Europe féodale change de caractère; la Révolution devient conquérante.

Pour une guerre de conquête, il faut un conquérant. Un homme de guerre, tel que l'histoire n'en a pas vu, se met à la tête de la France révolutionnaire. Ainsi la Révolution, après avoir renoncé aux conquêtes, après avoir répudié la guerre, finit par devenir conquérante. En ce sens, les hommes de 89 firent certes ce qu'ils ne voulaient point faire. Et cependant on peut dire aussi que la propagande armée était dans les tendances de la Révolution. Fille

du dix-huitième siècle, elle était appelée à agir sur le monde européen, de même que la philosophie avait embrassé les intérêts de l'humanité entière. La propagande des idées s'était arrêtée aux hautes classes, et dans leur sein même, elle n'avait pas été sérieuse, car les rois et les grands, après avoir courtisé les philosophes, se tournèrent contre la Révolution que leurs maîtres avaient préparée par leurs écrits. Il fallait une propagande qui détruisît le vieux régime, afin de faire place aux principes de 89. C'est dire que la force devait faire ce que la philosophie eût été impuissante à produire. Or les révolutionnaires de 89 nous ont dit eux-mêmes, qu'en déclarant les droits de l'homme, ils s'adressaient non seulement à la France, mais à toute l'humanité; dès lors ils devaient forcément aboutir à la guerre. Cependant ils étaient dans le vrai en répudiant les conquêtes; ils sentaient que l'esprit conquérant est inalliable avec la liberté. Voici donc quelle était la position fatale de la Révolution : elle ne pouvait remplir sa mission sans devenir conquérante, et elle ne pouvait devenir conquérante, sans compromettre la liberté qu'elle avait inscrite sur son drapeau. Cette fatalité explique les contradictions du guerrier qui recueillit l'héritage de la Révolution. Il n'y a pas d'homme dans la vie duquel l'action de la Providence soit plus visible que Napoléon. Il veut ce que Dieu ne veut pas, et il veut aussi et il fait ce que Dieu veut. Dieu veille à ce que la liberté sorte victorieuse de la longue lutte ouverte en 89. Elle n'est pas encore à sa fin; mais ce que Dieu a fait pour la liberté nous garantit ce qu'il fera encore. Au besoin les ennemis de la liberté deviennent ses apôtres. Est-ce aux hommes qu'il faut rapporter cet immense bienfait, ou est-ce à Dieu qui se sert de leurs mauvaises passions pour l'accomplissement de ses desseins?

II

Les amis de la liberté accusent Napoléon d'avoir été le plus grand des contre-révolutionnaires. « Son règne, disent-ils, a été le désaveu de la Révolution par elle-même. L'empereur a pris le contre-pied des idées qui avaient fait la Révolution de 89 et il a voulu refaire ce qu'elle avait détruit. » Il y a un fait qui témoigne hautement de cette tendance. Les catholiques célèbrent le con-

cordat comme l'acte le plus glorieux de Napoléon. Si les ennemis de 89 applaudissent au rétablissement des cultes, c'est que c'était une œuvre de restauration, politique et religieuse; elle renouait l'alliance du trône et de l'autel, ce qui était bien l'essence de l'ancien régime.

On adresse aussi à Napoléon un reproche ou un éloge tout contraire. On dit qu'avec Napoléon la Révolution s'est faite homme. Et en un certain sens rien n'est plus vrai. Qu'est-ce que l'immense majorité des Français voyait dans la Révolution? L'avénement de la démocratie, c'est à dire du principe d'égalité. A ce titre, Napoléon était l'incarnation du génie révolutionnaire; sous-lieutenant en 89, et empereur en 1804, il était l'image vivante de l'esprit nouveau. C'est aussi cette face de la révolution qui frappa le plus l'Europe féodale conjurée contre les principes de 89. Pourquoi fait-elle une guerre à mort à Napoléon? Parce qu'il est l'homme de la Révolution. En effet, partout où la grande armée portait le drapeau tricolore, les institutions féodales s'écroulaient. En ce sens l'empereur était l'héritier de 89.

Ceux qui renient et flétrissent Napoléon comme contre-révolutionnaire, et ceux qui le poursuivent ou qui l'exaltent comme héritier de la Révolution, n'auraient-ils pas également raison? A titre de conquérant, l'empereur n'est certes pas la Révolution faite homme, puisque le premier acte de la Révolution fut de renoncer à l'ambition des conquêtes. Non, Napoléon n'est pas, comme on l'a prétendu, l'exécuteur testamentaire de la Révolution. Ce sont d'ordinaire les mourants qui chargent un ami de remplir leurs volontés suprêmes. La Révolution mourut le 18 brumaire an VIII, de la main de celui que l'on dit son héritier ou son exécuteur testamentaire. Sa mort fut violente; au point de vue moral, on peut dire que ce fut un assassinat. Est-ce que l'assassin hérite de celui qu'il assassine? Nos lois placent le meurtrier parmi les ingrats et l'excluent de l'hérédité comme *indigne*. L'histoire aussi refusera à celui qui a tué la Révolution par ses coups d'État, le titre d'héritier de la Révolution. Cependant, il y a un fait que l'on ne peut contester, c'est que les guerres de la Révolution, continuées par l'empereur, répandirent les idées de 89 dans toute l'Europe; il est certain que le drapeau tricolore fut partout le drapeau de l'affranchissement. Faut-il donc dire avec les admirateurs de Napoléon

qu'il fit la guerre sans relâche pour propager les principes de la Révolution? N'est-ce pas faire honneur à l'homme de ce qu'il n'a point voulu? N'est-ce pas lui faire gloire de ce que Dieu a fait par lui, et en un certain sens malgré lui? A ceux qui font de l'empereur une idole, nous répondrons que son ambition, de son propre aveu, était de fonder un nouvel empire d'Occident. Est-ce que ceux qui aspirent à la monarchie universelle, sont des apôtres de liberté? Ceux qui foulent aux pieds les droits des nations, respecteront-ils les droits de l'individu? Y a-t-il pour les conquérants un autre droit que leur ambition? Au retour de l'île d'Elbe, Napoléon dit à Benjamin Constant : « J'ai voulu l'empire du monde, et pour me l'assurer, un pouvoir sans bornes m'était nécessaire. » Voilà le coupable qui avoue son crime.

Si le crime a servi à propager les principes de 89, gardons-nous de transformer Napoléon en missionnaire de la liberté. Conquérant, empereur, aspirant à la monarchie universelle, il était égoïste par essence. C'est à Dieu qu'il faut rapporter le bien qu'il sait tirer du mal. Est-ce à dire que Napoléon ait été un instrument passif dans les mains de la providence? Nous avons dit qu'à mesure que l'humanité avance, elle se rapproche de Dieu; cela est vrai surtout de ceux que les peuples saluent du nom de grand; ne sont-ils pas les élus du Seigneur? Il y a dans Napoléon comme un double personnage. Il y a le conquérant ambitieux; celui-là ne fait certes pas ce que Dieu veut. Il y a aussi le successeur de la Révolution; il l'a tuée, mais il reste imbu de ses principes, et jusque dans ses actes les plus réactionnaires, il y a un souffle qui date de 89. Nous venons de citer le concordat. Les amis de la liberté le reprochent au premier consul. Mais qu'ils voient ce qui se passe sous le règne de son neveu; l'ultramontanisme, ignorant, superstitieux, fanatique, envahit la patrie de Voltaire. Ne serait-ce pas un immense bienfait pour la France que le régime gallican que Napoléon voulut restaurer? Il ne cessa de combattre les tendances ultramontaines qui se firent jour à la suite de la Révolution, et en cela il fut le vrai héritier de 89; il voulait ce que Dieu veut.

Ce que nous disons du concordat, on peut le dire de tout ce que Napoléon a fait. La Révolution devait parcourir l'Europe, c'était sa mission; elle en avait conscience, elle parla et elle agit toujours au nom de l'humanité. Napoléon avait aussi, à sa manière,

ce génie cosmopolite. Voilà pourquoi il ambitionna l'empire du monde. C'était le cosmopolitisme de la philosophie sous une nouvelle forme, la pire de toutes, certainement, mais aussi la plus nécessaire. Napoléon, tout en reniant les philosophes, continua leur œuvre. Il fut l'épée de la Révolution, et il en avait conscience. Non pas qu'il ait voulu le rôle d'apôtre des principes de 89; mais il les répandit en tant qu'ils se conciliaient avec son ambition, et il le fit, ayant conscience de son œuvre. Écoutons les conseils qu'il donna à son frère Jérôme appelé à gouverner la Westphalie : « Ce que désirent avec impatience les peuples d'Allemagne, c'est que les individus qui ne sont point nobles et qui ont des talents aient un égal droit à votre considération et aux emplois, c'est que toute espèce de servage et de liens intermédiaires entre le souverain et la dernière classe du peuple soit entièrement abolie... Il faut que vos peuples jouissent d'une *liberté*, d'une *égalité*, d'un bien-être inconnus aux peuples de la Germanie. » C'est le langage de 89 dans la bouche d'un conquérant. Si les idées de 89 étaient restées concentrées en France, la révolution n'aurait pas rempli sa mission : pour l'accomplir il fallait la conquête. Peut-on dire que le conquérant qui veut que les vaincus aient une *liberté*, une *égalité*, plus grandes que celles qui règnent partout ailleurs, peut-on dire que ce conquérant est un instrument aveugle des desseins de Dieu ?

Napoléon veut la monarchie universelle. Rien n'est plus contraire aux desseins de Dieu. Voilà une opposition complète, en apparence, entre ce que Dieu veut et ce que l'homme veut. En effet, Napoléon méconnut les droits des nations, en annexant à son immense empire, aujourd'hui les Italiens, demain les Allemands, puis les Hollandais; vainqueur de la Russie, il eût annexé les Espagnols et les Portugais. Si l'empereur avait réalisé ses gigantesques projets, il n'y aurait plus eu de nations. Cependant Napoléon, le premier parmi les hommes politiques, prononça le mot de nationalité. Pendant qu'à Vienne, on se disputait les dépouilles du grand conquérant, pendant que l'on y partageait les âmes, d'après leur nombre et leur qualité, l'empereur déchu disait à Sainte-Hélène : « L'agglomération des peuples arrivera tôt ou tard, par la force des choses, et je ne pense pas qu'après ma chute et la disparition de mon système, il y ait en Europe d'autre

grand équilibre possible que l'agglomération des grands peuples. » Napoléon allait plus loin, il prétendait que telle avait été sa pensée : concentrer les peuples que la diplomatie avait morcelés. « J'eusse voulu faire, disait-il, des Français, des Italiens, des Espagnols, des corps de nation. C'est avec un pareil cortége qu'il eût été beau de s'avancer dans la postérité et la bénédiction des siècles. Je me sentais digne de cette gloire. » Oui, c'était là la voie de la gloire, car c'était la voie de Dieu. Mais l'empereur se faisait une étrange illusion, en s'imaginant que lui, le prétendant à l'empire du monde, avait été le champion des nationalités. S'il l'a été, c'est comme successeur de la Révolution ; la gloire en revient à Dieu et non à l'homme. Mais c'est déjà une belle gloire d'avoir eu conscience des desseins de Dieu, d'avoir pressenti l'avenir. On peut même ajouter que Napoléon concourut aux desseins de la providence. Il commença la régénération de l'Italie, et il légua à son neveu l'accomplissement de cette grande œuvre, la plus belle du dix-neuvième siècle. Il reconstitua un noyau de Pologne, germe d'où aurait pu sortir la nationalité polonaise. Ailleurs, il faut l'avouer, dans les pays de race germanique, ce n'est pas par une généreuse initiative qu'il réveilla l'esprit de nationalité, c'est par ses excès de conquérant. Ici il fut un instrument dans les mains de Dieu.

La chute de Napoléon est une protestation contre l'idolâtrie que ses adorateurs lui ont vouée. Qui vainquit l'invincible? Les uns répondent, le climat de la Russie ; les autres, l'or de l'Angleterre ; il y en a qui s'en prennent à la trahison de l'Autriche. Non, l'empereur succomba sous la réaction de l'esprit de nationalité et de liberté. Tant qu'il n'eut affaire qu'aux rois et à leurs armées, il fut vainqueur. Mais les excès de la conquête finirent par soulever contre lui les nations, et dès que les nations paraissent sur le champ de bataille, Napoléon tombe. La race héroïque qu'il avait si longtemps conduite à la victoire, aurait pu le sauver ; mais le despotisme impérial lui avait aliéné la France. Il avait contre lui la liberté et les nationalités, c'est à dire les deux puissances auxquelles l'avenir appartient. Quel témoignage contre Napoléon ! Cela prouve que tout ce qu'il avait de grand était vicié par l'égoïsme du conquérant et du monarque universel. Cela prouve qu'il n'a jamais été le défenseur de la liberté, ni le cham-

pion du droit des peuples. Héritier de la Révolution, il aurait vaincu l'Europe entière; pour mieux dire, il n'y aurait jamais eu entre lui et l'Europe ce duel gigantesque qui le conduisit à Sainte-Hélène. Il tomba sous le coup des principes qu'il avait reniés. Il y a ici un acte de justice divine sur lequel il faut nous arrêter.

N° 3. *La providence et la justice divine*

I

Quand nous cherchons dans les faits la preuve du gouvernement providentiel qui régit les choses humaines, nous le considérons comme l'éducation du genre humain, à laquelle Dieu préside. S'il y a un Dieu, il y aussi une justice divine. La justice, exercée par celui qui est tout amour, ne peut être qu'un instrument d'éducation. Dieu punit pour rétablir l'ordre moral, mais si la peine inflige un mal, c'est que ce mal doit corriger le coupable, et le ramener dans la vie que Dieu a tracée à ses créatures. Voilà pourquoi en parlant du gouvernement providentiel, nous ne disons rien de la justice; à nos yeux elle se confond avec l'éducation que la providence dirige. Cependant quand l'historien rencontre un de ces actes éclatants de la justice divine qui frappent l'esprit des peuples, il doit le mettre en évidence. Cela fortifie le sens moral, cela montre la main de Dieu à ceux qui seraient tentés de la nier.

Quand les Espagnols s'insurgèrent contre l'attentat de Bayonne, ils prédirent à Napoléon qu'il trouverait sa punition là où il avait foulé aux pieds tout droit, tout honneur. « Sache, lui disaient-ils, qu'un châtiment éclatant peut tarder, mais qu'il atteint toujours les forfaits éclatants. Tremble devant l'Espagne, non à cause de sa propre force, mais à cause de ta conscience. » Cet appel à la justice divine fut entendu, la sentence fut rapide et solennelle. Déjà les contemporains remarquèrent que la perte de Napoléon date du crime de Bayonne. Les esprits se retirèrent de lui, la fortune l'abandonna. Bientôt l'édifice de sa merveilleuse grandeur s'écroula, et sur ses ruines il fut écrit « que hors de la morale et des droits des peuples, il n'y a que des abîmes. »

Comment la faiblesse parvint-elle à vaincre la force? Si les Espagnols avaient dû lutter seuls contre le tout-puissant empereur, ils auraient succombé; la justice de Dieu serait toujours venue, mais tardive et avec moins d'éclat. L'appui de l'Angleterre n'aurait pas suffi pour vaincre le grand capitaine, s'il avait concentré ses forces et son génie sur la guerre d'Espagne, et il tenait à lui de le faire. La plus simple prudence le lui commandait. Au lieu de combattre les Espagnols et les Anglais, il se jeta dans la plus folle des guerres. Lui-même ne savait pourquoi il entreprenait l'expédition de Russie. Napoléon dit, dans une proclamation, « que la Russie est entraînée par la fatalité, que ses destinées doivent s'accomplir. » Il écrit à Alexandre « que la providence invisible, dont il reconnaît les droits et l'empire, a décidé de cette affaire comme de tant d'autres. » En effet il y avait un homme, grand parmi les grands, qui était entraîné par la fatalité de ses passions. L'Europe coalisée contre lui n'était pas parvenue à le vaincre; il fallut que lui-même mît la main à l'œuvre pour ruiner sa puissance. En le voyant entreprendre cette guerre insensée, un ancien général de la République, Dumouriez, s'écria : « Ceux que Dieu veut perdre, il commence par les aveugler. » La main de Dieu est visible, c'est la main de Dieu vengeur des droits de l'humanité, outragés par le nouveau César. La catastrophe de Russie ne suffit pas pour le ramener à la raison. Il créa une armée nouvelle comme par enchantement; mais il rencontra un adversaire nouveau, l'esprit de liberté. L'invincible fut vaincu, mais telle était la terreur de son nom que les vainqueurs lui offrirent des conditions magnifiques. Il les refusa; c'était signer son abdication. La France aurait pu le sauver : elle avait déjà combattu l'Europe entière, sans avoir à sa tête un homme de guerre comme Napoléon, mais en 93 elle était animée de l'enthousiasme de la liberté. La liberté s'agita encore en 1813, faible et respectueuse pour son maître. Napoléon la répudia, il ne voulait pas en entendre parler. Il court à sa perte. L'expiation commence.

Ce n'est pas Moscou, ce n'est pas Leipzig, ce n'est pas Sainte-Hélène, qui est l'expiation prédite par les Espagnols à Napoléon : c'est le peuple qui abandonne son empereur, l'élu du peuple, parce qu'il ne voit plus en lui qu'un insensé, l'auteur de tous ses maux, l'oppresseur des nations, le bourreau de la France, le plus

épouvantable tyran qui ait jamais pesé sur l'espèce humaine. Voilà les dures vérités que le conseil municipal de Paris adressa à celui qui naguère était l'idole de la France. Et que dit la nation? Elle resta inerte, en présence du plus grand malheur qui puisse frapper un peuple généreux, l'invasion de l'étranger. L'égoïsme est puni par lui-même; Napoléon avait tout rapporté à lui, il n'y avait plus qu'un homme en France, l'empereur. La nation se retira de lui, et le géant tomba.

II

Napoléon tombe, parce qu'il a déserté les principes de la Révolution dont il était le missionnaire armé. Les rôles sont renversés. Ce sont les rois coalisés contre les principes de 89 qui les inscrivent sur leurs drapeaux; c'est par les ennemis de la Révolution que la Révolution triomphe. Ceci tient du prodige. L'Europe féodale s'était coalisée pour le maintien de la féodalité et de la vieille monarchie. Si elle avait été victorieuse en 92, il y aurait eu une Terreur blanche tout aussi sanglante que la Terreur rouge et la liberté eût été ajournée d'un siècle. Toutes les ligues formées par les rois échouèrent, c'est Napoléon lui-même qui se chargea de se vaincre. A la suite du désastre de Moscou, on voit un spectacle étrange. Les rois du Nord, chefs de peuples à moitié barbares, parlent le langage de la Constituante. Ils promettent aux princes et aux peuples *liberté* et *indépendance;* leur seul but, à les entendre, est de conquérir les *droits inaliénables* des nations. Quand on lit les proclamations des généraux russes et prussiens, on se croirait sous la Convention nationale : « Frères, s'écrie l'un, marchons ensemble, c'est pour la liberté de l'Allemagne. Toute distinction de naissance, de rang, de pays est bannie de nos légions. Nous sommes tous des hommes libres. » Un autre, c'est un Russe, dit que l'empereur de Russie et le roi de Prusse ne se sont armés que pour aider les peuples à recouvrer leur liberté et leur indépendance, ces biens héréditaires qui leur ont été enlevés, mais qui sont *imprescriptibles.*

Voilà des instruments de Dieu, s'il en fut jamais. Pourquoi se sont-ils coalisés en 92 contre la France ? Parce que la Révolution avait proclamé les droits des hommes et des peuples, ce qui mi-

naît dans ses fondements la vieille royauté. Et maintenant ils proclament ces droits inaliénables et imprescriptibles! C'est hypocrisie, c'est tromperie, nous le voulons bien. A peine vainqueurs, ils oublièrent leurs belles paroles; à Vienne ils traitèrent les peuples comme des troupeaux. Mais cela prouve au moins une chose, c'est que les rois absolus sentaient que leur règne devait finir. Ils font d'habitude la cour à la force. Sous l'empire, on les voyait faire antichambre chez Napoléon, et se confondre avec les valets de cour, valets eux-mêmes. L'empereur était le plus fort. Or voici ces rois qui font la cour à la liberté. Preuve que la liberté est devenue une puissance plus grande que Napoléon. Ils la trompent, ils se jettent en aveugles dans une réaction stupide, ils se croient les maîtres. Mais 1830, 1848, continuent le mouvement de 89. Le rois s'en vont et les peuples arrivent. En définitive, les rois sont des instruments dans les mains de Dieu, et on peut dire aussi qu'ils concourent à ses desseins. Quand ils prennent les armes contre la Révolution, ils ne se doutent certes pas du rôle qu'ils jouent; ils déchaînent le monstre révolutionnaire, et ils ne cessent de combattre Napoléon comme l'homme de la Révolution, jusqu'à ce que les trois couleurs, symbole de la liberté, aient fait le tour de l'Europe. Alors ils s'aperçoivent quelle est la puissance irrésistible de la liberté. Ils ont conscience des desseins de Dieu, et ils s'y associent. Peu importe qu'ils trahissent la cause qui leur a donné la victoire. Il n'en est pas moins vrai que leurs yeux ont été frappés d'un rayon de la lumière divine. Il est donc vrai que les hommes finissent par avoir conscience des desseins de Dieu; dès lors ils ne sont plus de purs instruments. S'il en est ainsi des rois, en dépit de leur incurable égoïsme, que sera-ce des peuples qui ont pour eux l'avenir?

Napoléon s'est toujours dit l'organe et le représentant de la souveraineté populaire. Aussi chez lui bien plus que chez les rois de la vieille Europe, éclate cet admirable concours de la liberté humaine et du gouvernement providentiel dont nous cherchons des témoignages dans l'histoire. Il tue la Révolution au 18 brumaire. A vrai dire, elle était déjà morte en France; il lui restait à conquérir l'Europe. Napoléon se charge de cette mission, à laquelle l'appellent son génie et ses passions. En apparence, il ne poursuit qu'un but personnel, on dirait l'égoïsme incarné. Mais ce n'est

là qu'une des faces de cette grande figure. Il n'oublie jamais que son drapeau est celui de la Révolution ; même dans ses plus funestes entreprises, il reste le soldat des idées de 89. Il restaure la royauté en France, et il la ruine en Europe. Il rétablit les fiefs au profit de ses généraux, et il extirpe partout le régime féodal. Il foule les peuples, il les mutile, il les dissout et les reconstitue d'après les caprices de son ambition, et c'est lui néanmoins qui réveille la nationalité italienne, et qui donne une première satisfaction à la nationalité polonaise. Il veut donc ce que Dieu veut. Et on peut dire aussi qu'il est l'homme du passé, et qu'il contrarie les desseins de Dieu. C'est l'image de l'homme et de son imperfection. Sa volonté ne peut jamais se confondre avec la volonté divine; car il cesserait d'être homme. Mais il doit se rapprocher sans cesse de Dieu : telle est la loi du perfectionnement infini que Dieu lui a donnée.

Niera-t-on encore que Dieu soit dans l'histoire? ou dira-t-on que le gouvernement providentiel détruit la liberté humaine? Il ne suffit pas de nier, comme il ne suffit point d'affirmer. Il faut prouver. Nous avons recueilli un petit nombre de faits dans lesquels éclate une autre puissance que celle de l'homme, c'est celle de Dieu que l'humanité adore et qu'elle continuera à adorer, en dépit des négations. Ces faits confirment la foi universelle. L'histoire, écrite à ce point de vue, est la justification de Dieu. Annule-t-elle l'homme? Elle l'annule si peu, qu'elle lui montre, au contraire, qu'il s'élève sans cesse vers Dieu. On abaisse l'homme quand on bannit Dieu de l'histoire, car on en fait le jouet d'une force aveugle, qu'on l'appelle hasard nature ou loi. Tandis qu'on grandit l'homme, quand on lui apprend que Dieu dirige ses destinées, tout en lui laissant une entière liberté. La liberté est accompagnée de responsabilité. C'est là ce qui fait notre grandeur!

LIVRE II

LE PROGRÈS DANS L'HISTOIRE (1)

CHAPITRE PREMIER

L'INDIVIDU ET SES DROITS

---

§ 1. La liberté et l'égalité

La Révolution a proclamé la liberté et l'égalité, en déclarant que ce sont des droits inaliénables et imprescriptibles de l'homme. Au berceau du genre humain, nous ne trouvons ni liberté ni égalité. Est-ce que la déclaration des droits est l'expression de la vraie destinée de l'homme? Il y a une révélation de la vérité qui ne peut nous tromper, car c'est la vérité même qui en est l'auteur. Dieu nous révèle ses desseins par l'histoire. S'il est vrai que Dieu est dans l'histoire, s'il est vrai qu'il y a un gouvernement providentiel, il faut que cette éducation divine ait un but. Qui dit éducation, dit développement progressif. L'histoire nous apprend, en effet, que l'humanité avance vers la liberté et l'égalité, depuis qu'elle existe. A son origine, on croirait qu'il n'y a ni liberté, ni égalité. C'est le règne de la théocratie, et la théocratie est la négation des droits de l'homme. Cependant à l'époque où

(1) Voyez sur la théorie du progrès le tome XII de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité.*

nous sommes arrivés, ces droits sont écrits dans toutes les constitutions. Que signifie ce changement? La théocratie est le règne de Dieu, l'homme n'a pas conscience de sa personnalité, de son individualité; il obéit à ceux qui se disent les organes de Dieu. A l'autre extrémité, il n'y a plus d'organes de Dieu, l'homme fait lui-même sa destinée. Est-ce à dire que l'éducation divine cesse? Non l'éducation est infinie, puisqu'elle a un but infini, la perfection. Mais le mode de l'éducation change complétement. L'enfant est gouverné; devenu homme, il se gouverne lui-même. Voilà les deux extrêmes, la théocratie et la Révolution.

La question du progrès, en tant qu'il s'agit des droits de l'homme, est donc celle-ci : l'homme est-il appelé à se gouverner lui-même, ou est-il destiné à être gouverné par ceux qui se disent les organes de Dieu? La question n'en est plus une pour l'humanité moderne. Elle ne croit plus aux révélateurs, elle ne croit plus que Dieu nous ait donné la raison pour la courber devant un prêtre. Se tromperait-elle? Cela ne se peut; car c'est Dieu qui a gravé la loi de notre destinée dans les facultés dont il a doué ses créatures. Il nous a donné la raison. Qui croira que c'est pour l'abdiquer, pour la détruire? Nous l'essaierions vainement, et le sacerdoce l'a tenté en vain. Il y a dans nos facultés une force d'expansion qui l'emporte sur tous les obstacles qu'on lui oppose. Nos facultés doivent se développer, comme le soleil doit nous éclairer et nous chauffer de sa lumière. Parfois les nuages semblent l'obscurcir; mais bientôt ils se dissipent, et il se trouve que l'astre bienfaisant ne cesse jamais de remplir sa course.

Nos facultés ne se développent point d'elles-mêmes; elles demandent l'effort de l'homme. Ce travail que nous accomplissons tous, par une loi de notre nature, doit-il être libre? Le développement de nos facultés est libre de son essence, et c'est encore Dieu qui le veut ainsi. N'est-ce pas pour cela qu'il a répandu une variété infinie dans les intelligences? On dit qu'il n'y a pas deux feuilles qui se ressemblent; on peut dire la même chose des hommes. C'est dire que chacun a son individualité, et ce caractère individuel ne serait-il pas la marque d'une mission particulière? Il suffit que chacun se considère soi et ceux qui l'entourent pour s'en convaincre. Puisque chacun de nous a une force qui lui est propre, comment un autre que nous pourrait-il nous imposer

une loi quelconque pour le développement de nos facultés? Ne serait-ce pas aller contre une loi divine? Ne serait-ce pas mettre l'uniformité à la place de la variété? Et cette uniformité tuerait nos facultés au lieu de les développer. Car ce serait une œuvre contre nature. Donc une entière liberté est de l'essence de notre éducation. Il n'y a qu'une limite à ce libre développement, c'est le droit de nos semblables. Notre liberté ne peut pas léser la leur, pas plus que la leur ne peut entraver la nôtre; mais elles se limitent nécessairement l'une l'autre.

Ce n'est que sous cette condition que les sociétés humaines peuvent exister; la liberté absolue, illimitée de chaque individu les dissoudrait. Or la société est une nécessité pour le développement de nos facultés; nous ne pourrions pas même vivre hors de la société, bien moins encore pourrions-nous développer notre intelligence et notre âme. La société n'est pas une simple coexistence d'individus, elle implique un lien, une organisation. C'est dire que la société doit devenir un État. Ici se présente un problème capital. Que devient la liberté de l'individu en face de l'État? La perd-il en tout ou en partie? Il est impossible qu'il la perde; comment la perdrait-il, puisque l'État n'est que la société organisée, et la société n'est-elle pas le milieu où l'homme se développe? Donc la société, loin d'enchaîner la liberté, doit la sauvegarder contre les atteintes de forces rivales, hostiles. Cela ne suffit point. Si la société est nécessaire à l'homme, c'est qu'isolé il est trop faible pour remplir sa mission. La société doit donc accroître la force de l'individu, elle doit venir à son aide. Dès lors, elle a aussi besoin d'une certaine puissance. On ne la lui a jamais contestée. Mais quelle est la limite où les droits de l'État s'arrêtent? Là où commencent ceux des individus, car l'individu a aussi son domaine où il est souverain. Il est même le vrai souverain. L'État n'a de droits que ceux qui lui sont nécessaires pour défendre, pour protéger l'individu. Une liberté aussi grande que le comporte la nature humaine, tel est l'idéal. Comment l'humanité s'en est-elle progressivement approchée? Le pas qu'elle a fait est immense. Son point de départ est la négation de la liberté; et aujourd'hui les droits de l'homme sont formulés dans nos constitutions. Comment ce progrès s'est-il accompli?

§ 2. La théocratie et les castes (1)

I

La théocratie est la première forme de l'État. Dieu lui-même est censé gouverner les hommes par l'organe d'un corps sacerdotal. Dans cet ordre d'idées, il ne peut être question de la liberté pour l'homme : il n'a pas de droits en face de Dieu, il n'a que des devoirs. L'égalité aussi est impossible : comment l'homme serait-il l'égal de Dieu ou de ceux qui tiennent sa place? Cette absence de liberté et d'égalité qui caractérise le régime théocratique, se révèle dans l'institution des castes. La caste sacerdotale domine, les autres lui sont subordonnées. C'est trop peu dire. Le prêtre « est le seigneur de la création ; tout ce que ce monde renferme est sa propriété, c'est par sa générosité que les autres hommes jouissent des biens de ce monde, c'est par sa faveur qu'ils vivent. » Voilà ce que les livres sacrés de l'Inde disent des brahmanes : ils sont les *divinités de la terre*. Qu'est-ce que les autres castes, qu'est-ce que les castes inférieures surtout sont en présence des brahmanes qui finissent par se croire supérieurs aux dieux? Les çoudras sont placés dans la hiérarchie des créatures, après l'éléphant et le cheval. Non seulement il n'y a aucun rapport, pas même d'humanité, entre le brahmane et le çoudra, mais les devoirs que prescrivent la plus simple charité, deviennent des crimes, quand il s'agit de les remplir envers un homme d'une caste inférieure; c'est un crime pour les brahmanes de donner conseil à un çoudra, un crime de lui abandonner les restes de leur repas !

Il est difficile de pousser plus loin l'orgueil de l'inégalité et l'abjection de la dépendance. Cependant cette humiliante condition des vaincus qui forment les castes inférieures, est déjà un progrès dans le développement de l'humanité. C'est une première manifestation du droit au milieu de l'empire de la force. Tant que la force seule règne, les vaincus périssent. Reçus dans les castes inférieures, ils acquièrent au moins un droit, le droit à la vie. Que

(1) Voyez les témoignages, dans le tome Ier de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*.

l'on voie la condition des parias, c'est à dire des populations qui ne sont pas admises dans les castes, et l'on sera forcé de reconnaître que l'avilissement des çoudras est un état honorable, en comparaison. Les parias ne peuvent pas se montrer sur les routes. Celui qui les rencontre, peut les tuer impunément; ils sont sur la même ligne que les bêtes fauves, sauf le mépris qu'ils ont en plus.

La caste est un premier asile pour les vaincus. Elle favorise même, dans de certaines limites, le développement des facultés humaines. Les intelligences privilégiées, nourries dans les sanctuaires, y trouvent toutes les ressources nécessaires pour se développer, et elles aident les peuples à sortir de leur barbarie primitive. C'est un bienfait de Dieu plutôt que des hommes. Une chose témoignera toujours contre l'esprit sacerdotal; c'est qu'il a partout essayé de perpétuer l'enfance intellectuelle des classes dépendantes, afin de perpétuer sa domination. L'homme, en grandissant, s'affranchit des liens qui ont protégé son enfance. Ce progrès se réalise dans le monde occidental.

II

L'égalité est le plus naturel, le plus impérieux des sentiments. Elle se fit même jour dans la doctrine des brahmanes; ils la montrèrent en espérance dans une vie future; un çoudra peut renaître dans une caste supérieure. Cette espérance ne suffit point aux aspirations de l'homme, il lui faut une égalité réelle qui se manifeste dès ce monde. Tel fut le progrès que le bouddhisme accomplit dans la société indienne. Le Bouddha prêcha l'égalité religieuse; tout homme pouvait devenir religieux. C'était étendre à tous les hommes l'initiation que le brahmanisme réservait aux classes supérieures. Par là le bouddhisme ruina dans son fondement l'institution des castes; non pas que le Bouddha l'ait attaquée, mais la logique des principes y conduisit ses disciples. C'était proclamer l'égalité civile et politique.

Le génie du monde occidental n'est pas favorable aux castes. Elles existaient en Égypte, mais elles n'avaient plus ce caractère d'immobilité qui caractérise l'Inde. Au moment où l'Égypte sort de son isolement pour figurer dans l'histoire, la domination des

prêtres est en pleine décadence; bientôt la théocratie fait place à une monarchie grecque. La destinée si différente du sacerdoce en Égypte et dans l'Inde doit avoir une cause profonde. Chez les Indiens, les castes sont une institution religieuse, l'inégalité procède de Dieu; de là cette immobilité qui nous étonne. En Egypte les castes n'avaient point leur principe dans le Créateur. Il y avait une espèce d'égalité religieuse jusque dans le sein des castes, en ce sens que les Égyptiens ne connaissaient pas le privilége odieux de la *double naissance* qui fait du brahmane le maître de la création; la loi religieuse était une, identique pour toutes les classes. Il y avait même un sentiment d'unité, ou de charité, qui embrassait tout les hommes, au moins tous les habitants de la vallée sacrée du Nil; quand ils offraient des sacrifices, les Égyptiens priaient les dieux de détourner les malheurs qui pourraient arriver à toute l'Égypte ou à eux-mêmes.

Il y avait encore un autre peuple de l'Asie chez lequel on comprenait toute la nation dans les prières que l'on adressait aux dieux, les Perses, et chez les Perses l'institution des castes n'existait pas. Ils ont quelque chose du génie des races germaniques. On trouve chez eux les quatre classes de prêtres, de guerriers, de laboureurs et d'artisans. Mais ce n'est pas Ormuzd qui a établi cette division; il a créé un premier couple d'où est descendu le genre humain. Ainsi il y a égalité originelle entre les hommes; si l'inégalité s'est introduite parmi eux, c'est une des faces du mal, c'est l'œuvre d'*Ahriman* qui doit disparaître, et de fait elle a disparu. Mais l'égalité s'arrête aux adorateurs d'Ormuzd; comme elle a sa source dans la communion religieuse, elle ne peut pas embrasser les infidèles qui, aux yeux des sectateurs d'Ormuzd, sont des enfants d'Ahriman.

Les Juifs sont aussi un peuple élu, le peuple de Dieu. Mais il y a dans le mosaïsme un dogme qui brisera cette conception étroite. La dualité des Perses fait place à un seul Dieu, c'est celui qui crée le genre humain; il n'y a plus de créatures qui procèdent du mauvais esprit. Pour témoigner que tous les hommes sont *un* en essence, le Créateur les fait naître tous d'Adam; donc tous sont frères, l'égalité est leur loi. Plus de castes. Il est vrai qu'une tribu est consacrée héréditairement au service de Jéhova, mais il n'en résulte pas un régime théocratique : c'est plutôt l'union, la con-

fusion de l'ordre civil et de l'ordre religieux. La tribu de Lévi n'est pas une caste, c'est une magistrature déléguée à une tribu qui est vouée spécialement au service de Dieu. Tous les Juifs sont initiés à la loi du salut. Là ne s'arrête pas l'égalité. Le mosaïsme est une religion de ce monde, l'égalité qu'il prêche doit donc se manifester dans l'ordre civil : de là les institutions remarquables de l'année sabbatique et du jubilé qui devaient maintenir l'égalité de fortune entre tous les adorateurs de Jéhova. De là aussi les lois de Moïse sur l'esclavage des Hébreux; c'était une domesticité plutôt qu'une servitude, car elle ne durait que six ans. Mais l'esclavage était maintenu pour l'étranger. C'était une inconséquence, qui disparaîtra dans la société chrétienne.

Ici s'arrête le progrès réalisé par l'Orient. Il aboutit à l'égalité, mais la liberté ne s'y fait pas jour. Le mot même ne peut exister, là où règnent les castes. Chez les Perses il y avait des germes de liberté politique, mais ils furent étouffés par le despotisme. Le grand roi seul était libre, dit Hegel. Mauvaise liberté qui se confond avec la toute-puissance, et qui conduit à la dégradation du sérail, tandis que la vraie liberté affranchit. Les Hébreux étaient un peuple trop théocratique pour que la liberté s'y pût manifester. La religion impose des devoirs, elle ne donne pas de droits; et quand la religion absorbe l'ordre civil, elle doit conduire à une dépendance absolue à l'égard de Dieu, dépendance qui rend toute liberté impossible. La notion de liberté date de la Grèce.

§ 3. L'esclavage et la liberté du citoyen (1)

I

Chez les Grecs il n'y a plus de castes. Ce qui caractérise le régime indien, c'est un sacerdoce qui domine toutes les classes de la société, même les guerriers et qui constitue à lui seul l'État. Le polythéisme grec a ses prêtres, mais ils ne forment pas une caste, pas même un ordre à part dans la société. Dans l'Inde les rois et les guerriers ne peuvent pas remplir de fonction sacerdo-

(1) Voyez les témoignages, dans les tomes II et III de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*.

tale; ils ne peuvent pas même être reçus dans la caste des brahmanes. Chez les Grecs, les rois offrent des sacrifices; les chefs des guerriers sont en même temps prêtres et devins. La société hellénique est toute séculière; c'est l'ordre civil qui absorbe l'ordre religieux.

Voilà un esprit bien différent de celui qui règne dans le monde oriental, et qui dénote des tendances, des aspirations inconnues de l'Asie. Aristote définit l'homme un animal politique; c'est dire que la race grecque est une race politique par excellence. La cité, dit notre philosophe, est une société d'hommes libres. Ce sont ses républiques qui ont immortalisé la Grèce pour le moins autant que ses artistes et ses penseurs. L'admiration a été poussée jusqu'à l'idolâtrie. Il faut tenir compte à la Grèce de l'initiative qu'elle a prise dans l'ordre politique, mais aussi il faut se garder des illusions, car ce serait exalter la liberté grecque aux dépens de la liberté moderne; ce qui aboutirait à vicier notre liberté, si nous voulions nous faire les imitateurs de la Grèce; ce qui, en tout cas, empêcherait d'apprécier le vrai progrès que nous devons à la race hellénique.

Constatons d'abord le progrès qui s'accomplit par la transition de la caste à l'esclavage. La servitude nous est si odieuse, que nous la flétrissons comme un crime, et comment un crime serait-il un progrès? Le progrès est cependant réel et il est immense. Dans la conception indienne, l'inégalité radicale qui existe entre les castes est rapportée à Dieu, partant elle est immuable; les hommes ne peuvent pas songer à modifier ce que Dieu a fait. Chez les Grecs, la servitude est fondée sur l'usage constant des nations; or ce que les hommes ont fait, ils peuvent le défaire. L'esclave peut être affranchi; l'inégalité n'est donc plus originelle, divine. Si l'esclave peut devenir libre, c'est qu'il est un homme en essence, et non un être intermédiaire entre l'éléphant et le cheval. Aussi les esclaves ont-ils les mêmes dieux que les hommes libres; les Grecs ignorent le privilége odieux de la double naissance. Après cela, il faut avouer que l'esclavage est un crime, car c'est une violation de l'égalité naturelle des hommes. Et cependant la liberté des citoyens, telle que les Grecs la comprenaient, ne pouvait exister que par la servitude. Pour que quelques milliers de citoyens pussent vivre libres, c'est à dire

passer leur vie sur la place publique, il fallait des esclaves pour les travaux manuels. A Athènes, il y avait vingt et un mille citoyens et quarante mille esclaves. Défions-nous d'une liberté qui a pour base la servitude.

La liberté et l'égalité existent dans le sein de la cité. Mais est-ce une réalité? Il n'y a plus de classes sociales qui jouissent de priviléges par droit de naissance; l'homme libre est l'égal de l'homme libre, c'est la réunion des citoyens qui fait la loi, qui administre et qui juge. Voilà l'égalité qui règne dans les républiques de Grèce ; mais ce n'est qu'un idéal. Platon dit que chacun des États grecs n'est pas un, mais plusieurs, qu'il en renferme toujours pour le moins deux, l'un composé de riches, l'autre de pauvres. On pourrait dire la même chose des États modernes, bien que la liberté soit inscrite dans nos constitutions. Il y a cependant cette différence énorme, c'est que chez les Grecs, ces deux états, les pauvres et les riches, étaient en lutte permanente. Des invasions successives, placèrent partout les membres d'une même cité dans des rapports hostiles. L'aristocratie des vainqueurs dégénéra rapidement en aristocratie d'argent. Il y a un progrès incontestable dans cette révolution. La barrière qui sépare les classes est brisée, la voie de la fortune est ouverte à tout le monde, et par suite la voie du pouvoir. Mais, en réalité, c'est un combat, une guerre intestine. Aujourd'hui on acquiert la richesse par le travail industriel; chez les Grecs l'industrie étant le lot des esclaves, le pauvre n'avait pour arriver à la fortune que les chances incertaines du commerce ou les moyens violents de la spoliation. Le droit du plus fort qui régnait partout poussait à la violence. De là la lutte sanglante des classes inférieures contre les classes riches. Telle est la vie des cités grecques; la victoire alternative des riches et des pauvres est toute leur histoire. De violence en violence, elles aboutirent à la tyrannie, à la dissolution, à la mort.

Que devint la liberté dans ces collisions permanentes des riches et des pauvres? La cité ne réalisa pas plus la liberté que l'égalité. Elle avait tant d'attrait pour la race hellénique, qu'elle fut considérée comme un idéal, en ce sens que tout lui était subordonné, comme le moyen l'est au but. La liberté du citoyen fut absorbée par l'État; l'individu et ses droits les plus sacrés furent sacrifiés à

cette idole. La cité était tout, le citoyen n'était rien. Il en résulta que la notion de liberté même fut viciée. Les citoyens d'Athènes et de Sparte se croyaient libres parce qu'ils étaient souverains ; mais la souveraineté de l'État étant illimitée, le citoyen n'avait aucun droit dont il ne pût être dépouillé par le peuple souverain. Quand le peuple fut las d'entendre appeler Aristide le Juste, il le bannit. Parce qu'il ne comprenait pas la vertu et la mission de Socrate, il lui donna à boire la ciguë. En définitive, le citoyen n'avait aucune liberté, tout en étant membre du souverain.

Pourquoi la cité grecque ne réalisa-t-elle pas la liberté? C'est que les Grecs ne connaissaient point la vraie liberté, et ils ne pouvaient pas la connaître. La liberté consiste dans les droits naturels que Dieu a donnés à l'homme ; nous les appelons naturels parce que sans eux l'homme ne pourrait pas vivre, ni développer ses facultés. Il les a donc par cela seul qu'il existe, et aucune puissance humaine ne peut lui enlever ce qu'il tient de Dieu. Dans cet ordre d'idées, l'État n'est plus le but, c'est le moyen. Pourquoi les Grecs ne comprirent-ils pas la vraie liberté? C'est qu'ils avaient pour mission, non de fonder la liberté, mais d'organiser la cité. Avant que les hommes puissent réclamer leurs droits en face de l'État, il faut qu'il y ait un État ; pour qu'ils puissent développer leurs facultés au sein de l'État, il faut que l'État existe. Il n'existait pas dans le monde oriental. On n'appellera pas État la théocratie qui prétend perpétuer la division des hommes au profit de l'ambition sacerdotale, ni le despotisme qui absorbe toutes les individualités dans une seule personne. Il fallait étendre à tous les hommes libres le pouvoir que les prêtres et les despotes s'étaient arrogé. La tâche était rude. Deux races y travaillèrent. Les Grecs prirent l'initiative ; nés divisés, ils ne parvinrent à former la cité, qu'en lui subordonnant toutes les forces individuelles. Les Romains vont achever cette œuvre ; alors paraîtront les races qui sont destinées à réaliser la liberté et l'égalité en conciliant la souveraineté de l'individu avec celle de l'État.

II

On a dit que ce qui fait la grandeur de Rome, c'est que dans ses révolutions l'on n'invoqua jamais les droits naturels de l'homme

contre l'État (1). Si un Romain ressuscitait et comparait notre état social avec sa république, il ne tiendrait pas un autre langage. Pourquoi, dans les incessantes révolutions de Rome, n'a-t-il jamais été question des droits que la nature a donnés à tout être humain? C'est que les Romains, de même que les Grecs, ignoraient la vraie liberté. Quel fut l'objet des longues luttes qui déchirèrent la ville éternelle? A Rome, comme dans les cités de la Grèce, les classes inférieures voulaient conquérir l'égalité et la souveraineté; quant à la liberté, elles n'y songèrent jamais. Mais qu'est-ce que l'égalité sans la liberté? C'est la lutte des pauvres contre les riches; au bout de cette lutte se trouve l'anarchie, parce que l'égalité de fortune est impossible, et l'anarchie amène fatalement le despotisme; elle l'engendre en quelque sorte, et lui donne une apparence de légitimité. Telle est la destinée de Rome.

En disant que les Romains n'ont jamais eu l'esprit de liberté, il semble que nous ravalons le peuple-roi. Les fiers citoyens de Rome ne vont-ils pas sortir de leurs tombeaux pour protester contre cette injustice? S'il est vrai que la liberté consiste dans les droits de l'individualité humaine, il faut dire que les Romains ne l'ont jamais connue. Tout leur état social repose sur l'idée de puissance et non sur l'idée de liberté. Où est la liberté dans la famille romaine? Le père de famille seul est libre, mais sa liberté est, en réalité, celle des despotes de l'Orient, le pouvoir de tout faire. C'est puissance, ce n'est pas liberté. Ce qui prouve que les Romains n'avaient pas même le soupçon des droits que l'individu tient de Dieu, droits qu'il ne peut pas plus aliéner qu'on ne peut l'en dépouiller, c'est qu'ils permettaient à l'homme libre de vendre sa liberté. Que dis-je? Le débiteur engageait sa liberté et sa vie par cela seul qu'il contractait des dettes. C'est dire que la liberté du Romain n'avait pas plus de valeur à ses yeux que ses biens meubles et immeubles.

Il est vrai que le peuple était souverain, mais sa souveraineté ne lui donnait pas la liberté; car il ne l'exerçait que pour la déléguer, et il la déléguait entière, absolue, sans se réserver aucun de ces droits que nous déclarons inaliénables. C'est toujours l'idée grecque. Les citoyens sont absorbés par l'État, ils ne vivent que

(1) *Mommsen*. Voyez mon *Etude sur Rome*, 2e édition.

dans l'État, pour mieux dire, l'État seul a une vie véritable, les citoyens sont sans droit; le droit qu'ils ont, ils le tiennent de l'État, et l'État peut les en dépouiller. On croit d'habitude que la liberté naquit avec la république. Le mot a fait illusion. En réalité, il n'y eut rien de changé que des noms. Le pouvoir des rois était un droit de domaine, c'est à dire une puissance absolue; or, les consuls héritèrent du pouvoir royal. En quoi consiste la liberté des citoyens? Le peuple nommait les consuls, il leur déléguait la souveraineté et s'obligeait à une obéissance passive.

La longue lutte des patriciens et des plébéiens avait-elle pour objet la liberte? Non, les plébéiens voulaient le partage du pouvoir, l'admission aux honneurs. Il est si vrai qu'ils ne songeaient pas à des droits égaux, qu'à peine vainqueurs ils formèrent une nouvelle aristocratie, aussi étroite, aussi haineuse que l'antique patriciat. Le peuple finit par l'emporter. En quoi consista alors sa liberté? A avoir du pain et des jeux. Et l'égalité fut-elle plus réelle? Les Césars, organes de la démocratie, firent une rude guerre à l'aristocratie; mais qu'est-ce que le peuple y gagna? Qu'est-ce que l'égalité sous le despotisme? Une amère dérision. Si l'égalité a du prix pour les hommes libres, c'est qu'ils ont des droits égaux. Là où il n'y a plus de droits, à quoi bon l'égalité?

Quel est donc le progrès que Rome réalisa sur la Grèce? La liberté et l'égalité n'existaient pas plus à Rome que dans les républiques grecques. Pour découvrir la loi du progrès, il faut laisser de côté les droits de l'homme et considérer quelle était la vraie mission de l'antiquité. C'était de fonder la cité, et d'y développer cette brillante culture qui est devenue l'un des éléments de la civilisation moderne : donc une mission d'unité plutôt que de liberté. Les Grecs créèrent la cité; les Romains lui donnèrent l'unité, que la race hellénique, née divisée, était incapable de fonder. Dans les cités de la Grèce, la victoire de l'aristocratie ou de la plèbe conduisait à l'oppression ou à l'extermination des vaincus. A Rome, la lutte aboutit à l'unité, et, à certains égards, à l'égalité. Un écrivain grec a constaté la supériorité de Rome sur la Grèce : « Les plébéiens, dit Denys d'Halicarnasse, n'ont jamais songé à massacrer les patriciens pour s'emparer de leurs propriétés; les patriciens n'ont jamais conçu l'idée d'exterminer le peuple pour régner ensuite sans crainte. On dirait plutôt des frères

discutant avec des frères, et terminant leurs différends à l'amiable. » Si l'égalité a conduit au despotisme, c'est que l'esprit de liberté manquait aux Romains. Les races germaniques vont l'apporter au monde : c'est par là qu'elles ouvrent une ère nouvelle pour l'humanité.

§ 4. La liberté et l'égalité chrétiennes (1)

I

A entendre les apologistes du christianisme, ce progrès serait dû à Jésus-Christ et non aux Barbares. Est-il vrai que l'égalité politique et sociale ait été prêchée par le Christ? Est-il vrai que le mouvement de liberté, si puissant dans les sociétés modernes, ait son principe dans la *bonne nouvelle?* Jésus, pour mieux dire, son grand apôtre saint Paul, enseigne l'égalité religieuse : « Nous sommes tous, dit-il, baptisés dans un même esprit, pour n'être qu'un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres. » On ne peut pas dire qu'il y ait un progrès dans cette prédication de l'égalité religieuse. Le Bouddha l'avait déjà prêchée dans l'Inde, et les Juifs admettaient aussi les Gentils à prendre part aux promesses de la Loi. Mais l'inspiration des apôtres fut plus puissante que celle des bouddhistes et des docteurs juifs. C'est qu'ils avaient un sentiment plus profond de l'unité. Le prosélytisme juif fut peu efficace; tandis que la propagande chrétienne convertit l'Occident et elle est destinée à faire le tour du monde.

L'Église altéra l'idéal de saint Paul. Dans la doctrine de l'apôtre des Gentils, le Christ est le rédempteur universel; tous les hommes sont les organes de Dieu, tous sont inspirés par le même esprit, tous sont donc également saints, tous sont prêtres. Quand l'Église s'établit, Dieu et la religion devinrent, en un certain sens, le partage exclusif des clercs; la masse des fidèles fut reléguée dans une condition inférieure. De là une division, et par suite l'inégalité. Le prêtre est au-dessus du laïque, car c'est par lui que les fidèles sont reliés à Dieu; sans son intermédiaire, ils ne peuvent

(1) Voyez les tomes IV et VII des *Études sur l'histoire de l'humanité*.

pas faire leur salut. Cependant il y a un abîme entre la prêtrise chrétienne et le sacerdoce indien : l'hérédité a disparu et avec elle l'idée de caste. Tout chrétien peut devenir prêtre. L'égalité est aussi plus grande que chez les Juifs : il n'y a plus de tribu sacerdotale.

Malgré la déviation de l'idéal évangélique, tel que saint Paul l'avait conçu, l'Église maintint le principe de l'égalité, au milieu de l'inégalité féodale. Elle ne connaît ni nobles ni vilains ; elle n'admet d'autre distinction entre les hommes que le mérite et la vertu. L'Église, dit un moine du onzième siècle, dédaigne la noblesse qui a sa source dans la vanité de la chair. « Tous les hommes ont une même origine, dit un pape ; tous sortent nus du sein de leur mère. Qu'est-ce que la noblesse, la distinction de naissance ? Un simple accident : ce que les hommes font, ne lie pas la Providence. » Grégoire VII, qui vit à ses pieds le roi d'Allemagne, était fils d'un charpentier, et les barons qui prenaient le froc étaient confondus avec les fils des serfs.

Ainsi l'Église maintint l'égalité dans son sein ; mais elle ne songea pas à l'étendre aux relations civiles et politiques. Il n'est pas vrai qu'elle ait aboli l'esclavage, il n'est pas vrai qu'elle ait émancipé les serfs. Ceux qui lui font honneur de cette profonde révolution, oublient qu'il s'agit d'une révolution économique, et que le christianisme est une religion de l'autre monde. Le spiritualisme chrétien ne permettait pas à l'Église de prendre intérêt à l'égalité civile. Ce sont les Barbares qui donnent le premier mouvement à l'émancipation des classes dépendantes ; ce sont des parlements et non des conciles qui font disparaître les derniers vestiges de l'antique servitude. Sans doute l'égalité religieuse implique l'égalité civile ; mais pour tirer cette conséquence du principe chrétien, il a fallu des races nouvelles, et un nouveau développement de la civilisation ; il a fallu des révolutions qui, à bien des égards, sont hostiles au christianisme traditionnel.

II

Est-ce au christianisme que nous devons l'esprit de liberté qui anime les peuples modernes ? Que l'on entende la liberté dans le

sens des Grecs et des Romains, ou qu'on l'entende dans le sens des peuples germaniques, il faut répondre : non, le chrétien ne connaît qu'une liberté, celle de l'âme, celle qui consiste à être affranchi de l'empire des passions. Quant à la liberté que les Grecs et les Romains pratiquaient dans les beaux jours de leurs républiques, elle est absolument indifférente aux disciples du Christ. Né à une époque où la république avait fait place au despotisme de l'empire, le christianisme proclame par la bouche de son fondateur qu'il faut rendre à César ce qui est à César, et les apôtres prêchent aux fidèles qu'ils doivent obéir aux autorités établies : c'était l'autorité des empereurs monstres. Que si l'on place la liberté dans les droits naturels de l'homme, il est plus évident encore qu'elle est étrangère au christianisme. Quel est l'idéal de la perfection évangélique? Les Pères de l'Église répondent que c'est la vie monastique. Et quels sont les éléments de cette perfection? Le renoncement au monde, l'abdication de la famille et de la propriété : « Si vous voulez être parfait, allez et vendez ce que vous avez et le donnez aux pauvres, et vous aurez des trésors dans le ciel; venez ensuite et suivez-moi. » Ce sont ces paroles qui poussèrent saint Antoine, le père des anachorètes, dans le désert. « N'aimez pas le monde, disent les apôtres, ni les choses qui sont dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui. » Il n'y a rien dans le monde « que convoitise de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie. » Ce sont ces maximes qui engagèrent des milliers de moines à renoncer au monde pour pratiquer la chasteté, la pauvreté, l'obéissance et l'humilité. Telle est la perfection chrétienne. Qu'a-t-elle de commun avec la liberté politique?

Il faut dire plus : prise au pied de la lettre, la perfection évangélique détruit l'individualité qui est le principe et la source de la liberté. Ce qui domine dans le monachisme, c'est le sacrifice de la personnalité humaine. Aujourd'hui, nous réclamons pour chaque homme la propriété, comme marque et comme garantie de son individualité et des droits qu'elle implique. Saint Benoît, l'organisateur du monachisme, condamne la propriété comme un vice. Les cénobites ne pouvaient rien avoir en propre, pas même leur corps ou leur volonté. La personnalité était anéantie. On croyait en cela imiter le Sauveur, qui, étant Dieu, s'annihila, comme dit

l'apôtre, jusqu'à la forme d'esclave. L'ascète n'a jamais un instant de spontanéité. User de sa propre volonté, agir d'après son libre arbitre, « est une chose contraire à la raison. » Les plus saints personnages, les fondateurs d'ordres puissants, proclament que les conseils de perfection, base du monachisme, conduisent à l'abdication de toute individualité. Saint François exige de ses disciples qu'ils soient morts, véritablement morts, en ce sens qu'ils ne résistent pas plus aux ordres de leurs supérieurs qu'un mort ne résiste à qui que ce soit. « Je veux, dit-il, que mes disciples soient morts et non vivants. » Saint Ignace donne à ses disciples pour lois d'être comme des cadavres. L'idéal du christianisme est donc la mort, la destruction de l'individualité humaine. C'est détruire l'idée même de liberté.

Cependant cette religion de mort inaugura, en un certain sens, l'ère de la liberté moderne. Il y a un fait qui domine toute la destinée du christianisme. Nous l'avons dit : le Christ n'est pas venu pour les Grecs et les Romains, il est venu pour les Barbares. Il faut donc qu'il y ait un lien intime entre sa doctrine et le génie des races germaniques. Or, ce qui caractérise les Germains, c'est l'esprit de liberté. Si le christianisme était hostile à la liberté de l'individu, on ne concevrait point que les peuples germains l'aient embrassé avec tant de facilité et pour ainsi dire d'empressement. En réalité, il y a une admirable harmonie entre la liberté germanique et l'inspiration de Jésus-Christ. Nous nous servons à dessein d'un mot vague pour rendre la pensée exprimée dans ces fameuses paroles : « Rendez à Dieu ce qui est à Dieu. » A entendre les protestants libéraux, Jésus-Christ réclama les droits de l'homme en face de l'État; ce qui revient à dire que notre liberté est chrétienne, en essence. C'est trop dire. Jésus ne pouvait pas songer aux droits naturels de l'homme, puisque son royaume n'est point de ce monde. Mais une chose est certaine, c'est qu'il enleva à César l'empire des âmes. Les anciens absorbaient l'individu dans la société à ce point que l'État seul avait des droits; l'individu n'en avait aucun comme homme, pas même la liberté de conscience. De là la confusion de tous les pouvoirs dans la personne de César : il était tout ensemble empereur et grand pontife. Le croyant se confondait avec le citoyen, l'un n'avait pas plus de liberté que l'autre. Jésus-Christ commença l'œuvre

de l'affranchissement, en enseignant que l'homme ne devait pas rendre à César ce qui était à Dieu : c'était proclamer la liberté religieuse. Les Germains achèveront l'œuvre, en revendiquant pour l'homme la liberté politique.

L'on peut douter que Jésus-Christ ait entendu ces fameuses paroles dans le sens que nous y attachons aujourd'hui. S'il a cru à la fin prochaine de toutes choses, comme ses disciples le disent, il est impossible qu'il ait voulu revendiquer des droits quelconques pour l'humanité qui allait mourir. Il est certain que l'Église, à peine établie, fut la première à méconnaître les droits de la conscience que le Christ avait osé réclamer en face de César. Elle confisqua la liberté à son profit, en se mettant à la place de Dieu. Le croyant ne fut plus l'esclave de l'État, mais il le fut de l'Église; et l'État pendant des siècles mit sa puissance au service de l'Église pour enchaîner les consciences. Ainsi une parole de liberté fut transformée en une maxime de servitude. Cela se fit dès les premiers siècles. Aussitôt que l'Église fut reconnue, elle prêcha aux rois « que des princes chrétiens ne pouvaient pas permettre de professer une autre religion que celle du Christ, qu'il ne pouvait être question de tolérance pour les idolâtres, les juifs et les hérétiques; que les rois devaient se servir de leur pouvoir pour soutenir la cause de Dieu, qu'ils étaient complices des crimes qu'ils ne punissaient pas, et que les plus grands des crimes étaient ceux que l'on commettait envers le plus grand des êtres. »

Comment l'intolérance prit-elle la place de la liberté? Les races germaniques devaient être élevées, moralisées par l'Église, avant de pouvoir exercer les droits de la conscience. Il n'y a de conscience libre que celle qui est éclairée. Voilà la raison providentielle de la domination de l'Église. C'est seulement après une éducation séculaire, que les hommes de race germanique, en ouvrant la Bible, virent que l'Église avait usurpé la puissance de Dieu. Ils lui firent une rude guerre. Pour vaincre cette puissance redoutable, ils furent obligés d'invoquer la parole divine contre l'usurpation sacerdotale. Ce fut une nouvelle chaîne. Le croyant fut affranchi de la tyrannie de l'Église, mais à condition de devenir l'esclave d'une lettre morte. Il fallut de nouvelles révolutions, il fallut l'influence de la philosophie pour affranchir complètement

l'homme et pour le remettre en possession de ses droits inaliénables, imprescriptibles.

Le christianisme traditionnel est toujours hostile à la liberté de conscience; il repousse la libre pensée comme un délire. Dès lors il est absurde de prétendre que nous lui devons la liberté politique dont nous jouissons. Quand la pensée n'est pas libre, comment l'homme le serait-il? Et si l'homme n'a pas de droits, peut-il être question de garanties pour sauvegarder une liberté qui n'existe point? Le christianisme, même en le prenant comme un idéal, est une religion de l'autre monde, il abandonne la terre à César. Que lui importe une société où règne l'esprit du mal? Il la fuit et se contente de la liberté intérieure. Il prêche, il est vrai, les vertus de l'Évangile aux princes, mais cela ne suffit point pour fonder la liberté; il faut des garanties contre l'abus de pouvoir; or les chrétiens, pas plus que les Grecs et les Romains, n'avaient le soupçon de ces garanties. Loin de réveiller le sentiment de la liberté qui s'était éteint dans la décrépitude de l'antiquité, il l'amortit en concentrant les préoccupations des fidèles sur un autre monde, une autre cité, la céleste Jérusalem.

Si on laisse là la théorie pour consulter les faits, on trouvera que l'Église a toujours et partout été l'ennemie de la liberté. Les premiers germes de nos droits politiques datent du moyen âge : nos ancêtres réclamèrent, les armes à la main, les chartes qui affranchirent les communes des abus de la féodalité. Qui étaient ces seigneurs des villes contre lesquels les bourgeois s'insurgèrent? Des évêques ou des abbés. Tous les chroniqueurs, contemporains des insurrections communales, sont hostiles aux communes, parce que tous sont clercs; ils nous apprennent que l'Église traitait de *funestes* et d'*exécrables* les tentatives de nos pères pour se délivrer des exactions de la féodalité. Si sa puissance avait été en rapport avec son mauvais vouloir, nous serions encore aujourd'hui serfs des évêques et des abbés. Il y a une race privilégiée parmi les nations libres : la première charte qui consacre les droits des Anglo-Saxons remonte au treizième siècle. Elle fut arrachée à un roi méprisable, par les barons normands. Qui prit parti pour Jean Sans-Terre? Qui condamna l'entreprise de ses vassaux? Innocent III, un des grands papes du moyen âge. Il cassa la Grande Charte : il l'appelle l'œuvre du

diable, il la qualifie de vile et de honteuse ; il prétend que l'usurpation du baronnage tournera à l'opprobre de la nation anglaise (1).

Ainsi l'Église flétrit, elle condamne, elle casse les premières chartes de liberté conquises par l'Europe moderne. Que veut-elle donc, et que prêche-t-elle? Le Bas-Empire répond à notre question. Jamais la religion ne parut avoir plus d'empire sur les hommes qu'à Constantinople. Les empereurs étaient théologiens, et c'est sous leur régime que le despotisme fut le plus illimité, le plus dégradant. Que l'on ne dise pas que le christianisme est étranger à la tyrannie byzantine ; il l'aggrava en lui imprimant un caractère sacré. Le chef de l'empire portait le titre de saint. Des princes qui se disaient chrétiens se faisaient adorer par leurs sujets. Sous Justinien, l'on vit les évêques rendre à une prostituée les honneurs que les hommes ne devraient rendre qu'à Dieu.

Nous ne poursuivons pas cette critique du christianisme traditionnel. En apparence, nous combattons contre nous-mêmes. Notre but est de prouver le progrès par les faits. Or voilà une puissante religion qui, loin de réveiller l'esprit de liberté, donne la main au despotisme le plus avilissant qui ait jamais souillé la terre, et elle réprouve les premières insurrections qui furent faites au nom des droits de l'homme ! N'est-ce pas un cruel démenti à la doctrine du progrès? Nous répondons que ce serait se faire une bien fausse idée de la perfectibilité humaine, si on l'entendait en ce sens que le progrès dans tous ses faces est régulier comme le cours des astres ; de sorte que nécessairement une religion nouvelle devrait être un progrès non seulement dans le domaine de la morale et de la religion, mais aussi dans le développement de la liberté civile et politique. Le christianisme a réalisé un progrès immense, nous l'avons déjà dit, nous le dirons encore. Mais il ne faut pas demander à une religion de l'autre monde des idées politiques. Attribuer au christianisme une influence qu'il n'a pu avoir, c'est compromettre la croyance du progrès, puisque c'est la mettre en contradiction avec les faits. Il importe avant tout de rétablir la réalité des choses. Il s'est fait un progrès con-

(1) Voyez les témoignages, dans mon *Étude sur la papauté et l'empire*, pag. 250 et suiv. de la 2e édition.

sidérable au moyen âge vers la liberté ; mais ce n'est pas au christianisme que nous le devons, c'est à la race germanique. Montesquieu dit : « Si l'on veut lire l'admirable ouvrage de Tacite sur les mœurs des Germains, on verra que c'est d'eux que les Anglais ont tiré leur gouvernement politique. Ce beau système a été trouvé dans les bois. »

§ 5. La servitude germanique et la liberté féodale

I

Le moyen âge est une époque d'anarchie, d'oppression, d'ignorance et de ténèbres. N'est-ce pas un démenti à la doctrine du progrès? Il y a plus d'une réponse à faire à cette objection banale. Le progrès est continu, mais il n'est pas régulier, en ce sens qu'il s'accomplisse sans secousse dans toutes les manifestations de l'activité humaine. Il y a des temps d'arrêt, de trouble, dans la vie du genre humain, comme dans la vie des individus. L'homme est en proie à la maladie, mais le mal est plus apparent que réel : c'est souvent une force, latente qui doit se produire, une transformation qui doit s'opérer. Telle est la mort, le plus grand des maux que les hommes déplorent et redoutent. C'est une évolution nouvelle et partant un progrès. Il en est de même des révolutions violentes qui changent la face du monde. La brillante culture de l'antiquité fait place à la barbarie du moyen âge. La nuit règne dans les intelligences ; la force domine, il n'y a plus d'État ; un nombre infini de petits tyrans féodaux oppriment les classes dépendantes. C'est un âge de fer, disent les historiens, et la plupart regrettent la civilisation de la Grèce et de Rome. A vrai dire, c'est l'ancien monde qui meurt. Il serait mort sans l'invasion des Barbares, mais il se serait éteint dans la décrépitude et dans la pourriture. Les Barbares arrivent pour sauver l'humanité. Ils ne détruisent pas la brillante civilisation de l'antiquité, elle était morte. Ou appellera-t-on civilisation, l'ignorance savante et la superstition érudite qui s'étalent à Constantinople? Les Barbares apportent au monde ce qui lui manque, l'esprit de liberté, sans lequel il n'y a point de vie, ni intellectuelle, ni morale. Sous ce souffle vivifiant, tout renaît. Les ténèbres se dissipent; la lumière

reparaît plus vive, plus éclatante que jamais. Ce que l'on croyait le déclin et la mort, était la condition d'une régénération universelle. A ce point de vue, la féodalité barbare, inculte, superstitieuse, est un progrès sur la Grèce et Rome. Ceci n'est pas une opinion, une théorie, bien moins un paradoxe : c'est un fait.

Voici un des grands philosophes de l'antiquité, le disciple de Platon, le maître d'Alexandre, Aristote. Il enseigne qu'il y a des hommes esclaves par leur nature ; ils sont inférieurs aux hommes libres, dit-il, comme la brute l'est à l'être doué de raison ; leur organisation les place sur la même ligne que les animaux domestiques. Aristote rend Dieu complice de ses erreurs. C'est la nature, dit-il, qui destine les uns aux travaux du corps, et les autres aux fonctions de la vie civile et politique. La conséquence de cette doctrine est qu'il y aura toujours des esclaves. La servitude est éternelle, c'est une loi de l'humanité. Eh bien, il se trouve que cette prétendue loi naturelle viole la loi que la nature, pour mieux dire, que Dieu a donnée aux hommes. Et qui rétablit la nature dans ses droits? Les Barbares, c'est à dire ces mêmes peuples que le philosophe grec condamnait à une servitude éternelle. Certes, c'est là un merveilleux témoignage en faveur du progrès. L'orgueil hellénique vouait l'immense majorité des hommes à l'esclavage, et le penseur le plus profond de la Grèce sanctionnait cette brutale prétention, en l'elevant à la hauteur d'une doctrine. Eh bien, les Barbares, méprisés par le philosophe, ont un sentiment plus juste de la dignité humaine, que les Grecs et que la philosophie. Ce sont eux qui inaugurent l'ère de la vraie liberté. Et cela se fait dans cet âge de barbarie et de ténèbres, dont les historiens ont horreur. Assistons à ce spectacle ; il confirmera notre foi dans le progrès tout ensemble et dans le gouvernement de la providence.

Les Germains avaient des esclaves, mais une différence profonde séparait la servitude germanique de la servitude romaine. Elle frappa Tacite : « Les esclaves, dit-il, ne sont pas, comme chez nous, attachés aux différents emplois du service domestique. Chacun a son habitation, ses pénates qu'il régit à son gré. Le maître leur impose, comme à des fermiers, une certaine redevance en blé, en bétail, en vêtements ; là se borne la servitude. » C'était une dépendance réelle plutôt que personnelle. Dans les coutumes que les Barbares recueillirent après l'invasion, sous le titre de

Lois, on voit aussi des esclaves destinés au travail de la terre : ils se vendent avec le sol dont ils sont une partie intégrante. Le servage, ou l'annexion du serf à la glèbe, est donc une vieille institution qui date des forêts de la Germanie. Or, c'est le servage qui fut le premier pas et le plus difficile dans la transformation de l'esclavage antique. Le monde ancien périt par l'esclavage. Les peuples appelés à régénérer l'humanité, lui apportent le germe de la liberté, principe de toute vie.

Il y avait aussi dans les mœurs germaniques un principe de subordination d'une personne à une autre. Ce fut l'origine du vasselage féodal. A première vue, le vasselage est une déchéance ; car le vassal n'est plus un homme libre, à la manière du citoyen d'Athènes ou de Rome. Il n'y a plus de liberté dans le sens antique; tout homme est dépendant d'un supérieur. On dirait que la liberté perd, et que la servitude gagne. A la fin de l'époque carlovingienne, la classe des hommes libres a presque disparu. Mais quand on y regarde de près, on aperçoit un immense progrès au sein de ce déclin apparent. La liberté ancienne aboutit à la dépopulation et à la mort. La dépendance personnelle du moyen âge conduit à la vie et à la véritable liberté. A quoi tient cette espèce de miracle?

D'abord il est évident qu'il y a progrès de l'esclave au serf. Aristote, le grand politique de l'antiquité, assimile l'*esclave* à une *machine*. Le *serf* est un *homme*, son individualité est reconnue, il a la personnalité juridique : en effet, il peut se marier, il peut être propriétaire bien qu'avec des restrictions. Il n'y a pas de différence essentielle entre le serf et le vassal; ni l'un ni l'autre n'est libre, mais loin d'être esclaves, l'un et l'autre ont stipulé les conditions de leur assujettissement. L'esclavage ne laissait aucune espérance, pas plus que l'enfer du Dante : il y avait un abîme entre l'homme libre et l'esclave, puisque l'un était une personne et l'autre une chose. Cet abîme est comblé sous le régime féodal : le vassal et le serf sont également dépendants, à ce point que le vasselage a presque tous les caractères du servage. Le vassal doit des services à son seigneur, comme le serf à son maître; l'un et l'autre sont *hommes* d'autrui. Le vassal est le serf de l'ordre le plus élevé, le serf est un vassal d'un ordre inférieur. Il n'y a plus deux sociétés profondément séparées, comme dans l'antiquité; il n'y a

qu'une seule hiérarchie, dans laquelle le serf occupe le bas de l'échelle, mais il peut monter, et il monte incessamment, jusqu'à ce qu'il ait conquis l'entière liberté.

S'il y a progrès pour le serf, n'y a-t-il pas déchéance pour le vassal? Le citoyen d'Athènes et de Rome ne doit de service à personne, tandis que c'est à peine si le vassal est libre. Cependant le vasselage féodal est supérieur à la liberté antique. Le citoyen n'a pas d'existence à lui; ce n'est pas comme homme qu'il est libre; il l'est, comme faisant partie de l'État; c'est par l'État qu'il vit, hors de l'État, il n'est rien. Or, celui qui n'a pas en lui-même le principe de sa liberté, n'est libre qu'en apparence. Qu'est-ce en définitive que la liberté du citoyen? Une servitude déguisée. Il doit se dépouiller de son individualité, au point que son corps et son âme se confondent avec l'État. Tel est l'idéal de Platon : l'individu est absorbé dans la cité, il ne lui reste aucun sentiment particulier, individuel. La féodalité est en tout le contre-pied de la société ancienne. A Athènes, à Rome, le citoyen n'a aucun droit à opposer à l'État, car tous les droits sont à l'État, et l'État n'a pas de devoir. Le vassal, au contraire, n'est tenu à son suzerain que par l'hommage; s'il a des obligations, il a aussi des droits. Qu'est-ce, en définitive, que la hiérarchie féodale? Une association d'hommes ayant des droits et des obligations réciproques. Les obligations et les droits diffèrent d'après les diverses classes, mais il y a un principe commun, le contrat, c'est à dire l'idée du droit. Voilà un immense progrès. Les républiques anciennes reposent sur la force, peu importe que le plus fort s'appelle peuple ou empereur. Sous le régime féodal, la force réside dans les individus, et avec la force individuelle le droit individuel pénètre dans la société. Le droit de l'individu prédomine tellement qu'il n'y a pour ainsi dire plus d'État. La féodalité méconnaît l'élément de l'unité, de la société générale, mais la prédominance de l'individu qui la caractérise vaut mieux que l'unité absolue qui règne dans l'antiquité. L'individu doit trouver en lui-même la raison de son existence, et non en dehors de lui. C'est le principe de la liberté.

II

Il y a plus de liberté politique au moyen âge que dans les brillantes républiques de la Grèce et de Rome. L'individualisme remplace la fausse unité des républiques anciennes : là est le progrès. Dans l'antiquité, l'État domine ; si le citoyen est souverain comme faisant partie de l'État, il est esclave comme subordonné entièrement à l'État. Sous le régime féodal, il n'y a plus d'État ; la souveraineté n'est pas générale, elle est locale : chaque baron est roi dans sa baronnie. C'est le règne des forces locales, individuelles, ou comme nous disons aujourd'hui, le gouvernement de la société par elle-même. Le *self-government* des Anglais existe en germe dans la féodalité. C'est la vraie liberté. Au moyen âge elle est viciée par la barbarie, par l'abus de la force, par l'absence d'un lien social ; mais ces vices sont passagers : la barbarie se civilise, la force fait place au droit. L'État s'organise, mais il n'absorbe plus l'individu, il lui fournit seulement un milieu où il puisse librement développer ses facultés. C'est la féodalité transformée, idéalisée, mais c'est toujours l'esprit féodal qui fait la vraie force de la société. Comment la société serait-elle forte et puissante, là où les individus n'ont pas de force en eux-mêmes, là où ils n'existent, où ils ne vivent que par l'État ? L'État n'est-il pas composé d'individus ? Pour que le corps ait de la vigueur, ne faut-il pas que les membres soient vigoureux ? C'est donc l'individu qui fait la force de l'État, ce n'est pas l'État qui peut donner de la force à l'individu.

On pourrait croire que là où règnent les forces individuelles, l'empire appartient au plus fort, ce qui nous ramènerait au régime de l'antiquité. Il n'en est rien. La féodalité repose sur un contrat. Le vassal a des devoirs envers son suzerain ; mais, fors la révérence, comme disent nos coutumes, le suzerain a aussi des devoirs envers le vassal. Le vassal ne compte pas uniquement sur son bras pour faire respecter ses droits ; il a des associés qui ont les mêmes intérêts, et qui sont ses alliés naturels contre le seigneur commun. Les vassaux forment le conseil du suzerain, ils siégent dans sa cour ; ce sont eux le souverain plutôt que le seigneur dont

ils relèvent. Cette cour féodale est le berceau du parlement d'Angleterre, le point de départ de la liberté moderne.

On a cru que les communes étaient le berceau de notre liberté, et on a vu dans le mouvement communal une réminiscence des républiques anciennes. La vérité est que les communes procèdent de l'esprit germanique; elles ne sont pas une copie d'Athènes ou de Rome, mais bien des vassalités féodales. Ceux-là mêmes qui disent que les communes du moyen âge eurent pour principe la municipalité romaine de l'empire, avouent qu'autant cette dernière institution était dépendante et faible, autant l'autre, dès son origine, se montra libre et énergique. Quel était cet esprit nouveau? Ce n'est certes pas celui des curiales du cinquième siècle, lesquels se faisaient esclaves pour échapper à l'honneur des magistratures municipales. Au moyen âge, les bourgeois bravaient la mort pour conquérir leurs franchises. Non qu'ils fussent républicains; au douzième siècle, on ne savait plus ce que c'était que les républiques de Grèce et de Rome. Les bourgeois ne connaissaient d'autre liberté que la liberté féodale; ils ambitionnaient dans leurs cités la condition que les seigneurs avaient dans leurs châteaux. C'est dire que tout ce qu'il y a de liberté dans les communes, a son principe dans la féodalité.

La féodalité, bien qu'oppressive pour les classes inférieures, était animée d'un vif esprit de liberté, liberté sauvage, menaçant d'aboutir à l'anarchie, mais énergique aussi et puissante. Cet esprit d'indépendance se communiqua aux bourgeois. Si les seigneurs étaient libres et souverains, pourquoi les villes ne le seraient-elles pas? Quel était le but de ce mouvement? La révolution du douzième siècle n'avait pas pour objet, comme on l'a dit, l'égalité des droits. Ces notions abstraites de liberté et d'égalité sont étrangères au moyen âge. Les idées des bourgeois ne dépassaient pas la sphère politique dans laquelle ils vivaient. Nous avons dit que la société féodale reposait sur le privilége. Le sentiment de la liberté y était puissant, mais c'était la liberté pour quelques-uns. Il en fut de même de la liberté des communes. Toutefois en s'étendant à tous les habitants d'une commune, la liberté devait prendre un caractère plus général, plus démocratique. Nos libertés politiques procèdent de la féodalité, et les premiers germes de nos constitutions se trouvent dans les chartes

communales. La liberté individuelle y est proclamée avec une énergie admirable. C'est l'esprit germanique qui envahit la société. Il est vicié par l'idée de privilége, d'aristocratie. Mais cela n'empêche point le développement de la liberté. L'Angleterre nous en offre la preuve vivante. Elle est encore aujourd'hui féodale, mais aucun peuple n'a à un aussi haut degré l'esprit de liberté. Quant à l'élément d'aristocratie qui s'y mêle et l'altère, il se transformera sous le souffle puissant de la démocratie moderne. La République des États-Unis procède de l'Angleterre.

§ 6. L'individualisme et le socialisme

N° 1. *L'individualisme et l'État*

I

La réformation fut une explosion du sentiment d'individualité qui caractérise la race germanique, et elle lui donna une sanction religieuse. Ce fut sous l'influence de cet esprit de liberté que le christianisme traditionnel se transforma insensiblement. Nous avons dit que le Christ revendiqua les droits de la conscience en face de l'État antique qui les niait. Comprenait-il l'immense portée de ces célèbres paroles : Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu? Nous l'ignorons. Toujours est-il que l'Église altéra cette maxime d'affranchissement à ce point qu'elle en fit un principe de servitude. Il fallut l'individualisme de la race germanique pour affranchir définitivement la conscience, en la déclarant souveraine dans l'ordre religieux et moral.

Les réformateurs ne songèrent point à revendiquer la liberté politique; c'est à peine si l'on peut dire qu'ils aient voulu affranchir les consciences. Mais le même esprit qui brisa le joug de Rome païenne au cinquième siècle, et de Rome catholique au seizième, brisa aussi le despotisme de l'État. Les principes ont une force irrésistible qui dépasse toujours les desseins de ceux qui les proclament. Jésus-Christ, en disant qu'il fallait rendre à Dieu ce qui est à Dieu, ne songeait peut-être pas à revendiquer un droit pour l'homme en face de César. La réforme aussi se

croyait chrétienne; son unique ambition était de revenir au christianisme primitif; toutefois, elle était germanique bien plus que chrétienne; ou si l'on veut, le lien intime, le lien secret, providentiel, qui unit le christianisme et les Germains, se manifesta à la suite de la révolution religieuse du seizième siècle. Une fois la conscience reconnue libre, l'homme et le citoyen doivent aussi être libres. En effet la personnalité ne se scinde pas; si elle a des droits qui lui sont inhérents, ces droits doivent comprendre la vie civile et politique aussi bien que la vie religieuse. L'homme peut opposer son individualité à l'État en toutes choses, ou il ne le peut en rien ; il est souverain, comme un individu, ou il ne l'est point. Il n'y a pas de milieu, pas de partage à faire : l'âme ne saurait pas être libre pour une part, esclave pour l'autre.

Un écrivain, protestant et anglo-saxon, va nous dire quels sont les sentiments de la race germanique sur l'individu et sur la société, Channing part de ce principe, ou plutôt de ce fait, que chaque homme a une mission à remplir. Nous disons que c'est un fait et non une théorie. En effet, l'étude la plus superficielle de l'homme prouve qu'il a des facultés qui lui sont propres; le fond de la nature humaine est commun, mais il y a une variété infinie dans ses manifestations. Si chaque individu a des facultés spéciales, c'est sans doute pour qu'il les développe, pour qu'il en fasse usage. Telle est sa mission, non seulement dans cette vie, mais dans la suite infinie de ses existences. L'individualité humaine a son principe en Dieu, car c'est de lui que nous tenons les facultés qui nous distinguent de tous les autres êtres de la création, et qui impliquent une mission individuelle.

Ce qui, au point de vue de Dieu, est une mission, c'est à dire un devoir, est un droit à l'égard des autres hommes, et partant à l'égard de la société. Personne ne peut mettre des entraves au développement de notre activité, puisque ce serait nous empêcher de remplir la mission que Dieu nous a donnée. Les légistes disent que l'idée d'obligation implique celle de droit. Une mission individuelle a donc pour conséquence nécessaire un droit individuel. Ce droit peut-il être altéré, diminué, ou même anéanti par la société? La question est une absurdité. Est-ce que la sociabilité n'est pas une des facultés dont Dieu nous a doués? Nous sommes sociables au même titre que nous sommes des êtres libres et intelligents. Et

pourquoi Dieu veut-il que nous vivions en société? N'est-ce pas précisément, parce que la société est le milieu nécessaire pour le développement de nos facultés, pour l'accomplissement de notre mission? Dès lors il est absurde de demander si la société a le droit d'entraver notre libre activité; elle doit, au contraire, être organisée de manière à la favoriser. C'est dire que l'État ne peut ni absorber l'individu, ni le dominer; il doit le protéger, l'aider, l'assister, de manière qu'il arrive à son développement le plus complet, le plus parfait.

Ceci nous indique la limite dans laquelle l'État doit agir sur l'individu. L'État peut devenir un danger, par cela même qu'il protége le développement des forces individuelles; car l'ambition inhérente au pouvoir peut le pousser à se mettre à la place des individus. Ainsi entendue la protection absorberait l'individualité humaine, et la détruirait. Channing dit que l'État a pour mission de présider à l'éducation des hommes. Or, l'éducation ne doit point dominer, elle doit développer. Le maître qui voudrait faire de son élève un autre lui-même, ou une copie d'un modèle quelconque, ne comprendrait rien à sa mission d'éducateur. Il le voudrait qu'il ne le pourrait pas; les efforts qu'il ferait pour atteindre un but impossible, empêcheraient le développement de l'élève, tandis que le but de l'éducation est de le favoriser. Ce n'est pas ce que l'éducateur communique à l'élève qui fait le mérite de l'éducation, c'est la force individuelle de l'élève qui se développe par l'exercice de ses facultés. L'éducation est une gymnastique, et il faut naturellement s'exercer pour se fortifier. Donc l'État doit laisser entière liberté aux hommes. On n'enchaîne pas le corps que l'on veut développer; il ne faut pas davantage mettre des fers à l'âme si l'on veut qu'elle prenne de la vigueur.

Channing va plus loin. La liberté n'a de prix à ses yeux qu'à condition d'aider l'homme à développer ses facultés, elle n'est pas le but, mais le moyen. Seulement il faut ajouter que c'est un moyen toujours nécessaire, une condition indispensable du perfectionnement. La liberté pour la liberté serait celle du sauvage; à quoi lui sert-elle? A rester sauvage, c'est à dire stationnaire, immobile : ce qui, en définitive conduit à la mort, car les races sauvages s'éteignent. La liberté seule n'est donc pas l'idéal; l'idéal est le libre développement des facultés physiques, intellectuelles

et morales dont Dieu a doué l'homme. C'est précisément pour cela que l'État est une nécessité. La société doit être organisée de façon à ce que tous les hommes y trouvent les moyens de parvenir à leur complet développement. Ainsi conçu, l'État ne présente aucun danger pour la liberté : appelé à la garantir, à l'étendre, il ne doit certes pas l'absorber. Mais l'abus est toujours possible, parce que ce sont des hommes qui exercent le pouvoir réservé à l'État. Il faut donc organiser l'État de manière à rendre ces abus sinon impossibles, du moins peu probables. Tel est l'avantage du gouvernement populaire, dit Channing. Ce sont les citoyens qui exercent directement ou indirectement le pouvoir ; peut-on supposer qu'ils consentent à s'enchaîner eux-mêmes? La souveraineté du peuple est la garantie de la liberté (1).

II

Channing est l'organe de la race anglo-saxonne et du protestantisme ; il ne fait pas de théorie, il exprime les sentiments et les idées des Américains et des Anglais. On lit dans l'*Histoire politique des États-Unis*, par Laboulaye : « Le but suprême de la politique, c'est de donner à chaque citoyen le libre usage de ses forces, parce que ce libre usage est pour l'individu comme pour l'État, la condition du bien-être et du progrès. L'État ne doit être qu'une garantie de la liberté. » Quels seront, dans cet ordre d'idées, les rapports entre la société et l'individu? C'est ce que va nous dire un écrivain anglais, philosophe et homme politique. Stuart Mill a écrit un petit livre *sur la liberté*, qui devrait être le manuel de tout homme auquel la liberté est chère. Il dit avec raison que la question que nous venons de poser est vitale pour l'avenir de l'humanité. Sur le continent on croit généralement que la condition essentielle pour assurer la liberté, est de donner la souveraineté à la nation. Une fois la nation reconnue souveraine, dit-on, il faut laisser là les défiances envers ceux qui exercent le pouvoir ; on ne peut pas leur accorder trop d'autorité, car il n'y a plus à craindre qu'ils en abusent. La crainte est légitime

(1) *Channing*, des Associations ; — de l'Éducation (*Werke*, übersetzt von *Schulze* und *Sydow*, t. VI) ; — Aphorismes politiques, de l'État et de l'Individu. (*Ibid.*, t. VIII.)

tant que l'on est en face de la royauté, ou de l'aristocratie. Mais lorsque la nation est la source de toute puissance, peut-on admettre que les hommes se tyrannisent eux-mêmes?

Il y a plus d'une illusion, dit Mill, dans cette opinion qui se répand également en Angleterre. Le *self government* n'est une réalité que lorsque les individus font leurs propres affaires, chacun à sa guise; mais quand c'est la société qui fait ses affaires, alors la fiction prend la place de la réalité. En effet, ce n'est plus l'individu qui se gouverne lui-même, c'est la nation qui gouverne les individus. Sans doute ce sont les individus qui composent la nation; mais la nation comme telle ne peut-elle pas faire des lois qui compromettent la liberté individuelle? ne peut-elle pas l'entraver par la puissance de l'opinion dominante, mille fois plus forte que celle du législateur? et n'en peut-il pas résulter que l'individu soit opprimé par la nation, aussi bien que par un roi ou par une aristocratie? Il n'y a jamais unanimité au sein d'une nation, toujours il se trouve une majorité et une minorité : ceux qui font partie de la minorité, peuvent-ils dire qu'ils se gouvernent eux-mêmes? Ne voyons-nous pas dans l'histoire que des majorités, même factices, ont tyrannisé la minorité et même la nation? Faut-il rappeler la Convention nationale et le comité de salut public?

Il ne suffit donc pas pour assurer la liberté, que la nation soit souveraine; ce qui importe avant tout, c'est que l'on détermine les limites du pouvoir social et celles du pouvoir individuel. Les individus aussi ont leur souveraineté; ils sont souverains, en tout ce qui concerne leur mission, ou l'accomplissement de leur destinée. Chacun a la sienne et la dirige à ses risques et périls. Les autres, fût-ce la nation entière, n'ont pas le droit de s'en mêler, ils ne peuvent intervenir que si leur droit est en cause. C'est dire que la société ne peut imposer aucune entrave à l'individu, dans le prétendu intérêt de l'individu : lui seul est juge compétent, lui seul est souverain. La société ne peut lui imposer d'entraves, que si, dépassant la sphère de son individualité, il envahit celle des autres individus; c'est à dire que la société n'a qu'un seul pouvoir. celui de se protéger et de protéger ses membres contre les atteintes qui seraient portées au droit. Tant que l'individu ne lèse pas le droit d'autrui, il doit être entièrement libre.

Cette souveraineté individuelle est ce que l'Assemblée consti-

tuante a appelé les droits de l'homme. Mill place en première ligne la liberté de penser, non seulement la liberté du for intérieur où aucun tyran ne pénètre, mais aussi la liberté d'exprimer sa pensée. Quand l'homme s'est fait des convictions, il doit avoir le droit de conformer sa vie à ses croyances; c'est un devoir pour lui d'agir selon les prescriptions de sa conscience, et ce devoir implique un droit. Que chacun fasse sa destinée comme il l'entend! Nos chartes communales disaient : « Dans sa maison, pauvre homme roi est. » Il faut appliquer la maxime à toute notre existence physique, intellectuelle et morale : c'est notre domaine, nous y sommes rois. Enfin, comme l'individu isolé ne pourrait pas remplir sa mission, il doit avoir le droit de s'associer avec ceux qui partagent ses sentiments, ses idées ou ses intérêts.

Stuart Mill attache le plus grand prix à la liberté de penser, et il a raison. Là où la pensée est enchaînée par des préjugés, par des croyances, par l'opinion dominante, c'est une dérision de parler de liberté. Est-il libre celui qui n'ose pas agir selon ses convictions, parce qu'il craint de heurter telle ou telle Église, tel ou tel parti qui a la majorité? Ces fers finiront par enchaîner la pensée elle-même. Donc avant tout, liberté absolue de penser. Un individu serait seul d'un avis qui différerait de l'avis de toute la nation, que la nation n'aurait pas le droit d'imposer sa pensée à ce dissident, pas plus que l'individu n'a le droit d'imposer sa pensée à la nation. L'opinion générale a commencé par être celle d'un individu. Ce qui passe aujourd'hui pour la vérité, a longtemps peut-être été repoussé comme une erreur. Qui donc nous dit que, s'il y a dissidence entre un individu et la nation, c'est l'individu qui se trompe? L'erreur ne peut-elle pas être du côté de la société? Personne n'est infaillible, les peuples pas plus que les individus; personne ne possède toute la vérité. Mill va plus loin. En supposant même que l'individu se trompe, encore vaut-il mieux qu'il puisse manifester sa pensée. Que l'on combatte son erreur. Cela profitera à ceux-là mêmes qui possèdent la vérité; car la vérité n'a de prix que si nous la sentons vivement et si elle devient le principe de nos actions. Il faut donc que nous la défendions, sinon elle sera un trésor inutile, que dis je? une espèce de préjugé traditionnel, que nous acceptons de confiance et qui n'a plus aucune influence sur notre vie.

Mill insiste sur le danger que présentent les sociétés démocratiques. Elles menacent de devenir le règne de la médiocrité, ce qui aboutirait au déclin des intelligences et par suite de la civilisation. Ce sont les masses qui gouvernent, ce sont les masses qui forment l'opinion dominante; c'est aux masses que l'on fait la cour, pour arriver au pouvoir. Et qu'est-ce que les masses, sinon une réunion d'esprits médiocres? Stuart Mill n'est point un partisan enthousiaste des héros; il ne sacrifie pas l'humanité et ses droits aux hommes de génie; mais une chose est certaine, c'est que les grandes pensées qui remuent le monde ne viennent point des petites âmes. Si donc ces petites âmes étouffaient, par leur nombre et leur tyrannie, la libre manifestation de toute pensée dissidente, qu'arriverait-il? Le progrès de la société s'arrêterait aussi bien que le perfectionnement des individus. Il n'y a qu'un moyen de prévenir ce danger, c'est de laisser pleine liberté aux forces individuelles. Il faut respecter jusqu'à leurs écarts. Il y a tel pays où l'excentricité devient un ridicule; le bon ton exige que toutes les intelligences soient modelées sur un même patron, à peu près comme toutes les dames chinoises emprisonnent leurs pieds dans de petits souliers. Que Dieu nous garde de cette chinoiserie! Elle mutilerait l'intelligence, et la dégraderait, comme les dames de la Chine mutilent leur corps.

III

Cette notion de la liberté est le contre-pied de la doctrine qui régnait dans l'antiquité. Les anciens ne reconnaissaient aucun droit à l'homme comme tel; ils subordonnaient entièrement l'individu à l'État : l'État était tout, l'individu rien. Les nations modernes qui procèdent des Germains renversent cet ordre d'idées; elles rapportent tout à l'individu et à ses droits. Il est inutile d'insister pour démontrer que l'humanité a réalisé un immense progrès en revendiquant les droits de l'homme, ou la souveraineté de l'individu. Cela est un axiome pour tous ceux qui tiennent à la liberté. Mais si la doctrine des anciens est fausse, en tant qu'elle annule l'individu, il y a aussi un écueil dans la doctrine de l'individualisme : elle tend à annuler l'État. Il suffit de signaler cet excès pour l'écarter; il a contre lui le bon sens et les faits.

C'est un philosophe allemand, si nous ne nous trompons, qui a dit le premier que les gouvernements devaient tendre à rendre le gouvernement inutile (1). Cette boutade de Fichte fut prise au sérieux par un jeune homme qui depuis acquit un grand renom. Guillaume de Humboldt écrivit un Essai sur *les limites de l'action de l'État* (2), petit écrit que récemment on a remis en vogue, ce qui marque qu'il répond à un des besoins de notre société (3). L'écrivain allemand, organe de l'individualisme germanique, part de ce principe qu'il faut laisser à l'individu la liberté d'agir la plus complète. D'où suit que l'État ne doit substituer son action à l'action individuelle que lorsque l'action des individus est impuissante. Or, il n'y a qu'un seul ordre d'intérêts où l'on puisse dire que les forces individuelles soient insuffisantes : c'est le maintien de la sûreté, soit intérieure soit extérieure. Voilà donc la limite dans laquelle on doit circonscrire l'action de la société : l'État a pour mission de sauvegarder la sûreté publique.

Mais ne pourrait-on pas dire que si directement l'État n'a aucune mission pour intervenir dans la religion, dans la morale, dans l'éducation, il le peut et il le doit indirectement, parce que le développement intellectuel et moral de l'homme est un moyen d'assurer l'ordre public? Non, répond Humboldt : si haute et si importante que soit la charge de procurer la sécurité, cela ne donne pas à l'État le droit d'entreprendre sur la liberté. Tout ce qui serait une atteinte même détournée portée à la liberté, lui est interdit ; toute action pour diriger les individus, pour régler leurs sentiments et leurs idées, soit par l'éducation, soit par des lois religieuses ou morales, est illicite, parce que cette intervention serait contraire au but de la société, qui n'est autre que le libre développement de l'individualité. Il y a plus ; on ne conçoit pas même que l'État intervienne dans ce domaine. N'est-il pas de son essence de commander et de défendre, d'agir par voie de coaction? Et conçoit-on qu'il prétende violenter l'intelligence et l'âme de l'homme? La religion et la morale sont placées dans une sphère supérieure

(1) *Fichte*, Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. (*Werke*, t. VI, pag. 506.)

(2) *W. von Humboldt*, Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. (*Werke*, t. I, pag. 1-88.)

(3) La *Revue germanique* a publié une analyse des idées de Humboldt, par *Challemel-Lacour*. Ce travail a été réimprimé à part, en un volume in-12.

à celle de l'État; ce serait les ravaler que d'en faire des instruments de gouvernement. Mieux vaut la liberté avec ses écarts que la sécurité au prix de la contrainte qui serait imposée à la raison et à la conscience.

On voit que Humboldt veut enlever à l'État le pouvoir éducateur. Ici il a contre lui, non seulement le fait général, mais le bon sens. Même en restreignant l'action de l'État dans les limites de la sûreté publique, il est impossible de lui refuser le droit d'éducation. Le maintien de l'ordre ne demande-t-il pas des lois? Et en faisant des lois sur le mariage, sur la puissance paternelle, même sur les biens, sur la propriété, sur le régime hypothécaire, puis sur les délits et les peines, en portant n'importe quelle loi, le législateur ne donne-t-il pas un enseignement moral et intellectuel? S'il enseigne sous forme de lois, pourquoi n'enseignerait-il pas directement? Quoi! l'expérience lui apprend tous les jours que l'ignorance pousse au crime, et il devrait laisser les hommes croupir dans l'ignorance, par respect pour leur liberté! Celui qui a le droit de pendre, dit Macaulay, a aussi le droit d'enseigner. Est-ce à dire que l'enseignement ait pour objet d'imposer des vérités aux jeunes intelligences et de mettre toutes les individualités dans un même moule? Ce serait encore une fois de la chinoiserie; ce serait faire servir l'éducation à un but tout autre que celui qu'elle doit se proposer, le développement de nos facultés. Singulier moyen de développer les facultés que celui qui aboutirait à les tuer!

Humboldt aime à s'appuyer sur l'autorité d'un homme qui a joué un grand rôle en 89. Mirabeau aurait voulu que l'on abandonnât l'éducation à l'initiative individuelle; il espérait qu'elle aurait d'autant plus de puissance qu'on laisserait plus de liberté aux maîtres et aux élèves. Mais le grand révolutionnaire ajoutait une réserve à ses vœux, car ce n'étaient que des vœux, il demandait que la loi enlevât l'éducation à des pouvoirs ou à des corps qui peuvent en dépraver l'influence. Mirabeau voulait donc que l'Église fût dépouillée du monopole qu'elle exerçait depuis des siècles. Et pourquoi? parce qu'elle viciait l'intelligence et l'âme des générations naissantes. Voilà un danger de la liberté sur lequel nous appelons toute l'attention de la société moderne. Laisser l'instruction entièrement libre, comme on le demande au

nom de la liberté, c'est livrer la jeunesse, c'est à dire l'avenir de l'humanité, à la merci de ceux qui sont les ennemis de tout progrès intellectuel et politique, les ennemis de toute liberté. Singulière liberté que celle qui conduirait à détruire la liberté !

La réserve de Mirabeau nous paraît insuffisante. On pourrait dire, au nom de la liberté, que jusqu'ici on ne l'a pas vue à l'œuvre : qu'on lui ouvre le champ, et elle opérera des prodiges ! Ce qui se passe en Angleterre, répond à cette exaltation de l'instruction libre. L'éducation populaire y est entre les mains de puissantes associations : rien ne leur manque, ni les moyens matériels, ni l'influence morale. Et qu'ont-elles produit après des efforts prodigieux? Mill, l'ardent champion de la liberté, nous le dira : « L'instruction que l'on donne moyennant des souscriptions volontaires est et sera encore longtemps insuffisante comme quantité ; tandis que comme qualité, elle n'est jamais bonne que par accident, et généralement si mauvaise qu'elle n'a guère de l'instruction que le nom. » Dans le colonies anglaises, c'est la commune qui donne l'enseignement public. Eh bien, il se trouve que les écoles sont bien plus prospères, que l'instruction est beaucoup meilleure dans le Bas-Canada, et en Australie que dans la riche et libre Angleterre ! L'expérience est décisive. Au moment où nous imprimons cette *Étude*, on propose en Angleterre l'instruction obligatoire et l'intervention de l'État dans l'éducation du peuple.

Il y a un autre écueil dans l'individualisme absolu. A force d'exalter l'individu et de rapetisser l'État, on aboutit à ne plus attacher d'importance à l'organisation de l'État. On cherche à amoindrir son action ; c'est en cela qu'on place la garantie de la liberté. Pour mieux dire, c'est à peine si l'on s'occupe de garantir la liberté; on dirait que la liberté individuelle se suffit à elle-même. Dangereuse illusion! Les garanties ont été imaginées pour servir de frein aux passions humaines. Est-ce que par hasard il n'y aurait plus de passions, plus d'excès à craindre là où l'individualité serait seule maîtresse? Dès lors il faut des garanties, il faut donc une organisation de l'État qui assure aux citoyens l'exercice de leurs droits, tout en rendant les abus du pouvoir impossibles. Est-ce qu'une monarchie militaire, comme celle de Frédéric II, où vivait Humboldt, permettrait aux sujets de pratiquer les belles maximes que l'écrivain allemand a formulées?

Est-ce qu'un gouvernement aristocratique le permettrait? Les gouvernements populaires mêmes ont leurs dangers, comme le dit Stuart Mill. Gardons-nous donc de séparer ce qui est inséparable, la liberté des individus et la liberté politique qui est destinée à lui servir d'appui et de garantie.

L'individualisme absolu de Humboldt doit être répudié, comme une doctrine tout aussi excessive que celle de l'État antique. On ne se l'explique que comme une réaction contre l'État-police, tel qu'il florissait dans le saint-empire romain avant la révolution. Cette misérable parodie de l'État antique détruisait la liberté des individus sans assurer la grandeur de la nation, et elle rendait les hommes malheureux sous le prétexte de procurer leur bonheur. Cependant ces idées extrêmes ont trouvé faveur chez les esprits qui sont portés à outrer la liberté, dans l'espoir que par là ils l'assureront davantage. Voyant que l'État a trop souvent imposé des chaînes au libre développement de l'individu, ils voudraient annuler l'État. C'est oublier que l'État n'est que la société organisée, et que la société est un milieu nécessaire à l'homme pour qu'il puisse vivre, nécessaire encore pour qu'il puisse penser et aimer. C'est donc chose absurde de dire que l'État est un mal; l'État est une nécessité, non temporaire, mais permanente. Il y a telle action de l'État qui est un mal : qu'on la lui enlève ! Il y a telle organisation de l'État qui tend à enchaîner l'individu : qu'on brise ces chaînes! Mais de là à dire que l'État doit s'effacer de plus en plus, que l'idéal serait, point de gouvernement, il y a un abîme. Il faut plutôt étendre la sphère de l'État et son pouvoir, dans les domaines où l'État a droit d'intervenir. Il en est ainsi de l'instruction. Pendant des siècles l'État a abandonné à l'Église le soin d'instruire et de moraliser le peuple. Or, il se trouve qu'elle a usé de son monopole pour ne pas instruire et pour subordonner la morale à ses décrets arbitraires. Cette liberté-là conduit à l'ignorance universelle et à l'absence de la vraie moralité. Et que devient la liberté là où règne la superstition? Une dérision ou un instrument pour l'Église.

Cela prouve combien il est nécessaire que l'État existe et qu'il soit muni de la puissance nécessaire pour remplir sa mission. La liberté, loin d'être compromise par l'État, n'existe que dans l'État. Si l'idéal de l'individualisme se réalisait, il n'y aurait plus

que des individus, et où serait la garantie que l'un de ces individus respecterait le droit de l'autre? où serait l'appui que le faible demanderait pour le développement de ses facultés ? L'individualisme ainsi entendu est faux. Mais en tant qu'il revendique les droits de l'homme, et la souveraineté de l'individu dans le domaine des droits naturels, c'est le principe sur lequel reposent les sociétés modernes. La gloire éternelle de la Révolution est de l'avoir proclamé en déclarant quels sont les droits que l'homme tient de la nature, en proclamant que l'homme ne peut ni aliéner ces droits ni en être dépouillé. Dans ce nouvel ordre d'idées, la notion de l'État change de nature. Il n'absorbe plus l'individu, il ne détruit pas ses droits. Il reconnaît que l'individu est souverain dans la limite de ses droits : il veille à ce qu'aucune individualité n'empiète sur l'autre, il assure à toute force individuelle le moyen de se produire et de se développer : l'État est la garantie des droits de l'homme.

N° 2. *Le socialisme* (1)

I

Parmi les droits de l'homme, déclarés par l'Assemblée constituante, figure l'égalité. L'égalité implique-t-elle que les hommes doivent avoir la même fortune, le même pouvoir? Telle était la tendance de l'antiquité. Les luttes qui déchirèrent les républiques grecques avaient pour objet l'égalité de fait. A Rome aussi les patriciens et les plébéiens, le peuple et la noblesse, combattirent pour le partage égal du pouvoir, bien plus que pour la liberté égale des citoyens. Des législateurs célèbres essayèrent de réaliser l'égalité de fait. C'était, dit-on, l'idéal de Moïse. La terre promise fut partagée au sort ; chaque famille y eut un lot proportionné au nombre de ses membres. Cette égalité primitive ne pouvait subsister. L'inégalité des facultés intellectuelles et morales est une cause permanente d'inégalité dans les fortunes. Moïse chercha un remède au mal dans l'institution de l'*année sabbatique*

(1) Voyez, pour les témoignages, les tomes Ier, II, IV, VII et XIII de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité*.

et du *jubilé*. La terre est à Dieu, les hommes y sont des hôtes ; ils ont le droit d'en jouir, mais non de l'aliéner. Les aliénations sont temporaires ; tous les cinquante ans, les terres reviennent à leur premier possesseur. Les dettes mêmes sont éteintes dans l'année jubilaire, et pour prévenir les excès de l'usure, le législateur hébreu prohibe l'intérêt entre Hébreux.

On attribue des institutions analogues à Lycurgue. Il y avait un autre moyen plus énergique d'établir l'égalité entre les hommes, c'est la communauté. Platon en fit l'idéal de sa République. Pour l'honneur du grand philosophe, il importe de constater quel est le mobile qui l'inspire. C'est afin de rendre l'État parfaitement un, qu'il veut que tout y soit commun, même les choses que la nature a données en propre à chaque homme, comme les yeux, les oreilles, les mains ; de sorte que tous les citoyens s'imaginent qu'ils voient, qu'ils entendent, qu'ils agissent en commun, que tous approuvent et blâment de concert les mêmes choses, que leurs joies et leurs peines roulent sur les mêmes objets. Pour assurer l'unité et l'égalité dans sa cité, Platon étend la communauté jusqu'aux femmes : « Afin que l'État jouisse d'une parfaite harmonie, dit Socrate, il faut que tous soient touchés des mêmes choses. Quel meilleur moyen de créer cette solidarité que la communauté des femmes et des enfants ? Tous les citoyens seront parents ; ils verront des frères et des sœurs, dans ceux sont l'âge prête à cette illusion, des pères et des aïeux, dans ceux qui seront nés avant eux, des fils et des petits-fils, dans ceux qui seront venus après. Les citoyens ne seront pas parents de nom seulement : le législateur exigera que les actions répondent aux paroles. »

Aristote déjà a fait la critique de la doctrine de son maître. Platon absorbe entièrement l'individu dans l'État, de manière à ne laisser subsister aucun sentiment particulier. C'est établir l'unité aux dépens de l'individualité, alors que l'unité n'a d'autre but que de favoriser le développement des forces individuelles. Il y a d'autres écueils dans l'idéal du philosophe grec. Platon ne songeait pas à faire de la communauté un moyen de jouissances matérielles ; mais, transportée dans la vie réelle, elle devait allumer de basses convoitises. Elles se produisent avec une singulière naïveté dans les comédies d'Aristophane. On lit dans l'*Assemblée des femmes* la fameuse proposition qui a fait tant de bruit après 48 :

« Les propriétaires sont des voleurs. » La communauté mettra fin à cet abus. Tous les biens seront communs, dit le poète. Est-ce encore dans un but d'unité? « Il ne faut pas, répond Aristophane, que l'un possède de vastes domaines et que l'autre n'ait pas de quoi se faire enterrer : je veux pour tous la même vie, la même nourriture. Tous auront droit à tout. » Ce qui séduisait le plus les esprits vulgaires dans la communauté des biens, un personnage du poète va nous le dire : « Les tribunaux et les portiques deviendront autant de salles à manger. Je placerai à la tribune aux harangues les cratères et les amphores. Chacun aura de tout en abondance. Convives, hâtez-vous. Les tables sont prêtes et chargées de mets exquis... »

Nous ne confondrons pas ces ignobles aspirations avec l'égalité qu'une secte juive avait organisée à la veille de la prédication évangélique, institution qui exerça une influence visible sur le christianisme naissant. « Une admirable communauté, dit Josèphe, règne parmi les Esséniens; tous ceux qui entrent dans la secte lui font abandon de leurs biens, afin qu'on ne voie en aucun d'eux la dégradation que produit la misère, ni l'orgueil que donne la richesse, mais que les biens de tous, réunis comme ceux de frères, soient la propriété de tous. » Telle fut aussi la vie des premiers chrétiens : « Le mien et le tien, dit saint Chrysostome, cette froide parole, source de guerres innombrables, n'existait pas dans l'Église de Jérusalem. Les fidèles vivaient sur la terre comme les anges au ciel. Les pauvres n'enviaient pas les riches, car il n'y avait pas de riches; les riches ne méprisaient pas les pauvres. Tout était commun. »

On voit que les socialistes de 48 n'avaient pas tort de réclamer les chrétiens primitifs comme leurs précurseurs. Mais l'esprit qui animait les disciples du Christ n'a rien de commun avec les convoitises qui s'étalèrent sur le théâtre d'Athènes et qui se reproduisirent au sein du socialisme moderne. Les Pères de l'Église, tout en enseignant que la communauté est d'institution divine, ne veulent pas l'introduire par la puissance du législateur, bien moins encore par la violence des révolutions. Ils font appel à la charité pour rétablir l'ordre naturel. Toutefois, dans leur charité excessive, ils se laissent emporter à des attaques contre la propriété qui deviennent dangereuses quand du domaine de la théologie on les transporte

dans la vie réelle : « Le mien et le tien sont de vains mots. Tout est commun, le soleil, la terre et tout ce que Dieu a créé. Nous ne sommes propriétaires qu'en apparence ; en réalité, ce qui appartient à l'un, appartient à tous. Ce que l'on appelle la propriété, n'est que l'occupation exclusive d'un domaine que le Créateur a destiné à tous. « Le langage des Pères de l'Église est quelquefois plus amer ; il touche à la révolte : « Quel est l'ordre établi par Dieu? C'est que la terre soit la possession commune de tous, c'est que tous aient un droit égal à ses dons. La nature a voulu la communauté : l'*usurpation* de l'homme a créé la *propriété individuelle*. L'usurpation n'a qu'un moyen de se légitimer, c'est que les propriétaires distribuent leurs biens aux pauvres. Malheur à celui qui les emploie pour la satisfaction de son égoïsme ! « C'est un tyran cruel, c'est une bête féroce, insatiable de rapine. » Les Pères de l'Église ne voient aucune différence entre le riche qui refuse de faire part de ses biens aux pauvres et le voleur. C'est presque le fameux paradoxe de Proudhon.

On sait que l'Église, ne pouvant réaliser l'égalité dans le monde, essaya de l'établir dans son sein. Tel fut le but de la vie monastique. Les moines eurent l'ambition de pratiquer la perfection chrétienne, en renonçant à toute propriété individuelle ; ils renonçaient même à leur volonté, croyant en cela imiter la vie des anges. Il y eut des saints qui renchérirent encore sur la perfection monastique. Les ordres religieux, tout en répudiant l'appropriation individuelle comme un vice, ne dédaignaient point la propriété commune ; ils possédaient une grande part du sol. Saint François, saint Dominique et plus tard saint Ignace répudièrent la propriété commune : la pauvreté, la mendicité même devinrent un idéal de perfection. Des papes consacrèrent ces exagérations de leur autorité infaillible. La pauvreté de Jésus-Christ devint un dogme, et toute espèce de propriété fut condamnée comme un vice.

II

La communauté fut prêchée pendant des siècles comme un idéal, elle fut pratiquée comme tel, par des hommes que la piété des fidèles se représentait comme des anges. Cette prédication

séculaire et l'autorité de l'exemple durent exercer une influence profonde sur les esprits, surtout chez les peuples qui étaient imbus de l'esprit d'égalité. De là les théories sur la propriété qui se firent jour pendant la Révolution et qui aboutirent aux folies du communisme. Ce qui prouve que les sentiments hostiles à la propriété individuelle n'étaient pas une opinion isolée, c'est que nous les trouvons chez un révolutionnaire qui, malgré la violence de son langage, n'appartenait pas à la démocratie exaltée. Mirabeau dit que la communauté est de droit naturel, et non la propriété. Les productions spontanées du sol appartiennent évidemment à tous, donc elles n'appartiennent à personne. Quant au travail, il donne droit aux fruits, mais non au sol ; le fond sur lequel l'homme déploie son industrie, retourne au domaine général, et redevient commun à tous. Dans cet ordre d'idées, la propriété est une création de la loi. Ce que la loi fait, elle le peut défaire. Mirabeau, en mourant, écrivit un discours contre le droit de tester. La succession *ab-intestat*, d'après lui est également un effet de la loi. De droit, les biens des défunts rentrent, par la mort de leurs possesseurs, dans le domaine commun, et retournent ensuite, de fait, par la volonté générale, aux héritiers légitimes. Si la volonté générale peut transporter les biens aux héritiers, elle peut aussi les leur enlever. Mirabeau admet que la loi peut restreindre la propriété. Il cite les institutions de Moïse. Cet exemple a une immense portée. Si la loi peut limiter la propriété à une jouissance de fruits, elle peut aussi la déclarer commune, l'attribuer à l'État, en le chargeant de répartir les fruits. Nous voilà en plein communisme.

Dans les premiers temps de la Révolution, le sentiment de la liberté était trop puissant pour que l'on s'égarât dans les rêves du communisme. On s'attacha à un autre idéal, tout aussi imaginaire, celui d'un partage égal des biens. Loin d'abolir la propriété, on voulait que tout homme fût propriétaire. Un ministre de l'Évangile se prononça, en 1793, pour l'égalité des fortunes, mobilières aussi bien qu'immobilières. Vainement les hommes politiques opposèrent-ils à cette utopie, qu'elle conduirait à l'égalité de la misère, à l'égalité de la famine, à la ruine universelle, l'égalité de fait trouva des partisans chez les républicains de bas étage qui cherchaient dans la Révolution des jouissances, bien plus que des

droits. Il fallut que la Convention intervînt. Elle porta la peine de mort contre quiconque proposerait des lois agraires ou toute autre subversion des propriétés territoriales, commerciales et industrielles.

Il n'est pas vrai que les montagnards fussent complices de ces égarements. Ils détestaient les aristocrates, et tout riche, à leurs yeux appartenait à cette caste maudite. Mais loin d'envier les richesses, ils les méprisaient. « J'aimerais mieux, dit Robespierre, être l'un des fils d'Aristide, élevé dans le Prytanée, aux dépens de la République, que l'héritier présomptif de Xerxès, né dans la fange des cours. » Il déclara à la tribune de la Convention que la *loi agraire* n'était qu'un fantôme créé par des *fripons*, pour épouvanter les *imbéciles*. Robespierre déplore l'extrême inégalité de fortunes, comme une source de maux et de crimes, mais il est tout aussi convaincu que l'égalité des biens est une chimère. Toutefois, comme démocrate, il partageait la tendance à l'égalité de fait qui devait aboutir à l'abolition de la propriété : de là le droit au travail, l'impôt progressif et la propriété limitée par la loi. Ces idées, répandues dans les couches inférieures de la démocratie, y engendrèrent la conspiration de Babeuf pour l'établissement de l'égalité par le communisme.

Babeuf ne veut pas de la loi agraire. « Nous tendons, dit-il, à quelque chose de plus sublime, la communauté des biens. Plus de propriété individuelle des terres. La terre n'est à personne; les fruits sont à tout le monde. » Tel est le seul ordre propre à bannir à jamais l'oppression, et à garantir à tous les citoyens le plus grand bonheur possible. « Qu'il n'y ait plus d'autre différence entre les hommes que celles de l'âge et du sexe! Puisque tous ont les mêmes besoins et les mêmes facultés, qu'il n'y ait plus pour eux qu'une seule éducation, une seule nourriture. Ils se contentent d'un seul soleil et d'un ciel pour tous : pourquoi la même portion et la même qualité d'aliments ne suffiraient-elles pas à chacun d'eux? » Babeuf ne veut pas même de la distinction qui naît de l'intelligence. « Périssent, s'écrie-t-il, tous les arts, pourvu qu'il nous reste l'égalité réelle! » Chose remarquable, Babeuf ne parle plus de la liberté. Pour lui la liberté consiste dans l'égalité, et l'égalité, telle qu'il l'entend, est un fait plutôt qu'un droit : c'est la jouissance commune réalisée entre tous les membres de la société.

Est-ce que cette jouissance commune aurait procuré le bonheur à tous les hommes, comme l'espérait Babeuf? C'est demander si l'homme peut être heureux, alors que ses facultés les plus nobles restent sans emploi, disons mieux, alors qu'à dessein on en arrête le développement. Les *égaux* redoutaient le perfectionnement des individus, car il produit des supériorités, et ils ne voulaient plus d'autres distinctions que celles de l'âge et du sexe. Empêcher l'homme de développer ses facultés, n'est-ce pas le tuer? La vie ne consiste-t-elle pas dans le progrès incessant qu'il fait vers la perfection? Singulière aberration! Les *égaux* voulaient fonder le bonheur de l'espèce humaine, et pour l'avoir cherché dans la jouissance égale des biens de la terre, ils en arrivèrent à réduire l'homme à l'état de plante ou de brute.

III

Telle est aussi la tendance du socialisme que nous avons vu à l'œuvre après 48. Les doctrines différaient, mais l'inspiration était la même, c'est de considérer le bonheur comme le but de la vie, et de placer le bonheur dans le bien-être matériel. Un des apologistes du socialisme l'avoue; Villegardelle reproche à la religion chrétienne de leurrer les malheureux en leur faisant espérer un bonheur imaginaire dans une autre vie. Le désir d'être heureux existe chez tous les hommes; mais ils veulent un bonheur positif, un bonheur qui se réalise sur cette terre, et non un bonheur dont ils jouiront dans le ciel. Pour être heureux dans l'autre monde, faut-il commencer par être malheureux dans celui-ci? Le socialisme renverse la doctrine chrétienne : « Il faut faire dans cette vie tout ce qui est possible pour y trouver le plus grand bonheur dont notre nature soit capable; cela même nous conduira au bonheur éternel. »

Voilà l'Évangile du socialisme et sa philosophie : il promet le bonheur sur cette terre. Et en quoi place-t-il le bonheur? Dans les jouissances de la matière. Tous les socialistes ne prêchent pas le matérialisme avec la même crudité, mais la tendance existe chez tous. La réhabilitation de la chair est une de leurs expressions : l'idée leur est commune, bien que tous n'acceptent point le mot. C'est Saint-Simon qui le premier l'a prononcé, en lui donnant une

apparence philosophique : « La chair doit être réhabilitée. Le paganisme a été purement sensuel; le christianisme, réaction exagérée contre les débauches païennes, est tombé dans l'excès contraire. Les plaisirs des sens sont chose sainte. Il ne faut pas que l'homme soit tiré à droite par la chair, à gauche par l'esprit. L'antagonisme entre l'âme et le corps doit cesser; le dualisme catholique doit disparaître. Les devises : *Mortifiez-vous, abstenez-vous*, se retireront devant celle-ci : *sanctifiez-vous dans le travail et dans le plaisir*. » L'école saint-simonienne trouva un moyen excellent pour *sanctifier* l'homme, c'est le mariage libre, c'est à dire la prostitution universelle : « L'homme et la femme se réuniront et se quitteront librement. »

Chez Fourier, le bonheur terrestre se manifeste par une transformation de la nature, ridicule copie des rêves ridicules du millénarisme juif et chrétien. Rappelons aux lecteurs qui ont le bonheur de les ignorer, ces folies que des hommes sérieux prirent au sérieux, comme pour marquer que l'égarement était général : « Six lunes, jeunes et luisantes, remplaceront ce cadavre blafard qui nous jette aujourd'hui quelques rayons décolorés. Une aurore boréale se fixera sur le pôle, en guise de couronne, et les Lapons jouiront du climat de l'Andalousie. Notre pauvre planète, encroûtée de philosophie, reprendra sa vigueur native et témoignera sa reconnaissance par des créations nouvelles. Elle se fera un devoir de contre-mouler, au bénéfice de l'homme, tous les animaux féroces qui nous font aujourd'hui la guerre. Des *anti-lions*, des *anti-tigres*, et autres porteurs élastiques nous prêteront leur dos, et nous transporteront avec une telle rapidité que nous pourrons le matin partir de Calais, déjeuner à Paris, dîner à Lyon, et souper à Marseille. Des *anti-baleines* traîneront nos vaisseaux, des *anti-requins* nous aideront à la pêche. Enfin la mer se transformera en une sorte de limonade. »

Toutes ces merveilles, y compris la limonade, ne suffisent pas aux désirs qui s'irritent à mesure qu'on les satisfait. Aux *humanitaires* il fallut la communauté des femmes. Les parfaits communistes, disaient-ils, devaient voyager et fréquemment changer de femmes, afin d'opérer le mélange le plus complet des races humaines, et d'éviter les attachements individuels et la formation de la famille, qui ramèneraient infailliblement la détestable pro-

priété. L'organe de ces communistes de bas étage prêchait ouvertement l'athéisme et le matérialisme, la destruction des villes, la suppression des beaux-arts, le tout dans le goût de Babeuf. Où s'arrêteront les convoitises, quand on lâche la bride aux mauvaises passions? Il faut couper le mal dans sa racine : c'est une racine séculaire, et il faudra des efforts séculaires pour la détruire.

Il est très vrai, comme le disent les socialistes, que l'homme a le désir d'être heureux. Mais l'idée de bonheur change et se transforme comme toutes nos idées. Les origines de l'humanité nous sont inconnues. Au moment où elle paraît sur la scène de l'histoire, elle est dans un état de barbarie qui approche de l'animalité. On conçoit que l'homme animal trouve sa satisfaction, son bonheur, dans les jouissances de la matière. Le bonheur s'identifie donc avec les biens de ce monde. Il se trouva même un législateur qui promit pour toute récompense à ceux qui suivraient ses lois, une nombreuse postérité avec tous les biens terrestres que les hommes ambitionnent. Moïse ne parle pas d'une autre immortalité, ni d'un autre bonheur. Le christianisme, tout en répudiant les tendances matérielles du mosaïsme, maintint la notion du bonheur, en le spiritualisant. Il promit à ses élus une félicité infinie, la vision de Dieu, mais c'était toujours une jouissance. Prêchée pendant des siècles aux hommes comme une vérité révélée, la loi du bonheur fut acceptée par la conscience générale. Mais un bonheur purement spirituel dans une vie à venir ne tentait guère les hommes; en attendant la vision de Dieu dans l'autre monde, ils cherchèrent dans celui-ci un bonheur plus réel. De là cette aspiration universelle à réaliser sur cette terre une félicité que la religion ajournait à une autre vie. Le socialisme est l'exagération et en quelque sorte la caricature de ces sentiments. En les exagérant il en a révélé la fausseté. Il faut entendre sur les folies du communisme un écrivain qui lui-même est socialiste, celui qui a dit que la propriété c'est le vol, et que Dieu est le mal.

« La communauté des femmes, dit Proudhon, est l'organisation de la peste. Loin de moi, communistes, votre présence m'est une puanteur et votre vue me dégoûte. Passons vite sur les constitutions des saint-simoniens, fouriéristes et autres prostitués, se faisant forts d'accorder l'amour libre avec la pudeur, la délica-

tesse, la spiritualité la plus pure. Triste illusion d'un socialisme abject, dernier rêve de la crapule en délire. Donnez, par l'inconstance, l'essor à la passion. Aussitôt la chair tyrannise l'esprit; les amants ne sont plus l'un à l'autre qu'instruments de plaisir... » Proudhon a honte de perdre son temps à critiquer ces dégoûtantes utopies. Mais patience! s'écrie-t-il. Ces misères sont la vermine dont la société se purifie aux flammes de la controverse. Le socialisme n'a pas résisté à cette épreuve. On s'étonne aujourd'hui que l'on ait jamais pu le prendre au sérieux! Mais si les excès, si les folies sont répudiées, il n'en est pas de même du principe. On ne s'aperçoit pas que les folies sont une conséquence du principe. Si l'égalité de fait est l'idéal, il faut dire que la communauté est une loi de notre nature, et si la communauté est de droit divin, pourquoi n'irait-on pas avec Platon jusqu'à la communauté des femmes?

Nous avons d'avance répondu aux erreurs du socialisme. L'homme a-t-il pour destinée dans ce monde de jouir? Alors il est ravalé à la condition d'animal. Nous disons qu'il a pour destinée de développer les facultés qu'il tient de Dieu. A-t-il des facultés qui demandent à être développées? Si l'on dit non, alors toute discussion cesse, l'homme est une brute. Si l'on dit oui, on reconnaît par cela même que la loi de sa nature est de les développer, afin d'arriver à la perfection qui est compatible avec l'humanité. Si l'homme a pour mission de se perfectionner sans cesse, son bonheur doit consister dans ce perfectionnement. Voilà le but, l'idéal. La liberté est un moyen et un moyen nécessaire pour atteindre le but. Il en est de même de l'égalité, quand on la considère comme le droit égal de tous les êtres humains à se développer selon leurs facultés et leur mission. Le socialisme absorbe tout dans l'égalité. Il en résulte que le but suprême est manqué. L'égalité de fait, en la supposant réalisée, conduirait au communisme; or, le communisme est la destruction de toute individualité, donc la négation du progrès, du perfectionnement, puisque l'homme ne peut se perfectionner que par le développement le plus complet de sa nature. En vain dira-t-on que, sous l'empire du socialisme, l'homme aurait mille moyens de se développer qu'il n'a pas aujourd'hui ou que peu d'hommes ont : le plus essentiel lui manquerait, la liberté!

Un écrivain qui s'y connaît reproche aux communistes leur tendance à l'absolutisme : « De tous les préjugés inintelligents et rétrogrades, dit Proudhon, celui que les communistes caressent le plus, c'est la dictature. Dictature de l'industrie, dictature du commerce, dictature de la pensée, dictature dans la vie sociale et privée, dictature partout. » Ce que Proudhon dit des communistes, on pourrait hardiment l'affirmer de tous les socialistes. Lui-même ne dit-il pas que le socialisme aboutit au communisme? Il y a diverses écoles : les unes ont une couleur religieuse, les autres ont une apparence démocratique, aucune ne respecte la liberté. Écoutons d'abord les saint-simoniens. Voyant que dans le passé les progrès de la civilisation se sont opérés sous l'impulsion des croyances religieuses, ils s'imaginèrent que les prêtres seraient toujours les ouvriers nécessaires du progrès; ils proclamèrent donc qu'un sacerdoce puissant était indispensable à la vie sociale. De là cette formule prétentieuse et ridicule tout ensemble : « Le plus savant, le plus habile, le plus aimant, le plus beau, le meilleur, sera prêtre. » Quel sera le rôle du sacerdoce? « La famille humaine ne doit être qu'une vaste association de travailleurs, gouvernée par une hiérarchie sacerdotale... Le prêtre, détenteur de la fortune sociale, distributeur des instruments du travail, sera à la fois chef spirituel et temporel, législateur et juge; il sera la loi vivante. Il n'y aura plus un empereur et un pape, il y aura un *père*. »

Est-il nécessaire de relever les erreurs et les dangers de cette doctrine? Oui, la théocratie se trouve au berceau de l'humanité, mais l'humanité l'a rejetée, parce que le sacerdoce, appelé à faire l'éducation de l'espèce humaine, tendait à perpétuer son enfance, afin d'éterniser sa domination. Non, il n'y aura plus ni empereur ni pape, et bien moins un *père* qui serait tout ensemble pape et empereur, qui réunirait sur sa tête tous les pouvoirs, qui serait le despotisme incarné. On a dit que si le pape ou l'empereur l'avait emporté dans la lutte du sacerdoce et de l'empire, le mot de liberté aurait disparu du langage humain, comme n'ayant plus de sens. Tel est le triste idéal du saint-simonisme.

Les socialistes démocrates ne laissent pas plus de liberté aux hommes que les théocrates. Cabet était un révolutionnaire, un rouge. Quelle place donne-t-il à la liberté dans son Icarie? La li-

berté la plus essentielle, celle de la presse y est proscrite. Elle est réglementée, comme du reste toute la vie publique et même privée est réglementée. En Icarie, il y a un journal communal, un provincial et un national. Les journalistes sont des fonctionnaires publics élus par le peuple; il leur est enjoint de ne publier que des procès-verbaux, des récits de faits, sans aucune discussion critique. Il en est de même des livres de science et de littérature : tout cela se fait par délégation. Tout appartenant à la communauté, personne n'ayant rien en propre, l'impression d'un livre non autorisé devient impossible. D'ailleurs qu'aurait-on à dire? Il n'y a que ceux qui vivent qui ont quelque chose à dire; or la vie est une force individuelle, et en Icarie, comme dans tout régime socialiste, il n'y a plus de vie individuelle; les hommes sont des machines qui remplissent la fonction qui leur est assignée dans le mécanisme social. La liberté, encore une fois, est un non-sens, le mot doit être effacé du langage.

Demanderons-nous si c'est là le régime auquel Dieu a destiné les hommes? Quoi! la nature fait naître des millions de milliards d'êtres divers, et le socialisme veut que tous ces individus aient le même costume, les mêmes repas, les mêmes exercices, les mêmes plaisirs! Les socialistes font des hommes, ce que les imprimeurs font de leur copie, des exemplaires identiques. Grand Dieu, si tel devait être le fruit de l'égalité, alors délivre-nous de l'égalité, et rends-nous l'inégalité! Non, en créant une infinité d'êtres, sans reproduire jamais le même individu, la nature nous dit que l'individualité est la base de la création. Il faut ajouter que ces êtres si divers forment aussi un sujet unique, l'homme. Pourquoi tant de diversité pour aboutir à l'unité? C'est que la nature humaine est si riche qu'il faut une infinité de manifestations diverses pour développer ses facultés. Elle est aussi une; c'est toujours l'homme qui pense, qui agit, qui aime et qui souffre. La nature nous en dit plus sur notre destinée que tous les systèmes socialistes et communistes; elle nous dit : ni individualisme, ni socialisme, mais harmonie des deux principes de diversité et d'unité, empreints dans toute la création.

Pas de socialisme! Nous venons de dire pourquoi. Les socialistes se sont imaginé qu'ils feraient le bonheur des hommes en procurant à tous la jouissance des biens de ce monde. Doctrine

fausse puisqu'elle place le bonheur là où jamais l'homme ne l'a trouvé, et où il ne le trouvera jamais. Il faut dire plus : cette doctrine va directement contre le but qu'elle se propose. Elle veut assurer le bonheur des hommes, et elle les dépouille de leur individualité, elle en fait des machines. Le bonheur d'un être intelligent doit consister à développer son intelligence; or, le socialisme, qui parle tant de progrès, immobilise l'esprit, en lui imposant l'uniformité qui tue. Le socialisme est une loi de mort. Singulière façon de faire le bonheur des hommes que de les tuer!

Pas d'individualisme! La doctrine qui nie la société, est tout aussi fausse que celle qui absorbe l'individu dans l'État. Elle viole la nature, car Dieu nous a faits sociables comme il nous a faits libres et intelligents. Dieu qui est l'unité en essence, a aussi répandu l'unité dans la création. A mesure que nous étudions les lois qui la régissent, nous découvrons le lien qui les ramène à l'unité. Notre destinée aussi est une, quoique les voies qui mènent au but varient à l'infini. Il faut donc une société, il faut un État. La liberté ne suffit point, il faut l'égalité. C'est dire que la société doit être organisée de façon à permettre à chaque individu le développement complet de ses facultés. L'individualisme absolu aboutirait à l'anarchie, au règne de la force, à l'oppression des faibles. Ce serait une nouvelle féodalité, sous forme commerciale et industrielle. Vivent les forts ! et malheur aux faibles ! Est-ce là la loi que Dieu a donnée aux hommes, en les créant tous plus ou moins faibles, de sorte que chacun ait toujours besoin de son semblable? L'individualisme exalte les droits de l'homme; il ne connaît que des droits, il ignore les devoirs. En cela encore il viole la nature, et méconnaît les desseins de Dieu. Celui à qui Dieu départit une intelligence supérieure, a une mission à remplir, c'est à dire que les devoirs augmentent avec les dons de Dieu. L'individualisme absolu partage la société en deux camps ennemis, les exploiteurs et les exploités. Mais comme les exploités forment la classe la plus nombreuse, bien que la plus pauvre, ils finiront par se lasser de leur misérable condition. La guerre des pauvres contre les riches est au bout de toute doctrine qui ne prend aucun souci des pauvres. Et à qui restera la victoire? Que les privilégiés de ce monde y réfléchissent avant qu'il soit trop tard!

Ni socialisme ni individualisme! Ce sont deux formules qui

exagèrent et faussent par conséquent des principes vrais. Il y a un élément de diversité, il y a un élément d'unité ; il faut les concilier, et non détruire l'un au profit de l'autre. Nous ne connaissons qu'une voie dans laquelle la conciliation puisse s'opérer, c'est que le développement le plus large de l'individu devienne le but de l'homme et de la société. C'est là le bonheur que nous devons poursuivre, et celui-là est toujours à notre disposition, tandis que la jouissance est un leurre qui nous fuit à mesure que nous croyons en approcher. Ce but, les hommes ne peuvent l'atteindre par des efforts isolés. Il faut que la société vienne à leur aide : elle doit donc être organisée de façon à favoriser le perfectionnement des individus. Quand elle a mis à leur disposition les instruments de l'éducation physique, intellectuelle et morale, sa mission est remplie. C'est après cela aux individus à mettre à profit ces moyens de se perfectionner : c'est par leur énergie, par leur force qu'ils développeront leur facultés et qu'ils conquerront le bonheur ; ils le demanderaient vainement à la société.

CHAPITRE II

L'INDIVIDU ET SES DEVOIRS

§ 1. Progrès religieux

N° 1. *Y a-t-il un progrès religieux?*

I

L'homme a des droits, il a aussi des devoirs. C'est la religion, c'est la morale qui lui font connaître les devoirs qu'il a à remplir envers lui-même, et envers les autres. Y a-t-il un progrès dans la doctrine des devoirs? Le progrès religieux est évident, en un certain sens, et n'est contesté par personne. Que l'on compare le christianisme avec les religions païennes, et l'on sera forcé d'avouer que la *bonne nouvelle* a réalisé un immense progrès, non seulement dans le dogme, dans la théologie, mais aussi dans la vie religieuse. Qui oserait mettre sur la même ligne l'unité de Dieu et le polythéisme? la fraternité chrétienne et la division haineuse qu'engendrent des cultes nationaux? la pureté intérieure du chrétien qui a pour idéal de devenir parfait comme Dieu, et la vie extérieure du païen qui ne semble vivre que pour le plaisir? Sans doute il y a un revers à ce tableau, il y a les superstitions du christianisme; mais les croyances superstitieuses ne sont-elles pas un héritage de l'idolâtrie antique, et le Christ en est-il responsable?

Non, la superstition ne va pas en augmentant, elle va en diminuant. Cela est si vrai que les hommes qui confondent la religion avec la superstition disent que la religion s'en va. Elle ne s'en va

pas, elle se transforme. Quelle est la voie par laquelle s'accomplit cette transformation? Ici le doute commence, ou du moins le conflit d'opinions diverses, contradictoires. Les partisans du christianisme traditionnel rapportent le progrès réalisé par Jésus-Christ à une révélation surnaturelle, miraculeuse; tandis que les libres penseurs et tous ceux qui maintiennent les droits de la raison, disent que ce progrès est dû à l'humanité, éclairée et guidée par l'inspiration divine. Où est la vérité? est-ce la révélation miraculeuse? est-ce la révélation progressive par l'intermédiaire de la conscience humaine? Pour nous, il n'y a point de question; mais les chrétiens orthodoxes en disent autant de leur côté. C'est dire que sur le terrain de la foi, le débat ne peut aboutir. Il faut donc se placer sur le terrain de l'histoire. Le progrès étant un fait, c'est l'histoire qui doit nous apprendre s'il y a progrès et comment il s'accomplit.

C'est pour avoir négligé l'étude des faits que le christianisme traditionnel et la philosophie se sont également trompés. Les chrétiens croient que le progrès religieux s'est accompli par des révélations successives, celles de Moïse et de Jésus-Christ, parce qu'ils ignorent que la tradition chrétienne a eu ses précurseurs dans l'antiquité païenne, parce qu'ils ignorent que le peuple de Dieu a été initié par les Gentils, et que par suite Jésus lui-même a profité de cette initiation. De leur côté, les philosophes rendent la religion responsable des superstitions qui la souillent; il y en a qui disent que le progrès consiste à ne plus avoir de religion. Singulier progrès qui mutilerait la nature humaine en la dépouillant de ses plus hautes aspirations! Quant au progrès religieux tel que les orthodoxes le conçoivent, il est évidemment dérisoire. Le progrès implique un développement des forces individuelles, donc l'action de l'individu sur lui-même. Sans doute, il est aidé par Dieu, inspiré et guidé par la providence divine, mais la grâce et le gouvernement providentiel n'empêchent pas le libre concours de l'activité humaine. Cela exclut toute intervention surnaturelle.

Laissons les discussions théologiques de côté et consultons l'histoire. Nous sommes en présence d'une tradition religieuse qui nie le progrès religieux, et d'une philosophie qui nie la religion elle-même. Les faits nous apprendront, d'une part, si la tradi-

tion chrétienne ne doit rien aux progrès incontestables réalisés dans le sein de la gentilité sans le secours d'une révélation surnaturelle; et d'autre part ces mêmes progrès seront une réponse à l'athéisme philosophique. A ceux qui nient le mouvement de la terre, on répond en prouvant que la terre tourne autour du soleil. A ceux qui nient la religion, nous répondrons en montrant le sentiment religieux s'épurant, se perfectionnant sans cesse; et une faculté se perdrait-elle alors qu'elle se perfectionne?

II

Il y a des croyances fondamentales qui constituent l'essence de toute religion. La plus importante est la conception de Dieu. Dans le monde oriental, le panthéisme règne presque universellement : c'est la doctrine des brahmanes, c'est celle des bouddhistes. La tradition chrétienne, au contraire, enseigne un Dieu distinct du monde dont il est le créateur. Cette idée empêche toute confusion de Dieu et de l'homme; si l'humanité se rattache à son auteur, ce n'est pas pour se confondre en lui, c'est pour puiser dans son origine divine un idéal et un appui. Moïse tient-il cette conception d'une révélation surnaturelle? Les orthodoxes n'en doutent pas, c'est pour eux un point de foi. Nous disons que c'est une question de fait. Si la notion d'un Dieu créateur ne se trouvait que dans la Loi de Moïse, on pourrait supposer qu'il la doit à une inspiration surnaturelle. Mais si cette même croyance existe chez des peuples que l'on appelle idolâtres, qui n'ont jamais reçu de révélation directe de Dieu, il faudra avouer que l'humanité a, par la seule force de la raison, et aidée par Dieu, découvert une vérité qui fait l'essence du mosaïsme et du christianisme. Dès lors la religion rentre dans le domaine du progrès; la révélation miraculeuse devient inutile, c'est un hors-d'œuvre dont l'histoire peut se passer, c'est une hypothèse dont elle ne doit tenir aucun compte. Tout se fait naturellement, humainement : la religion se perfectionne, comme tous les éléments de l'esprit humain.

Eh bien, l'histoire nous a appris ce que les orthodoxes ignoraient et ce qu'ils n'aiment point de savoir. L'Égypte, longtemps cachée dans ses sanctuaires, était un mystère aussi indéchiffrable que ses hiéroglyphes. Enfin la lumière commence à luire; il reste

encore des obscurités, et nous croyons volontiers que quand tout sera éclairci, bien des illusions sur la sagesse sacerdotale se dissiperont. Toujours est-il que sur un point tous les égyptologues sont d'accord, à quelque école qu'ils appartiennent : tous affirment que le dieu suprême de l'Égypte, Ammon-Ra ou Osiris, est appelé le Dieu créateur de l'univers dans d'innombrables inscriptions. Cette découverte de la science moderne est en harmonie avec ce que les anciens rapportent des croyances religieuses de l'Égypte. Hérodote raconte que les Égyptiens prétendaient qu'eux les premiers avaient enseigné l'immortalité de l'âme. Saint Augustin va plus loin et dit que, seuls parmi les anciens, ils croyaient à la résurrection. Il est certain que la vie individuelle de l'âme qu'ils admettaient exclut toute idée de panthéisme (1).

Moïse a-t-il emprunté le dogme d'un Dieu créateur au sacerdoce égyptien? Sur ce point nous n'avons encore que des probabilités. Les égyptologues disent tous qu'il y a d'étonnantes analogies entre la cosmogonie des Égyptiens et celle de Moïse. Déjà les Pères de l'Église avaient constaté des rapports considérables entre les institutions religieuses des Égyptiens et celles des Hébreux. La ressemblance et par suite l'emprunt se seraient-ils bornés au culte? Cela est impossible, car le culte est l'expression d'une conception théologique. La cosmogonie touche encore de plus près à la notion de Dieu. Il est donc plus que probable qu'il y a un lien de filiation entre l'Égypte et Moïse. Peu importe après tout, pour ce qui concerne le progrès religieux. L'essentiel est que les Égyptiens se soient élevés à la notion d'un Dieu créateur, sans le secours d'une révélation surnaturelle. Or, c'est là un fait historique qui ne peut plus être contesté. Cela nous suffit. Le progrès religieux est donc constant.

Les grands révélateurs, tout en prenant leur point de départ dans le passé, le transforment; c'est ainsi que se réalise le progrès continu de l'humanité. Quel est le principe nouveau que Moïse a apporté dans le développement de la religion? « Je suis l'Éternel, ton Dieu, dit Jéhovah; tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face, tu ne feras pas d'images taillées, tu ne te prosterneras pas devant elles et tu ne les adoreras point. » Moïse est le premier lé-

(1) Voyez les témoignages, dans mon *Etude sur l'Orient*, 2e édition.

gislateur de l'antiquité qui ait fait de l'unité divine le domaine commun d'une nation. Par là il l'emporte sur le sacerdoce égyptien. Malgré la sagesse dont les prêtres se vantaient, le peuple sur lequel ils dominaient, resta livré à la plus grossière idolâtrie; eux-mêmes pratiquaient un culte qui implique le polythéisme. Avec Moïse, la croyance de l'unité divine cessa d'être le privilége de quelques hommes, pour s'incarner dans une nation, et devenir le fondement de son existence.

Le mosaïsme contient en essence les dogmes chrétiens. Pourquoi donc fait-il place au christianisme? Quand le Christ vint prêcher la *bonne nouvelle* aux Juifs, le peuple élu ne le comprit pas. Il ne concevait l'unité que par le mosaïsme; il ne voulut pas se faire chrétien, il demandait que toutes les nations se fissent juives. C'était une impossibilité, puisqu'il eût fallu que tous les peuples abdiquassent leur nationalité. C'est précisément, parce que le mosaïsme était une religion nationale qu'il ne pouvait devenir la foi du genre humain. La religion de Moïse s'adapte au climat, elle isole la race élue; tout en partant du dogme de l'unité et en prêchant l'amour du prochain, elle fait des Juifs des hommes tellement orgueilleux et insociables, que l'antiquité les accusa de haïr le genre humain. Il fallait un génie plus universel pour développer les germes déposés dans le mosaïsme et pour les répandre dans le monde entier. Cette mission était réservée au christianisme.

Le christianisme procède de Moïse et de toute l'antiquité, mais en développant, en complétant le dogme ancien. Il enseigne que Dieu est amour et providence. On trouve les mêmes idées, les mêmes sentiments chez Moïse, et même chez les philosophes de la gentilité. Les divinités païennes ont une *puissance* supérieure à celle des mortels, mais elles sont animées des mêmes passions que les hommes; elles n'ont pas pour eux l'affection que le créateur a pour sa créature. Moïse dit aux Hébreux que l'essence de Dieu est la charité. Cette conception de la Divinité établit entre elle et les hommes un lien d'amour semblable, mais supérieur à celui qui unit le père et ses enfants : « Comme une mère caresse son enfant qui suce son lait, ainsi je vous consolerai, dit l'Éternel. » Mettons Platon en regard de Moïse; on croirait entendre un disciple. Le Dieu du philosophe n'est pas seulement intelligence,

il est aussi amour. S'il forme l'univers, c'est par une effusion de sa bonté. Quand il voit le monde s'agiter sous sa main, il frémit de joie. L'amour est aux yeux de Platon le lien universel de la création, lien des hommes entre eux, et des hommes avec la Divinité. Il enseigne la providence, c'est à dire un Dieu qui ne délaisse pas un instant l'homme, un Dieu qui le guide dans la voie du bien et le détourne du mal. « Dieu, dit-il, est le commencement, le milieu et la fin de toutes choses. » Jésus-Christ appelle Dieu notre Père dans les cieux. On trouve la même pensée chez un poète grec, et c'est dans une prière : « Père des dieux, dit Cléanthe, Dieu souverain, que l'on invoque sous des noms divers et qui règnes seul, je te salue; c'est à toi que doivent s'adresser tous les mortels, car tu es *notre père à tous* (1). »

Peut-on nier, en présence de ces témoignages, que l'antiquité se soit élevée, sans le secours d'une révélation miraculeuse, à la notion de Dieu, tel que nous le concevons encore aujourd'hui? Platon n'a-t-il pas enseigné le vrai Dieu, le Dieu des chrétiens? Nous nous plaçons à dessein sur le terrain de la révélation. Un Père de l'Église, celui qui passe pour le docteur de l'Occident, répondra pour nous : « J'ai eu deux maîtres, dit saint Augustin, Platon et Jésus-Christ. *Platon m'a fait connaître le vrai Dieu.* Jésus-Christ m'a montré la voie qui y mène. » Et où le philosophe grec a-t-il puisé cette croyance? Pour sauver la révélation surnaturelle, on a vainement essayé de faire du disciple de Socrate un disciple des prophètes hébreux. L'explication, par son absurdité même, témoigne contre la révélation. Non, Platon n'a pas entendu Jérémie en Égypte; il a trouvé sa doctrine là où tous les penseurs la trouvent, dans les profondeurs de la conscience humaine. Il s'est donc fait un immense progrès dans les idées religieuses, et ce progrès s'est accompli par les seules forces de la raison; mais nous ne séparons jamais la raison de Dieu qui est son principe et son appui.

Platon devança l'antiquité païenne : il est un précurseur du Christ. Toutefois, même dans le sein de la gentilité, il s'est fait un progrès considérable qui la rapprocha aussi du christianisme; progrès d'autant plus merveilleux que son point de départ a été la

(1) Voyez les témoignages, dans mes *Etudes sur la Grèce et sur Rome.*

diversité, l'individualité. Si elle n'aboutit point à l'unité, elle finit du moins par y aspirer ; Jésus vint donner satisfaction à ce besoin nouveau. Chaque individu, chaque famille, commença par avoir son Dieu. Chose remarquable ! Cette division religieuse ne se rencontre pas seulement chez les Grecs, nés divisés ; on la trouve chez le peuple qui avait pour mission de réunir le monde ancien sous ses lois. A Rome, dans une même cité, les patriciens et les plébéiens avaient un culte différent. Au sein même de la caste dominante, la religion s'individualisait et se morcelait à l'infini. Toute personne, physique ou morale, avait son Dieu. Les associations, connues sous le nom de *gentes*, avaient leur culte qui était pratiqué avec d'autant plus de ferveur, qu'il touchait de près aux intérêts de la famille. Les familles et les individus avaient aussi leur culte particulier : parmi le grand nombre de dieux reçus à Rome, chacun se choisissait un protecteur spécial auquel il adressait ses vœux. Cela touchait au fétichisme.

Ce fut déjà un grand progrès quand les hommes adorèrent un dieu protecteur de tout le peuple, et ce progrès ne s'accomplit pas sans peine, même à Rome, la cité de l'unité. Il y avait dans les religions païennes un esprit d'individualisme qui résistait à toute généralisation. Les patriciens, contraints d'ouvrir successivement à la plèbe l'accès aux magistratures, ne se dépouillèrent jamais entièrement de leurs pouvoirs sacrés ; plusieurs fonctions religieuses restèrent son domaine exclusif. Alors même qu'il y eut des dieux nationaux, les cultes particuliers des *gentes*, des familles et des individus se maintinrent ; ils avaient des racines trop profondes dans le polythéisme, pour que l'on pût songer à les fondre dans une religion unique. Le nombre des dieux alla en croissant, à mesure que le peuple-roi avançait dans la conquête du monde ancien ; de même qu'il accordait le droit de cité aux vaincus, il adoptait aussi leurs dieux, afin de se concilier ces protecteurs divins. Il y avait aussi un besoin religieux qui poussait les croyants à adorer des divinités nouvelles. C'est précisément l'inanité de ces dieux nombreux qui engageait leurs adorateurs à les multiplier encore : ils comptaient trouver dans des cultes étrangers, la consolation et l'appui que les divinités indigènes ne leur offraient point. De là un concours prodigieux de religions à Rome. Varron comptait trois cents Jupiters. Le peuple des dieux, dit Pline, est

plus nombreux que les mortels. Notre pays, dit Pétrone, est tellement rempli de divinités, qu'on y trouve plus aisément un dieu qu'un homme. Ce mélange d'innombrables divinités aboutit à un vague syncrétisme; il ne pouvait engendrer l'unité, l'unité et le paganisme étaient inconciliables.

Toutefois le besoin de l'unité est de l'essence de la religion, car il est de son essence d'unir les hommes dans une croyance commune. Ce besoin se manifeste même chez les Grecs, le peuple divisé par excellence. L'histoire des oracles est l'histoire du développement de l'unité religieuse. C'est d'abord une institution locale, puis elle s'étend à la Grèce entière, elle finit par embrasser les peuples barbares. Consulté par l'Orient et par l'Occident, l'oracle de Delphes mérita d'être appelé l'oracle du genre humaine. Il portait sa sollicitude sur le monde entier. A l'occasion d'une disette que les peuples effrayés considéraient comme universelle, Apollon répondit aux Athéniens qu'elle cesserait, lorsqu'ils feraient des vœux pour tous les peuples. Voilà une chose inouïe dans les religions de l'antiquité, toutes imbues de la division qui régnait dans les esprits. On sait le mépris que les Grecs témoignaient aux Barbares; Apollon se met au dessus de ces étroits sentiments, il renverse la barrière qui s'élève entre les hommes, et les réunit tous, au moins pour un instant, dans une seule prière, comme une seule famille.

Les philosophes et les poètes abondaient dans ces sentiments; pour mieux dire, ils en prirent l'initiative. Euripide, disciple de la philosophie, blâme l'immoralité des dieux d'Homère; il qualifie l'histoire scandaleuse de l'Olympe de misérable invention des poètes. A la place du polythéisme homérique, il met le dogme d'une divinité supérieure aux passions des mortels. L'unité, la spiritualité, la providence de Dieu éclatent dans les drames d'Euripide, à travers les doutes d'une raison qui cherche à transformer les croyances populaires. Quelques siècles se passent, et l'idée de l'unité a envahi les intelligences à ce point que les philosophes cherchent à l'introduire jusque dans le sein du polythéisme. Plutarque essaie de prouver que la diversité des religions cache une unité supérieure; dans son traité sur les dieux de l'Égypte, les religions de l'antiquité sont, en quelque sorte, dénationalisées, et prennent un caractère universel : « Les dieux,

dit-il, ne diffèrent pas d'un lieu à un autre; il n'y a pas des dieux pour les Grecs, d'autres pour les Barbares, d'autres pour les peuples du Nord, d'autres pour ceux du Midi. Mais de même que le soleil, la lune, la terre, la mer sont les mêmes pour tous, quoiqu'ils soient appelés de divers noms en divers lieux; de même il n'y a qu'un seul Esprit. Qui dirige ce monde? il n'y a qu'une seule Providence pour le gouverner, bien que les divers peuples lui donnent des noms différents. »

La tentative d'introduire l'unité dans le polythéisme ne pouvait réussir. C'était mettre le vin nouveau dans de vieilles outres. Partant du principe de la diversité, les cultes païens ne pouvaient aboutir à l'unité. L'antiquité était trop profondément pénétrée de l'idée de religions nationales, pour concevoir un dogme capable de concilier les croyances diverses. Lorsque le christianisme proclama l'unité de Dieu et du genre humain, lorsque l'Église annonça la prétention d'étendre son empire sur le monde entier, les philosophes restés païens déclarèrent qu'une religion universelle était impossible. « Il faut ne rien savoir, s'écrie Celse, pour s'imaginer que les Hellènes et les Barbares, que l'Italie, l'Europe et l'Afrique puissent jamais se confondre dans une même religion. » Ce que la philosophie ancienne regardait comme impossible, est en train de se faire. La vérité est une, la religion aussi doit être une. C'est le progrès réalisé par le christianisme. Fallait-il pour cela une révélation surnaturelle? Les philosophes et les poètes ont enseigné l'unité de Dieu avant le Christ. Seulement ce qui était philosophie devait devenir religion : telle fut l'œuvre de Jésus-Christ.

III

Après la notion de Dieu, il n'y en a pas de plus fondamentale que la conception de la vie (1). Les deux idées se tiennent. Si Dieu se confond avec le monde, ou le monde avec Dieu, il ne peut pas être question d'une vie individuelle, et le mot d'immortalité n'a plus de sens. Il en est ainsi dans les religions de l'Inde, le bouddhisme aussi bien que le brahmanisme. Le panthéisme indien

(1) Voyez mon *Etude sur l'Orient*, 2e édition.

conduit logiquement à l'anéantissement de l'individualité humaine. Mais, spectacle singulier, ce que nous, hommes de l'Occident, nous regardons comme un malheur, est pour les brahmanes et les bouddhistes l'idéal de la félicité, et nos aspirations à une vie infinie seraient à leurs yeux le désir d'un malheur qui n'aurait point de terme. Les misères de la vie ont fait une profonde impression sur l'esprit des Indiens. Comment concilier la répartition inégale des biens et des maux entre les hommes avec la notion d'un Être suprême dont la qualité essentielle est la justice? Les brahmanes disent que si l'homme souffre, c'est qu'il mérite de souffrir; que si sa vie actuelle n'explique pas la cause de sa punition, on doit la chercher dans une existence antérieure. Envisagée comme une déchéance et comme une expiation, la vie ne peut plus avoir d'attrait; elle est pour l'homme ce que la prison est pour le criminel. De là le dédain de l'existence et le mépris de tout ce qui la concerne.

On conçoit que le plus grand bonheur pour l'homme nourri de ces doctrines, soit d'échapper à l'existence. Mais si la mort n'est que le point de départ d'une vie nouvelle, elle ne mettra pas fin à nos misères, les maux qui nous attendent seront infinis, comme notre personnalité. Il faut donc trouver un moyen d'échapper à ces transmigrations. Pour les Indiens le bonheur suprême consiste à ne plus revivre. C'est l'absorption complète de l'individualité humaine en Dieu. Jamais idée plus désolante n'a été conçue de la destinée de l'homme. Il naît pour souffrir, il meurt pour recommencer à souffrir, et il ne peut espérer qu'il cesséra de souffrir que quand il cessera de vivre. C'est l'enfer transporté dans la vie réelle. Tel est le fruit d'une fausse conception de Dieu, et d'un spiritualisme insensé qui voit le mal dans l'action, et qui place le bonheur dans une vie contemplative, ou ce qui vaut mieux encore, dans le néant. Et à quoi aboutit ce spiritualisme désordonné dans la vie réelle? L'Inde sans cesse préoccupée de s'affranchir du mal de la vie, oublia la réalité pour s'abîmer dans le mysticisme ou dans le matérialisme, car les deux excès se touchent de plus près qu'on ne le croit. Qui profita de ces folies? La caste sacerdotale les mit à profit pour éterniser sa domination.

On est heureux de passer de l'Inde à la Perse, des folies du brahmanisme à la doctrine de Zoroastre. Le mal y joue encore un

grand rôle; on voit que c'est la préoccupation constante des peuples dans leur enfance. Mais tandis que les Indiens acceptent le mal comme une émanation de Dieu, et comme une expiation, les disciples de Zoroastre le combattent. Ormuzd, le Dieu du bien, ne cesse de lutter contre Ahriman, la personnification du mal, et le combat finit par le triomphe du bien. La résurrection est précédée de la conversion de toute la terre au mazdéisme, Ahriman se prosterne devand Ormuzd et devient un zélé partisan du Dieu de la lumière. Dans cet ordre d'idées, la destinée de l'homme change complétement. A l'exemple d'Ormuzd, ses sectateurs s'appliquent à combattre le mal sur la terre, et à y faire le bien. Ce devoir est une source d'activité incessante. La mission de l'homme n'est donc pas la contemplation, l'inaction de l'ascète indien, mais le travail; il doit chercher à réaliser la perfection, telle qu'elle existait, avant qu'Ahriman eût gâté la création.

Chose digne de remarque! L'homme qui passe sa vie dans la lutte contre le mal, l'homme qui travaille sans relâche contre les maux de toute espèce qui l'assiégent, prend goût à la vie; le bonheur qu'il espère, c'est de renaître corps et âme. Tandis que l'Indien qui passe sa vie dans une oisive contemplation, se dégoûte de l'existence, et la maudit comme le mal des maux. Ne serait-ce pas une preuve que l'homme est né pour agir et non pour rêver? La théologie mazdéenne réalise un grand progrès en donnant comme idéal à l'homme la résurrection au lieu du néant brahmanique. Burnouf dit que le mazdéisme, dans ses plus anciens monuments, enseigne que l'homme renaîtra corps et âme. Telle est aussi la croyance chrétienne. Voilà une parenté remarquable. Ne serait-ce pas une filiation? La question n'en est pas une pour les libres penseurs, disons mieux, pour les historiens, car c'est un fait. Est-ce Jésus-Christ qui, le premier, enseigna la résurrection? Non. Est-ce Moïse? Non. Le mosaïsme primitif ne parle pas même de l'immortalité de l'âme; il ne connaît que les biens et les maux de cette vie. Quand la croyance de l'immortalité paraît-elle chez les Juifs? A leur retour de l'exil. Elle présente tous les caractères qu'elle a dans les livres sacrés des Perses : le ciel et l'enfer, le jugement dernier, et la résurrection des corps. C'est donc la race zende, un peuple de la gentilité, un peuple étranger aux promesses, qui initia le peuple de Dieu à un dogme que la révéla-

tion de Moïse ignorait. N'est-ce point là un témoignage merveilleux en faveur des progrès dans le domaine de la religion, et en même temps un témoignage contre la révélation surnaturelle (1)?

IV

La morale évangélique est souvent opposée aux libres penseurs comme une preuve de la révélation miraculeuse sur laquelle repose le christianisme traditionnel. Elle est si parfaite, dit-on, que les hommes ne parviennent pas à la pratiquer; ils n'auraient pas davantage pu l'inventer; il a fallu que le Fils de Dieu s'incarnât dans le sein d'une Vierge pour la leur révéler. S'il en était ainsi, l'Évangile témoignerait contre le progrès religieux. Mais la prétendue perfection de la morale chrétienne n'est-elle pas une illusion? L'essence de la prédication évangélique n'est-elle pas un spiritualisme désordonné? Nous savons que les chrétiens contestent ce fait. Laissons-le donc de côté pour le moment. Mettons que l'enseignement du Christ soit parfait; et voyons si les philosophes n'ont pas enseigné cette même perfection.

Il y a un premier fait qui est incontestable, c'est que dans les sectes qui procèdent de Socrate, et même dans celle qui lui est hostile, la philosophie prend un caractère de plus en plus moral. Les cyniques enseignent qu'une vie vertueuse est le bonheur suprême, que la vertu consiste à bien agir, qu'elle n'a besoin ni de beaucoup de paroles, ni de beaucoup de science. Ils prêchèrent d'exemple : en face des Grecs dégénérés qui n'avaient plus qu'une passion, la satisfaction des jouissances matérielles, ils revêtirent l'habit du pauvre et vécurent comme des mendiants, en se nourrissant d'eau et d'herbes. Est-ce que Jésus-Christ aussi ne prêcha point la pauvreté? Est-ce que des ordres puissants ne s'autorisèrent point de son exemple pour faire de la pauvreté l'idéal de la perfection chrétienne? Est-ce que des papes ne consacrèrent pas cette doctrine de leur autorité infaillible? Les cyniques ne seraient-ils donc pas les précurseurs du Christ?

Les stoïciens disent également que la morale est l'objet essentiel de la philosophie, le reste n'est qu'un moyen pour atteindre le

(1) Voyez mon *Etude sur le christianisme*, 2e édition.

but. Aucune doctrine n'a placé plus haut les exigences de sa morale : « Les hommes doivent aspirer à la perfection, comme Dieu dont ils sont une partie ; c'est dans la vertu seule qu'ils trouvent le bonheur suprême. » Ces maximes ne rappellent-elles pas la célèbre parole du Christ : « Soyez parfaits comme votre Père dans les cieux? » Épicure n'est pas indigne de figurer à côté de Zénon ; il valait mieux que sa philosophie. Partant de la sensation, il devait arriver à l'athéisme en métaphysique, et au matérialisme dans la morale. Singulier matérialiste qu'un homme vivant de pain et d'eau, enseignant qu'il n'y a pas de jouissance sans vertu, honorant les dieux d'un culte désintéressé, et se distinguant par sa piété au point qu'on le comparait à un prêtre ! Loin d'appeler les hommes à jouir, Épicure vient modérer la fièvre de jouissance qui les dévore ; il ne cesse de leur prêcher qu'ils doivent limiter leurs besoins : s'abstenir, telle est la substance de sa morale (1).

A Rome, la tendance pratique de la philosophie domine tellement, que Hegel compare les derniers travaux de l'école stoïcienne à des sermons. Le philosophe allemand en parle avec dédain ; il ne voit pas que le temps était venu où les vérités enseignées par les grands penseurs devaient sortir de l'enceinte de l'école, pour devenir le bien commun des hommes. Telle fut l'œuvre du christianisme ; la philosophie avait la même tendance, parce qu'elle avait la même mission. La logique et la physique, qui avaient jadis occupé les méditations des philosophes, perdirent de leur importance en face des besoins du genre humain qui demandait une foi nouvelle. De là la ressemblance entre les travaux des derniers penseurs de l'antiquité et la prédication évangélique. Quel est l'objet de la philosophie d'après Epictète? Il ne se lasse pas de répéter que ce n'est pas la science, que ce sont les œuvres. Qui ne voit là un pendant de la religion du Christ? Lui aussi demande, non la science, mais les œuvres. Le philosophe comme le révélateur donnent comme mission à l'homme de se perfectionner. Sans doute, la perfection de l'Évangile n'est pas celle du Portique ni d'Épicure, mais il y a d'étonnantes analogies.

On lit dans Sénèque cette maxime que l'on croirait empruntée à l'Évangile : « La conscience de nos fautes est le commencement

(1) Voyez mon *Etude sur la Grèce*, 2e édition

de notre salut. » Un écrivain catholique la cite pour établir que la croyance du péché et de la faiblesse humaine, si étrangère au paganisme, se trouve chez le philosophe latin; il en conclut qu'il y a eu des rapports entre Sénèque et saint Paul, comme le dit la tradition catholique. Eh bien, cette maxime si sainte, si évangélique est d'Épicure! Donc, de l'aveu des orthodoxes, un philosophe païen, et le plus mal famé de tous, est d'accord avec la révélation chrétienne. On ne dira pas qu'Épicure a connu le Christ. Qui donc lui a révélé la morale si pure qu'il enseigne? Qui, sinon celui qui nous inspire tous et nous guide dans la voie du perfectionnement, en parlant à notre raison et à notre conscience?

Il est très vrai que Sénèque ressemble à un disciple du Christ. Pour lui toute la philosophe consiste à apprendre à vivre et à mourir. Ce n'est pas seulement le but qui est commun au christianisme et à la philosophie, les moyens aussi sont les mêmes. Épictète est un stoïcien, et il parle comme s'il était chrétien, dans un point qui est de l'essence de l'esprit religieux, la soumission la plus absolue à la volonté de Dieu : « Vouloir ce qu'il veut, dit le philosophe, ne pas vouloir ce qu'il ne veut pas. » Les chrétiens prient tous les jours que la volonté de Dieu se fasse. Épictète prie aussi, et il se trouve que sa prière est comme un commentaire de l'Évangile. On lit dans les Pensées de Marc-Aurèle que l'homme de bien doit être le prêtre de Dieu : comprise dans sa profondeur, cette maxime est la base du christianisme. Où Épictète, où Marc-Aurèle puisèrent-ils leur morale? Certes pas dans l'Évangile; elle est cependant évangélique. Il y a donc un Évangile, il y a une révélation sans miracles, sans incarnation du Fils de Dieu dans le sein d'une Vierge. Cette révélation est progressive : on chercherait vainement dans les écrits des vieux stoïciens la compassion, l'indulgence, la charité qui débordent chez Marc-Aurèle. Il y a donc un progrès moral, religieux, indépendant de toute révélation surnaturelle, et ce progrès nous conduit au seuil du christianisme (1).

(1) Voyez mon *Etude sur Rome*, 2e édition.

N° 2. *Le christianisme*

I

Il y a un progrès religieux dans l'antiquité, en dehors de la tradition chrétienne; les idées et les sentiments des Gentils les rapprochent des sentiments et des idées que le Christ a annoncés aux hommes comme une *bonne nouvelle*. Nouvelle, la prédication évangélique ne l'était certes pas. Le dogme, si l'on peut parler de dogme, quand il est question de l'Évangile, est identique. Jésus parle de son Père qui est dans les cieux; chez les Gentils il y a des philosophes, il y a des poètes qui parlent aussi de Dieu comme d'un Père. Le Dieu des chrétiens a créé le monde. On trouve le Dieu créateur chez les Gentils, on le trouve chez les philosophes. Jésus dit aux hommes qu'ils doivent être parfaits comme leur Père dans les cieux. Les philosophes disent la même chose. La perfection chrétienne, en laissant de côté les exagérations du spiritualisme évangélique, consiste dans la charité, c'est à dire dans le sacrifice, dans l'abnégation, dans le dévoûment. A Rome, un poète païen proclama sur le théâtre cette maxime : « Je suis homme, rien de ce qui touche l'homme ne m'est étranger. » Et un philosophe ajouta ce beau commentaire : « Il faut que vous viviez pour autrui, si vous voulez vivre pour vous-mêmes. » Un disciple du Christ dirait-il mieux? Les chrétiens prient Dieu que sa volonté se fasse. Les philosophes disent : « Vouloir ce que Dieu veut. » Dans le christianisme, la religion est un lien intime entre l'homme et Dieu. Les poètes et les philosophes de la gentilité disent que la grâce de Dieu éclaire les hommes et les guide. Que leur restait-il à faire pour être chrétien? Connaître le Christ.

Le rapport entre le christianisme et la philosophie de la gentilité est évident. Cela suffit pour établir le progrès religieux. Or, si chez les Gentils le progrès s'est accompli par l'humanité, pourquoi aurait-il fallu aux juifs et aux chrétiens une révélation surnaturelle? Quoi! les Gentils et les chrétiens croient la même chose, ils croient à un Dieu créateur. Les Gentils ont découvert cette vérité par les seules forces de la raison. Et il faudrait une révéla-

tion miraculeuse pour la communiquer au peuple de Dieu et par son intermédiaire aux disciples du Christ! Les chrétiens croient à la résurrection; il y a aussi des Gentils qui y croient. C'est de la race zende que les juifs tiennent cette croyance; donc il ne fallut pas la prétendue résurrection de Jésus pour la révéler aux hommes. Si les chrétiens croient ce que croyaient les Gentils, s'ils tiennent même leurs dogmes de la gentilité, n'est-il pas évident que le christianisme, comme toutes les religions, procède de la raison humaine, sous l'inspiration de Dieu?

Nous pouvons dire que c'est là un fait; car il a en sa faveur toutes les analogies historiques. Donc le christianisme peut aussi être revendiqué par la doctrine du progrès, en ce sens que le progrès accompli par le Christ témoigne pour le progrès religieux, de même que le progrès qui s'est fait dans la gentilité témoigne pour la perfectibilité humaine. Quand nous disons que l'antiquité a préparé la voie au Christ, est-ce à dire que le christianisme ne soit qu'une copie des doctrines philosophiques et religieuses qui l'ont précédé? Non, certes; tout en procédant du passé, les religions qui agissent sur le monde, font faire à l'humanité un nouveau pas vers l'avenir. Ce n'est pas sans raison que le christianisme est considéré comme le point de départ d'une ère nouvelle dans la vie de l'humanité. Tout le monde est d'accord pour reconnaître la supériorité de la religion chrétienne sur les religions de la gentilité. Le brahmanisme et le bouddhisme aboutissent à un panthéisme effréné, à l'annihilation des créatures. Le mazdéisme maintient l'individualité humaine, mais il n'a pas de dogme arrêté sur le premier principe de toutes choses; il ignore le lien qui unit l'homme à Dieu. Jésus-Christ dit à tout homme qu'il a un père dans les cieux.

Le christianisme est-il aussi un progrès sur le mosaïsme et sur la philosophie? Ici le désaccord commence. Les orthodoxes admettent avec les libres penseurs que le Christ est supérieur à Moïse. Mais, dans leur ordre d'idées, ce progrès est dû à Dieu et non aux hommes, ce qui veut dire qu'il n'y a point de progrès véritable dans le passage de la Loi ancienne à la Loi nouvelle. Au point de vue de la révélation naturelle, permanente, qui se fait au sein de l'humanité, le progrès est évident. Or, cette révélation naturelle est elle-même un fait historique. Constatons donc le

progrès accompli par le christianisme. C'est l'humanité qui en est l'artisan, c'est aussi à elle qu'il profite.

Il est très vrai que l'on trouve dans le mosaïsme les germes de la religion chrétienne. Toutefois il faut qu'il y ait dans le christianisme un élément nouveau, puisque les apôtres du Christ ont réussi là où les docteurs de la Loi ont échoué. Le caractère exclusif de la Loi ancienne empêcha les germes d'avenir de fructifier. En apparence, le monothéisme juif exclut toute idée d'un Dieu national, et il est identique avec le monothéisme chrétien. De fait, le Dieu un que les Juifs adoraient était plus particulièrement le Dieu de leur race. Il en résulta que la conception de Dieu fut viciée, ainsi que toutes les idées qui en découlent. Les Juifs croyaient à l'unité, mais ils se la représentaient sous la forme d'une domination temporelle qui flattait l'orgueil du peuple élu. Cet orgueil et ces prétentions furent le grand obstacle qui empêcha la Loi de Moïse de pénétrer chez les Gentils. Loin de dominer sur les nations, les Juifs devinrent l'objet du mépris universel. Le christianisme n'a plus rien de national; il s'adresse aux Barbares et aux Juifs, aux Grecs et aux Romains. C'est seulement dans la religion chrétienne que le Dieu un de Moïse devient le Dieu universel.

Il y a plus; le caractère national du mosaïsme altéra l'essence même de la religion. La religion est un lien entre l'homme et Dieu. Chez les Juifs il n'y avait pas de lien entre l'homme comme tel et Dieu; le lien n'existait qu'entre le peuple élu et Jéhova. L'Éternel avait fait alliance avec les Israélites; pour profiter du bénéfice de ce contrat, il fallait appartenir au peuple avec lequel Dieu l'avait formé. Cette fausse idée viciait la religion, car il faut à l'homme un lien individuel et direct avec Dieu, pour que le sentiment religieux trouve un appui et une nourriture. La philosophie avait préparé la voie à la vérité, en enseignant que l'homme est en communication permanente avec Dieu; mais cette union n'allait-elle pas jusqu'à l'absorption de l'individualité humaine? Le panthéisme est le vice caché de toutes les doctrines philosophiques et religieuses de l'antiquité. Grâce à sa théodicée, le christianisme évite cet écueil. Le chrétien est uni à Dieu, tout en conservant sa personnalité. Jésus-Christ ne s'adresse pas au Juif comme tel, mais à l'homme, et que prêche-t-il à ceux qui viennent

écouter la *bonne nouvelle?* « Le royaume de Dieu est proche; amendez-vous et croyez à l'Évangile. » L'amendement est une œuvre purement individuelle, et la foi est une grâce que Dieu accorde à l'individu, sans considérer son origine ni sa nationalité. En ce sens, la vraie religion date du Christ.

II

Le christianisme est-il le dernier mot de Dieu (1)? Amis et ennemis semblent se donner le mot pour soutenir qu'il n'y a pas d'autre religion possible que la religion chrétienne. Ceux qui croient à une révélation surnaturelle du Fils de Dieu, ne peuvent pas admettre une religion progressive : comment les hommes perfectionneraient-ils l'œuvre de Dieu? Les athées et les matérialistes disent aussi que la révélation miraculeuse est de l'essence de la religion, mais comme le miracle est à leurs yeux une chose imaginaire quand ce n'est pas une supercherie, ils en concluent que la religion doit disparaître. C'est là le progrès qu'ils attendent de la civilisation. Telle n'est pas notre opinion, et nous pouvons hardiment ajouter que ce n'est pas l'opinion de l'humanité. Ceci encore est un fait.

Il y a un premier fait qui mérite d'être remarqué. Nous avons vu de nos jours à l'œuvre des réformateurs ou des écoles qui ont la prétention d'organiser l'humanité sur de nouvelles bases. Toutes sont hostiles au christianisme traditionnel; mais presque toutes maintiennent un élément religieux. Saint-Simon va jusqu'à donner à sa doctrine le nom de *nouveau christianisme;* une de ses dernières conversations avec son disciple chéri Olinde Rodrigues roula sur la religion : « En attaquant le système religieux du moyen âge, disait-il, on n'a réellement prouvé qu'une chose, c'est qu'il n'est plus en harmonie avec le progrès des sciences positives, mais on a eu tort d'en conclure que le système religieux devait disparaître en entier; il doit seulement se mettre d'accord avec le progrès des sciences. » Auguste Comte commença par répudier toute idée religieuse; pour lui le progrès consistait à ne plus avoir de religion. Mais quand il se mit à organiser sa société, il

(1) Voyez mes *Etudes sur la réaction religieuse et sur la religion de l'Avenir*.

changea d'avis ; il transforma la philosophie positive en religion positive et de chef d'école se fit pontife. Le plus intelligent de ses disciples a protesté. Chose facile, dit Proudhon, mais que met-il à la place de cette faculté dont son maître avait reconnu l'importance, la religion (1)?

Ainsi la nécessité d'une religion est reconnue dans le camp même des réformateurs. Ils ont échoué dans leur tentative de fonder une religion, mais bien que malheureux, leurs essais témoignent que le sentiment religieux est un besoin de l'homme, une vraie faculté, comme dit Proudhon, qu'il serait tout aussi absurde de vouloir supprimer, que si l'on voulait supprimer la raison, ou la liberté, ou la sociabilité. Mais comme les réformateurs ne sont pas parvenus à fonder une religion nouvelle, ne faut-il pas dire avec les orthodoxes que le christianisme est immortel, et qu'il n'y a qu'à rentrer dans le sein de l'Église, que c'est là le port où l'humanité trouvera le salut? Tel est le sentiment qui inspire la réaction religieuse. Nous avons combattu ce mouvement de recul, et nous allons le faire encore ; mais il y a un fait qui est incontestable, c'est que la réaction, aussi bien que les tentatives des réformateurs, prouve que la religion est indestructible. Quoi ! pendant un siècle la philosophie a battu en brèche le christianisme et toute religion. Une révolution éclate, ce sont les disciples des philosophes qui la dirigent ; ils poursuivent la religion traditionnelle à outrance, ils essaient de la remplacer par un culte civil. Et au bout de ces attaques le catholicisme reprend des forces nouvelles, et un catholicisme plus fanatique, plus ennemi de la raison et de la liberté que l'ancien gallicanisme ; la patrie de Voltaire se fait ultramontaine ! Il faut être aveugle pour le nier : c'est le sentiment religieux, ou, si l'on veut, le besoin d'une religion qui fait la force de la réaction religieuse. Les hommes ne trouvant pas de satisfaction dans les doctrines des novateurs, se rejettent dans le passé. Mieux vaut un abri quelconque, fût-il moitié en ruines que d'être exposé aux intempéries et aux tourments de la nature.

Reste à savoir si la réaction donnera satisfaction au sentiment religieux. Les faits répondent à notre question. Pourquoi les phi-

(1) *Proudhon*, du Principe fédératif, pag. 157, note.

losophes, et à leur suite tous les hommes dont l'intelligence s'ouvre à la lumière de la vérité, désertent-ils le christianisme traditionnel? Parce que la raison ne peut accepter les superstitions chrétiennes. Or, voici la réaction qui remet en honneur tout ce qu'il y a de plus stupide dans les croyances du passé. Que dis-je? la superstition que jadis il était de bon ton de répudier tout en l'exploitant, est célébrée aujourd'hui comme un ouvrage avancé de la religion. Ainsi la religion est identifiée avec la superstition! Et comment en serait-il autrement? La base du christianisme traditionnel n'est-elle pas une croyance superstitieuse, disons mieux, impossible? Et la divinité du Christ ne se lie-t-elle pas étroitement à son incarnation dans le sein d'une Vierge, source intarissable de superstitions nouvelles? Quand la racine est infectée, comment la plante resterait-elle saine? Le mal est devenu irremédiable, depuis qu'une Église puissante est intéressée à cultiver les croyances superstitieuses. Comment la lumière se ferait-elle dans la nuit des intelligences, quand ceux qui devraient la répandre, sont intéressés à épaissir les ténèbres et à les éterniser?

La superstition ne peut engendrer que la superstition : tel est l'ignoble spectacle que présente la réaction catholique. « Un de mes premiers soins, écrit le père Lacordaire, sera de rétablir le culte des *grandes reliques*. » Il prospère admirablement, ce culte! Dans la patrie de Luther, on voit étaler les reliques de onze mille vierges, et il se trouve que ces *grandes reliques* sont celles de soldats romains et de leurs chevaux. Ailleurs on expose à la vénération des fidèles la robe sans couture de Jésus-Christ, tunique cousue par la fraude, à l'ombre des ténèbres du moyen âge. Si l'Allemagne a ses *grandes reliques*, la France à ses miracles, plus niais encore, s'il est possible. C'est la sainte Vierge, la Mère de Dieu, qui daigne descendre du haut des cieux où elle trône à côté de Jésus-Christ, pour convertir le monde. Son apparition est un prodige inouï. Son langage, ses prédictions, les guérisons merveilleuses opérées sur la sainte montagne, tout, disent les dévots, rappelle le langage de l'Écriture, les prophéties et les miracles qui attestent l'incarnation du Fils de Dieu. Et il se trouve que toute cette histoire est un conte qui serait digne de figurer à côté de ceux de la Mère l'Oie, s'il n'était souillé par la fraude, et par l'exploitation de la bêtise humaine.

Le pape, en sa qualité de vicaire infaillible de Dieu, a fait mieux que cela. Il y a une époque superstitieuse par excellence, le moyen âge, temps heureux où les ténèbres intellectuelles florissaient ainsi que la domination cléricale. Au milieu de cette nuit profonde de la raison et de la conscience, des moines proposent de fêter l'immaculée conception de la sainte Vierge. Un saint abbé, bien que fervent adorateur de la Vierge, crie à la folie. Eh bien, cette folie, devant laquelle le moyen âge a reculé, est consacrée, en plein dix-neuvième siècle, par le vicaire de Dieu, assisté de tous les évêques de la chrétienté. Le nouveau dogme est fêté par des processions sans nombre et par des illuminations splendides. C'est plus qu'un nouveau dogme, c'est une nouvelle religion, une nouvelle idolâtrie : la sainte Vierge prend la place du Christ. Et quels sont les fondements théologiques de cette nouvelle superstition? Une tradition fausse ou falsifiée. Ainsi la religion est fondée sur un faux!

Quel est le but des faussaires? A quoi tend la réaction catholique? Le salut des âmes est le mot d'ordre, le drapeau. Mais c'est un masque. Arrachez le masque et vous trouverez la domination de l'Église. Notre société repose sur deux idées proclamées par la Révolution française et inscrites dans toutes nos constitutions : la souveraineté de l'État comme organe de la nation, et les droits de l'individu également souverain dans son domaine. La fameuse Encyclique de Pie IX répudie les principes de 89, et revient à la théorie politique du moyen âge. Il n'y a pas un souverain unique, il y a deux puissances ; l'Église est une puissance aussi bien que l'État. Pour mieux dire, la puissance de l'Église, par son origine divine, a une supériorité incontestable sur la puissance civile : le pouvoir temporel est subordonné au pouvoir spirituel. C'est dire que l'Église seule est souveraine. Il ne peut plus être question, dans cet ordre d'idées, des droits de l'individu. L'individu n'a point de droits, il n'a que des devoirs, et c'est l'Église qui les lui prescrit. Elle seule est libre, mais sa liberté veut dire souveraineté, domination absolue sur les nations et sur les individus.

Que l'Église ait en vue le salut des hommes ou la domination, peu nous importe. Une chose est certaine, c'est que sa doctrine est la condamnation de tout notre état social. C'est une dérision de prononcer le mot de liberté, si l'on souscrit à l'Encyclique.

Nous entendons par liberté, les droits de l'individu, droits dont aucune puissance humaine ne peut le dépouiller. L'Église ne connaît d'autre liberté que la sienne, et cette liberté implique la soumission complète de l'individu. Demande-t-on si l'esclave est libre? Le premier droit que réclament les peuples libres, c'est la liberté de conscience, la liberté de penser. Qu'en disent les papes? Ils la flétrissent comme un délire; ils flétrissent encore comme un délire, la liberté de la presse, sans laquelle il n'y a point de liberté possible. Veut-on savoir ce que l'Église pense des droits de l'homme déclarés par l'Assemblée constituante et que l'humanité, dans sa reconnaissance, appelle les principes de 89? Il y a à Rome une revue rédigée par la Compagnie de Jésus : c'est l'organe officiel de la papauté. Eh bien! la *Civilta Cattolica* traite la Déclaration des droits « d'absurdité, de sottise, de vanité, d'orgueil, de fausseté, de gasconnade, de pédantisme et d'extravagance ! »

Que restera-t-il à la société moderne, si on lui enlève la liberté qui fait sa vie? L'idée du progrès. Le pape ne veut pas plus du progrès que de la liberté. Il veut l'immobilité de la religion et de l'Église catholiques, et il doit la vouloir. L'Église n'est-elle pas en possession de la vérité absolue et de l'éternelle justice? Et la vérité, la justice changent-elles? Si la société moderne demande le progrès, c'est qu'elle méconnaît la vérité, pour s'abandonner à l'erreur. Ce qu'on appelle libéralisme et progrès, c'est l'empire des ténèbres. Entre les Ténèbres et la Lumière, la guerre est éternelle : « Quelle participation, dit l'apôtre, peut avoir la *justice* avec l'*iniquité?* quelle société la *lumière* avec les *ténèbres?* quelle convention peut exister entre le *Christ* et *Bélial?* » C'est une guerre à mort que le pape déclare à la société. Qui sera le vainqueur? L'humanité ne revient pas aux autels qu'elle a désertés, et voilà des siècles qu'elle a déserté le christianisme catholique que le pape veut mettre à la place de notre civilisation. Notre civilisation ne date pas de 89. La Révolution n'est que l'explosion violente des idées et des sentiments anticatholiques qui couvaient dans la société depuis le moyen âge. Croit-on à Rome que l'humanité est disposée à renoncer aux conquêtes de 89? Croit-on qu'elle va reculer de huit siècles, et que la renaissance, la réforme, la philosophie et la révolution seront comme non avenues? Cela est

la plus impossible des impossibilités. La loi de l'humanité est de marcher en avant. C'est Dieu même qui lui a donné cette loi. Si le pape ne la comprend pas, c'est une preuve évidente qu'il n'est pas le vicaire de Dieu (1).

III

Non, la solution de la question religieuse n'est pas dans le retour au passé. Il y a cependant une doctrine, la plus avancée de celles qui se soit fait jour au sein du christianisme, qui prêche aussi, un un certain sens, le retour au passé, c'est le protestantisme libéral. En demandant que la chrétienté revienne au christianisme primitif, les protestants modernes n'entendent plus, comme le faisaient les réformateurs du seizième siècle, la religion des Pères de l'Église et des conciles, pas même la religion de l'Écriture sainte : ils entendent le christianisme de Jésus-Christ. Nous sommes au fond d'accord avec eux. Toutefois nous ferons quelques réserves qui nous sont dictées par la croyance du progrès.

Qu'est-ce que le christianisme de Jésus-Christ? Nous l'ignorons. Nous savons ce que fut le christianisme historique aux diverses époques de son développement; mais où trouverons-nous les sentiments et les idées de Jésus-Christ? Dans les Évangiles? Les protestants avouent, ce sont eux-mêmes qui l'ont prouvé, qu'une vie d'homme au moins s'est écoulée entre la mort du Christ et les récits des évangélistes. C'est donc une tradition plus ou moins altérée, défigurée ou embellie, qui nous reste de l'enseignement de Jésus. Pas un discours, pas une maxime, dont nous puissions assurer qu'elle est la reproduction exacte des paroles du Christ. Dès lors la religion n'est-elle pas, en un certain sens, un mythe? Mais supposons que les Évangiles, que les Pères, que les conciles nous aient transmis la doctrine du Fils de l'Homme. Cette religion peut-elle encore être la nôtre? Qu'il y ait dans la prédication évangélique, qu'il y ait dans le christianisme traditionnel des vérités éternelles, nous le croyons; mais n'y a-t-il pas aussi une part d'erreur? Est-il même possible qu'il n'y ait point

(1) Voyez mon *Etude sur la réaction religieuse*.

d'erreur? Si Jésus-Christ est Dieu, on comprend que sa doctrine comme sa vie soient un type de perfection. Mais les protestants avancés croient avec la conscience moderne que Jésus était un charpentier de Nazareth, et non le Fils de Dieu, coéternel au Père. S'il n'est pas Dieu, il est homme, et s'il est homme, il est faillible, il s'est trompé, il a dû se tromper; il a dû partager des sentiments et des idées, des préjugés et des superstitions qui ne sont plus les nôtres. Comment donc sa religion serait-elle la nôtre?

Nous laissons de côté la divinité du Christ; lui-même n'y croyait pas. Mais l'idée qu'il se faisait de Dieu est-elle encore la nôtre? A moins de s'inscrire en faux contre tous les Évangiles, il faut admettre que Jésus croyait aux miracles; il croyait donc à un Dieu hors du monde, et y intervenant par des voies surnaturelles. Lui-même, le Christ, n'avait-il pas la conviction qu'il possédait un pouvoir surnaturel? Nous voilà déjà en dissentiment avec Jésus, sur un point capital, la théodicée. Que sera-ce si nous abandonnons le dogme pour comparer la conception que le Christ se faisait de la vie avec la conception de l'humanité moderne? Si le Fils de l'Homme venait prêcher la *bonne nouvelle* au dix-neuvième siècle, on ne le comprendrait plus. Où sont ceux qui vendraient leurs biens pour les donner aux pauvres? Où sont ceux qui déserteraient la vie civile et politique, pour prendre leur croix, en suivant le docteur de pauvreté, et en laissant le monde à César? Où sont ceux qui dédaigneraient tous les intérêts, tous les liens de cette terre, pour vivre dans la céleste Jérusalem? Qu'est devenu le spiritualisme exalté, désordonné de la perfection évangélique? L'Église elle-même a été obligée de transformer les préceptes en conseils, et les protestants comprennent si peu ce spiritualisme excessif qu'ils le nient.

Les excès sont des erreurs, et parmi ces erreurs il y en a de capitales. On ne peut pas nier, à moins de répudier les Évangiles, que Jésus n'ait eu une médiocre estime pour les liens de famille : de là l'exaltation de la virginité qui conduisit des milliers de chrétiens au désert ou au cloître. Eh bien, il faut le dire, le Christ s'est trompé, et sur cette haute autorité, la chrétienté s'est trompée; elle n'a vu dans le mariage que l'union des corps, union plus ou moins honteuse, et à ce titre elle lui a préféré le célibat. La nature proteste contre cette fausse doctrine. Si la virginité est l'idéal de

la vie, quelle sera la destinée du genre humain, en supposant qu'il parvienne à le réaliser? La mort. Qu'est-ce qu'une conception de la vie qui aboutit au suicide? Non, le mariage n'est pas un remède contre la concupiscence, comme le dit saint Paul. L'union des corps est aussi l'harmonie des âmes ; notre idéal n'est donc pas la virginité, c'est la société de l'homme et de la femme, qui les complète l'un et l'autre. Il est inutile d'insister. Nous avons vu la perfection chrétienne à l'œuvre : des milliers de fidèles ont fait des efforts héroïques pour y atteindre. Et qu'en est-il résulté? La vie monastique, c'est à dire une caricature de la mort.

Le christianisme le plus primitif ne peut plus être notre religion, parce que c'est une religion de l'autre monde. Qu'est-ce que le royaume de Dieu que Jésus prêche? C'est une autre terre, d'autres cieux, la consommation finale : son royaume, dit-il, n'est pas de ce monde. Saint Paul écrit que « les disciples du Christ sont étrangers et voyageurs sur la terre. » Lui-même se déclare « mort au monde ». Les chrétiens « ne s'embarrassent pas des choses d'ici-bas; ils se conduisent comme s'ils habitaient les cieux. » Que l'on prenne ces paroles à la lettre et qu'on les applique, que deviendra la vie réelle? Ceux-là mêmes qui font de Jésus-Christ une figure idéale, avouent qu'il y a bien des faces de la vie auxquelles il resta étranger, l'art, la liberté, l'État. Est-ce que la religion ne doit tenir aucun compte de ces éléments de la civilisation moderne? Cela est la chose impossible. Nous vivons dans ce monde, et il nous faut une règle de conduite ; il nous faut donc une religion de ce monde, une religion qui sanctifie notre aspiration vers le beau et le bon, une religion qui nous soutienne dans nos luttes pour la liberté. Cette religion n'est certes pas le christianisme de Jésus et de ses apôtres, ni des évangélistes, et nous n'en connaissons pas d'autre.

Chose remarquable! Le spiritualisme évangélique vicie la notion de la vie future, aussi bien que la conception de la vie réelle. C'est le salut qui est la grande préoccupation du chrétien, et il entend par là la béatitude céleste. Quelle est la voie la plus sûre sinon l'unique d'arriver à ce bonheur final? Se retirer du monde, et vivre en Dieu. Et les devoirs de la vie civile et politique? Un Père de l'Église répond que rien n'est plus étranger au chrétien que ce qu'on appelle la vie publique. « Il ne tient qu'à une chose

dans ce monde, c'est à en sortir le plus tôt possible. » Faut-il demander si c'est là notre religion? Est-ce qu'une pareille religion peut être la nôtre? Non; cela est si vrai que le christianisme traditionnel lui-même a été obligé de déserter son idéal.

Concluons qu'il n'y a pas de religion parfaite, pas d'homme idéal dont les sentiments et les idées doivent à tout jamais être la loi de l'humanité. Le christianisme de Jésus-Christ n'est donc pas le dernier mot de Dieu; il n'y a pas de dernier mot de Dieu. Pour mieux dire, ce Verbe ineffable se confond avec Dieu; les hommes ne le connaîtront jamais dans sa splendeur. A plus forte raison une créature humaine ne peut concentrer en elle la sagesse divine. Les idées et les sentiments des hommes se modifient incessamment; or, les croyances religieuses sont l'expression de ces sentiments et de ces idées. C'est dire qu'une religion qui date de dix-huit siècles ne peut plus être la nôtre. Dès maintenant, l'esprit humain a dépassé la sphère intellectuelle et morale dans laquelle vivaient le Christ et ses disciples. Donc Jésus-Christ ne peut pas avoir réalisé l'idéal religieux. Quelque grand qu'il soit, l'humanité est plus grande que lui, car l'humanité est progressive, et elle avance sans cesse sous l'inspiration de Dieu (1).

IV

Il ne se fait pas de révolution subite dans le monde moral. L'humanité avance vers l'accomplissement de sa destinée par un progrès incessant, mais lent et insensible. Chaque âge profite des travaux antérieurs et contient en germe un nouveau développement. L'antiquité a préparé le christianisme. De son côté, l'Évangile est tout ensemble un legs du passé et une prophétie de l'avenir. Il y a dans le christianisme, œuvre de l'esprit humain, mais conçu sous l'inspiration de Dieu, un élément de vérité éternelle, et un élément d'erreur qui est nécessairement transitoire. Dans sa marche progressive, l'humanité doit sans cesse se dégager de l'erreur, et étendre la part de vérité qu'elle possède. Quel sera le dernier résultat de ce travail? Une religion nouvelle, en un certain sens, mais on peut dire de la religion de l'avenir ce que Jésus-

(1) Voyez mon *Etude sur la religion de l'Avenir*.

Christ disait de sa prédication : il est venu compléter la Loi, et non l'abolir. En tant que la religion procédera du christianisme, on peut l'appeler du nom de Jésus-Christ, le plus grand qui ait paru dans le domaine de la religion. Ce sera le christianisme de Jésus, puisqu'il maintiendra les principes essentiels de sa croyance; mais ce sera aussi un nouveau christianisme, car la croyance du Christ sera transformée sous l'influence des sentiments et des idées qui se modifient incessamment.

Comment, par qui se fera cette transformation? On peut le dire dès maintenant, puisque la révolution s'accomplit sous nos yeux. Il y a un christianisme qui proclame le dogme du progrès en toutes choses, dans le domaine de la religion aussi bien que dans celui de l'intelligence, de l'art, de la politique. Tous les protestants avancés inscrivent sur leur drapeau le dogme du progrès. C'est l'essence de ce mouvement. Chrétiens avant tout, ils prétendent que leur religion est celle du Christ, et ils aiment à appeler le christianisme la religion définitive. Mais par cela même qu'elle est progressive, elle ne saurait être définitive. De fait, les protestants avancés répudient tout ce qui dans l'héritage de Jésus tient aux préjugés du temps où il vécut, tout ce qu'il y a d'excessif dans son spiritualisme. Ils sont donc au fond d'accord avec la philosophie. Ainsi conçu, le protestantisme peut accomplir la révolution que la philosophie eût été impuissante à faire. D'abord elle s'adresse au petit nombre, tandis que la religion doit agir sur les masses. Puis, il faut une tradition à la religion de l'avenir; procédant du passé, elle doit trouver un appui dans le passé. Les hommes n'accepteraient pas une religion philosophique, ou naturelle, sans racines dans leurs mœurs, dans leur vie. Ils se rallieront avec bonheur autour d'une religion qui a Jésus-Christ pour son fondateur, bien que les philosophes aussi y aient travaillé.

Le mouvement qui se fait au sein du protestantisme est déjà assez avancé pour que l'on puisse formuler les croyances qui constituent l'essence du nouveau christianisme que nous appelons la religion de l'avenir. Toute religion procède d'une conception de Dieu qui lui est particulière. On sait à quoi a abouti la théodicée chrétienne : à un mystère que la raison ne comprend pas et qui ne dit rien à notre intelligence ni à notre âme. La religion de l'avenir ne connaît plus de mystère; elle ne veut plus de Trinité,

ni de Verbe, ni d'un Dieu qui gouverne le monde par des coups d'État appelés miracles. Voilà le côté négatif de la nouvelle théodicée. Par cela même qu'elle répudie tout miracle, tout surnaturel, elle ne place plus Dieu hors du monde, elle dit que nous vivons en Dieu, et que Dieu vit en nous. On appelle cette conception l'immanence. Nous l'acceptons, mais en repoussant toute idée de panthéisme. L'homme est une créature de Dieu, il a son individualité en face de Dieu, il ne se confondra jamais avec lui, sa personnalité est indestructible. C'est ce sentiment profond de notre vie immortelle qui distingue la religion de la philosophie. Celle-ci peut avoir des doutes. La religion ne doute pas, elle affirme, et elle a pour appui la conscience universelle.

Quels seront les rapports de l'homme avec Dieu? A cette question encore le christianisme traditionnel répond par des mystères, la grâce, la prédestination, le péché originel. Il y a longtemps que l'humanité a déserté ces croyances et l'affreuse théologie qui en découle. Elle ne croit plus à l'enfer, elle ne croit plus que ceux qui sont hors de l'Église chrétienne ne peuvent se sauver, elle ne croit plus à la damnation éternelle des infidèles et des enfants qui meurent sans être baptisés. Sur ces négations la conscience humaine est unanime ou peu s'en faut. Doit-on en conclure que la grâce est une superstition chrétienne? que Dieu n'intervient pas dans la destinée des individus? que tout se fait par des lois générales? Ceux qui nient l'immanence de Dieu, peuvent tenir ce langage. Mais si l'on croit que Dieu est dans le monde, il doit aussi être dans l'homme; c'est dire qu'il l'inspire et qu'il le guide. Dieu est encore justice, et il n'y a pas d'ordre moral sans expiation. Non que Dieu soit ce juge terrible, cet inexorable vengeur imaginé par la loi ancienne, qui aime à répandre le sang des coupables. La punition, dans les mains d'un Dieu de charité, ne saurait être qu'un instrument d'éducation, un moyen de développement intellectuel et moral.

Puisque le développement le plus large de toutes nos facultés est le but de notre vie, la mission de la religion doit être de présider à cette éducation infinie. Le christianisme traditionnel place le but de notre existence, au delà de la tombe, dans un ciel imaginaire, ou dans un enfer que l'on dirait imaginé par l'esprit du mal, s'il y avait un esprit du mal. C'est par réaction contre cette

religion de l'autre monde que la philosophie, d'accord avec le protestantisme avancé, demande que le christianisme devienne une religion de ce monde. Il faut s'entendre. Nous ne voulons pas limiter la vie de l'homme à cette terre, comme s'il n'était qu'une plante destinée à fleurir un jour, puis à se confondre dans la nature. Si l'homme est immortel, la vie actuelle ne peut être qu'un chaînon dans une chaîne infinie. Dès lors il doit aussi vivre comme un être infini. La vie future se lie à la vie présente dont elle n'est que le prolongement, elle n'en peut donc pas différer en essence. Il n'y a qu'une vie, infinie, progressive, mais ne changeant jamais radicalement quant aux conditions de l'existence. Il n'y a donc qu'un monde. L'homme doit vivre dans ce monde ; donc cette vie-ci est aussi sainte que la vie future. En ce sens nous disons que la religion de l'avenir sera une religion de ce monde. C'est en remplissant sa destinée dans cette vie que l'homme se préparera à entrer dignement dans la vie future.

Le chrétien de l'avenir ne dira plus avec l'apôtre et avec les Pères de l'Église, que sa patrie n'est pas ici-bas, qu'il ne doit pas s'intéresser à cette vie passagère, ni à ce monde qui va finir, que la politique lui est indifférente, qu'il peut faire également son salut sous un gouvernement despotique ou dans un pays libre. Non, il fera son salut, en luttant pour la liberté, car pour lui le salut ne consistera plus dans une félicité mystique dont il est impossible de se faire une idée, mais dans le développement le plus large de ses facultés. Dès lors la société doit être organisée de manière à ce qu'il s'y puisse développer librement, et par conséquent l'organisation sociale est une de ses grandes affaires. Ce n'est pas à dire qu'une forme quelconque soit notre idéal : le mécanisme n'est que le moyen, le développement de l'individu est le but suprême.

Une religion de ce monde réconciliera les libres penseurs avec l'idée religieuse. Il y en a qui repoussent toute religion positive comme compromettant la liberté; ils craignent que le sacerdoce du christianisme nouveau n'exploite la crédulité humaine, comme l'a fait le sacerdoce du christianisme traditionnel. La crainte est imaginaire et presque puérile. Quoi ! la religion de l'avenir menacerait la liberté, et cette religion s'identifie avec la liberté ! Quoi ! le sacerdoce dominerait sur l'ignorance et sur la superstition, alors

que la religion nouvelle proscrit toute croyance superstitieuse, et qu'elle se donne pour mission de développer l'intelligence! Quoi! on redoute la papauté, ou je ne sais quel corps de prêtres, alors qu'il n'y aura plus de prêtres, mais seulement des ministres de morale élus par les fidèles, pour mieux dire par les citoyens, car il n'y a plus de fidèles quand il n'y a plus de foi obligatoire; il n'y a même plus de foi dans l'ancienne acception du mot, puisqu'il n'y a plus de mystères, plus de révélation miraculeuse!

Il y a encore maintenant une Église qui compromet la liberté, parce qu'elle est ennemie née de toute libre pensée. Eh bien, veut-on savoir quel est le moyen le plus sûr, le moyen infaillible de lui rendre la domination sur les âmes qu'elle essaie de ressaisir? C'est de repousser toute religion positive. Les libres penseurs se font une étrange illusion, s'ils croient que toute religion positive disparaîtra du monde. L'homme est un être religieux, a dit un écrivain chrétien. Est-ce un vieux préjugé qui se dissipera devant la lumière de la raison? Non, tous ceux qui croient qu'il y a dans l'homme autre chose que la matière, croient par cela même que l'homme est un être doué de religion comme il est doué d'intelligence et de liberté. En effet, s'il y a une âme, il y a aussi un Dieu, et un rapport entre l'âme et Dieu, car Dieu est le principe et la source des âmes; elles viennent de lui, elles vivent en lui et par lui. Le lien des âmes avec Dieu, c'est la religion. Il y a donc une religion par cela seul qu'il y a des hommes. Veut-on qu'elle reste dans le for intérieur, qu'elle soit sans culte, sans ministres? Cela encore est une illusion. Si l'homme était un être exclusivement spirituel, on concevrait une religion purement intérieure. Mais pour des êtres qui sont corps et âme, une religion sans manifestation extérieure est un non-sens. La religion est une éducation. Conçoit-on l'éducation sans éducateur? Dieu certes est le grand éducateur. Mais Dieu est aussi le grand législateur. Cela rend-il les lois inutiles? Il y a un idéal de religion, comme il y a un idéal de droit. Cet idéal ne se réalise dans aucune législation, ni dans aucune religion positive. Mais de ce que nous ne pouvons pas atteindre l'idéal, faut-il que nous ne fassions pas de lois? Sans lois, la société serait en proie à l'anarchie, et l'anarchie conduit fatalement au despotisme. De même si l'on essayait de détruire toute religion positive, les hommes seraient livrés en proie à la

superstition, et la superstition conduit fatalement à la domination d'un sacerdoce ambitieux. Que les libres penseurs regardent autour d'eux, et ils verront que nos suppositions sont des réalités; l'abus de la liberté a conduit au despotisme, et l'abus de la libre pensée à l'ultramontanisme. Il n'y a qu'un moyen de sauver l'humanité, c'est de donner satisfaction au besoin de liberté, et au besoin de religion.

§ 2. La morale

N° 1. *Y a-t-il un progrès moral* (1)?

Les anciens niaient le progrès moral. Qui ne connaît les vers désolants d'Horace? « Nos aïeux plus méchants que leurs pères, mirent au jour des fils plus méchants, qu'ont bientôt suivis de pires neveux. » Ce dédain du présent, cette exaltation du passé sont de tous les temps. C'est une illusion que les hommes aiment à se faire sur un passé qu'ils voient à travers un prisme qui l'embellit au point d'en faire un idéal. Les hommes aiment tout autant à médire du présent, parce que sur les maux actuels qui les frappent il leur est impossible de se faire illusion. En ce sens nous sommes et nous serons toujours louangeurs du passé. Mais si on laisse là les rêves pour consulter les faits, la scène change du tout au tout. Loin de trouver la perfection, en remontant le cours des âges, nous rencontrons l'imperfection. L'âge d'or est une invention de la poésie; pour mieux dire, c'est l'expression d'une aspiration au progrès; ne concevant pas la perfection dans l'avenir, les anciens la placèrent au berceau du monde, et les hommes ont continué à embellir le passé aux dépens du présent.

La dégénérescence morale est une impossibilité. Il y a progrès, tout le monde le reconnaît, dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre social. Qui est l'artisan de ce progrès? L'homme. Si la matière est domptée et la nature asservie, si la science sonde l'abîme des cieux, si elle dévoile les secrets de la création, si les États s'organisent sur les bases de la liberté et de l'égalité, c'est certes à l'activité humaine que ces progrès sont dus. Et l'on veut que celui

(1) Voyez les témoignages, dans mon *Etude sur la Grèce*, 2e édition.

qui par ses efforts modifie sans cesse tout ce qui est autour de lui, reste le même! Que dis-je? on prétend qu'il empire! En effet, il n'y a point de milieu, il faut ou que l'homme se perfectionne ou qu'il dégénère; l'immobilité est impossible, car l'immobilité, c'est la mort. L'humanité vit, donc elle se meut, soit pour avancer, soit pour reculer. Elle avance, dans tous les domaines de son activité. La conséquence évidente est que l'homme moral aussi va en se perfectionnant. Le progrès matériel, scientifique, social, religieux ne se conçoit que si l'homme gagne incessamment en intelligence, en sentiment, en force. N'est-ce pas dire que ses facultés morales s'élèvent et se perfectionnent? Ou dira-t-on que l'intelligence peut se perfectionner, alors que le cœur se corrompt? Cela se voit, mais comme exception, nous dirions volontiers comme monstruosité, car cela est contraire à la nature. Celui qui aperçoit le vrai, le beau et le bon, a une tendance invincible à le réaliser dans sa vie. Une intelligence supérieure, vouée au mal, est une affreuse maladie; or ce n'est pas la maladie qui est l'état normal de l'homme, c'est la santé.

Une chose est certaine, c'est qu'il y a progrès dans les doctrines morales. Ceci est un fait, et après ce que nous avons dit de la religion, il est presque inutile d'insister pour le prouver. Le progrès religieux n'est-il pas aussi un progrès moral? Le christianisme n'est-il pas une religion essentiellement morale? « Amendez-vous, dit Jésus-Christ, car le royaume de Dieu est proche. » Si la *bonne nouvelle* a réalisé un immense progrès, il y a donc eu un progrès moral, au moins dans le domaine de la doctrine. Il en est de même de la philosophie. Nous en avons un témoignage remarquable et qui mérite d'être cité. Nous convions les hommes qui sont portés au pessimisme, à lire la République de Platon. C'est un philosophe, le plus grand de tous, qui se propose de formuler un idéal de société. Et voici les lois morales qu'il donne aux membres de sa cité : il permet à ceux qui ont dépassé l'âge fixé pour la procréation d'avoir un commerce libre, mais il défend aux femmes de mettre au jour les fruits de ce libertinage. Si, malgré leurs précautions, il en naît un enfant, il ordonne de l'exposer, parce qu'il est né à un âge où le corps et l'esprit n'ont plus toute leur vigueur. Faut-il demander si c'est encore là notre morale? Platon a eu pour disciple une des plus fortes intelligences qui ait paru sur

cette terre. Aristote critique assez souvent son maître; ce n'est pas un homme d'imagination, il se contente du monde tel qu'il est et il s'y complaît. Sa morale est-elle plus saine que celle de Platon? Il défend de prendre soin des enfants qui naissent difformes. Si la population menace de devenir excessive, il faut limiter la fécondité des mariages. On peut lire dans le philosophe grec le moyen qu'il propose; nous n'osons pas le transcrire. Ainsi les lecteurs modernes ne supporteraient plus ce que les plus illustres philosophes de l'antiquité ont imaginé comme une chose morale!

La poésie des anciens nous révèle un progrès dans les sentiments moraux, qui est également digne de remarque. Homère décrit l'âge héroïque où régnaient la violence et la ruse. Le poète partage-t-il les sentiments de ses héros? Non, il leur est supérieur, il mêle des accents d'humanité aux passions barbares de ceux dont il chante les exploits. La moralité du poète n'est plus celle des temps héroïques, il est l'organe d'un progrès considérable. Ici le fait est en harmonie avec la doctrine. Ce n'est pas Homère qui a imaginé cette humanité, il l'a trouvée dans les mœurs. Chez les tragiques, le progrès est encore plus sensible par le contraste qui existe entre les idées des poètes et celles des personnages qu'ils mettent en scène. Ils nous transportent dans les siècles dont les crimes et les malheurs se prêtent merveilleusement au drame. Mais les passions brutales de ces temps barbares choqueraient les auditeurs, comme elles répugnent aux poètes. Que font-ils? Ils mettent dans la bouche de leurs héros les sentiments d'une société plus avancée. C'est grâce à cet heureux anachronisme que Sophocle fit entendre sur un théâtre païen ces paroles dignes du Christ : « Mon cœur est fait pour partager l'amour et non la haine. » Spectacle plus admirable! A Rome, la cité guerrière et conquérante, les sentiments d'humanité prennent un développement auquel la Grèce, son institutrice, n'avait point songé. C'est sur un théâtre romain que furent prononcées ces paroles célèbres qui semblent ouvrir l'ère moderne : « Je suis homme et rien de ce qui touche l'homme ne m'est étranger. » Était-ce une pensée particulière au poète? Non, elle fut accueillie par les applaudissements unanimes des spectateurs.

N° 2. *Les faits*

I

Le progrès des doctrines morales ne peut être contesté par personne. C'est un fait, aussi bien que le progrès matériel ou social. Mais, dira-t-on, ce progrès tient au développement de l'intelligence; c'est un progrès scientifique, et le progrès de la philosophie ou de la religion ne prouve pas le progrès des mœurs. Que la morale chrétienne soit supérieure à la morale antique, on le concède volontiers; cela empêche-t-il les disciples du Christ de s'abandonner à leurs passions comme faisaient les adorateurs de Vénus? Il y a bien des réponses à faire à cette objection banale. Si l'on veut dire que l'homme est faillible aujourd'hui, comme il l'était il y a huit mille ans, on dit une chose évidente, mais qui ne témoigne pas contre le progrès moral. L'homme est un être imparfait, et il restera un être imparfait; mais s'il est imparfait, il est aussi perfectible. La perfectibilité n'est plus mise en doute, tout le monde l'admet, même les partisans les plus incorrigibles du passé. La seule question qui reste en litige, est de savoir si l'homme moral s'améliore en même temps que l'homme intellectuel se perfectionne. Or nous venons de citer des faits qui attestent que le sentiment moral obéit à la loi du progrès aussi bien que l'intelligence; et l'on veut que l'homme dont la conscience s'éclaire, dont le sentiment moral s'élève, reste un être immoral, corrompu, comme les barbares ou les sauvages dont la conscience est troublée par l'ignorance et dont le sentiment moral est endormi! Nous répondons : non, cela est impossible.

On nous demande des faits. On oublie que la moralité privée n'est pas du domaine de l'histoire. Le bien se cache, c'est le mal qui se produit au dehors. Il y a des assises pour les criminels, il n'y a point de cour où l'on récompense les actions vertueuses; et il est bon qu'il n'y en ait point; car il serait à craindre que la vertu étalée au grand jour de la publicité ne finît par devenir une spéculation, et alors il n'y aurait plus de vertu. Nous ne pouvons donc procéder que par induction, constater le progrès dans les institutions qui touchent à la morale, et en induire, comme consé-

quence probable, l'amélioration de la moralité. Il nous semble que la probabilité touche à la certitude. Conçoit-on que l'homme perfectionne les institutions qui influent directement sur les mœurs et qu'il n'en résulte aucune influence sur son développement moral?

Le mariage est-il encore aujourd'hui ce qu'il était dans l'antiquité? Tout le monde sait que la polygamie régnait dans l'Orient, et qui dit polygamie dit immoralité. Que l'on songe aux horribles scènes qui se passent dans les sérails! Il n'y a pas de moralité là où la femme est esclave, là où elle n'est considérée que comme un instrument de jouissance. Donc quand la monogamie fait place à cette promiscuité légale, un immense progrès se fait par cela même dans les mœurs. Pour mieux dire, il doit s'être fait un progrès dans la moralité pour que les hommes songent à abandonner une institution qui flatte les passions grossières. En ce sens on peut dire que le progrès moral est un fait, car sans ce progrès le perfectionnement du mariage ne se concevrait point.

Là ne s'est pas arrêté le progrès. Il ne suffit point de la monogamie pour assurer la moralité du foyer domestique, il faut encore que le mariage soit à l'abri de la mobilité des passions humaines. Or, tant que le mariage est considéré comme un contrat que l'on rompt par un consentement contraire, il n'y a point de frein à l'inconstance de l'homme. Il en était ainsi à Rome. La facilité des divorces était telle que, selon l'énergique expression d'un Père de l'Église, les hommes y changeaient de femme aussi souvent que de chemise. A cette prostitution légale, le christianisme opposa l'indissolubilité du mariage, et ce dogme a fini par pénétrer dans nos mœurs. Là même où le divorce existe, on ne l'admet que comme exception, et de fait le divorce est une rare exception. Nous demanderons s'il n'y a pas dans ce fait un progrès moral? N'a-t-il pas fallu un développement moral pour concevoir l'indissolubilité du mariage? Et ce principe, avec le correctif du divorce, à titre d'exception, n'est-il pas la garantie de la moralité? Est-ce qu'on change encore, au dix-neuvième siècle, de femme, comme on change de chemise?

Ce progrès ne suffit point pour que le mariage devienne le principe de la moralité. Il faut de plus qu'il soit tout ensemble l'union des corps et l'union des âmes. Dans la doctrine chrétienne, le ma-

riage est surtout considéré comme un remède contre l'incontinence. C'est le sentiment de saint Paul. L'Église a eu beau faire du mariage un sacrement, il reste toujours cette idée dégradante que l'union des corps est une espèce de souillure, et que la perfection consiste dans la virginité. De là les folies du monachisme. Le mariage même en est profondément vicié. Pourquoi le christianisme ne place-t-il pas le mariage au dessus de la virginité? Il y a un vice dans sa morale, c'est ce spiritualisme outré qui, à force de vouloir transformer les hommes en anges, les mutile; le matérialisme est plus près du mysticisme qu'on ne le pense. Est-ce encore là l'idée que nous nous formons du mariage? Et n'y a-t-il pas un grand progrès dans la conception de l'humanité moderne? On peut dire que le véritable mariage n'existera que lorsqu'il deviendra l'union de deux âmes qui se complètent l'une l'autre. Et qui oserait nier que le mariage ainsi çonçu ne soit un principe de perfectionnement moral?

Il faut pour cela un dernier progrès qui est en voie de s'accomplir sous nos yeux. Pendant des siècles, la femme a été esclave; on l'a affranchie, mais elle n'est pas encore, quoi qu'on dise, l'égale de l'homme. L'éducation qu'on lui donne tend, au contraire, à perpétuer son inégalité. Elle est traitée comme un être inférieur : à l'homme le développement intellectuel, la libre pensée : à la femme l'ignorance et la superstition. Comment veut-on que l'union des âmes règne là où il y a un abîme entre les époux? C'est seulement quand la femme sera élevée comme un être doué d'intelligence, qu'elle sera la compagne de son mari, et qu'elle pourra présider au développement moral de ses enfants. Alors le mariage deviendra, ce qu'il doit être, une école de perfectionnement moral, pour les époux d'abord, puis pour les enfants. Eh bien, nous le demandons encore une fois, n'y a-t-il pas, dans cette seule idée, un progrès immense? Pour la concevoir, ne faut-il pas dans l'humanité moderne un sentiment moral qui n'existait pas chez les anciens, qui n'existait pas même chez le Christ, qui en tout cas fait défaut aux chrétiens les plus orthodoxes?

II

Il y a une autre institution, immorale dans son essence, qui de nos jours a disparu ; l'esclavage n'existera bientôt plus que dans l'histoire. Nous demandons si ce n'est pas là un progrès moral? On a appelé l'esclavage le mal des maux ; c'est l'immoralité en fait, et ce fait était sanctionné par le législateur ! Les poètes disent que l'esclave perd la moitié de son âme. Hélas! ils auraient pu dire, qu'il la perd tout entière. Et le maître s'avilit encore davantage ; car l'esclave subit l'immoralité, tandis que le maître l'impose. Que l'on se figure des centaines d'esclaves à la merci des mauvaises passions d'un seul homme ! Ici le progrès moral est si évident qu'il ne saurait être contesté.

Sous un autre rapport encore l'histoire de l'esclavage est l'histoire du perfectionnement moral. Il y a un sentiment qui distingue les peuples modernes, c'est celui de l'humanité. Il a fallu de longs siècles pour le développer. On peut en suivre le progrès dans la condition des esclaves. Ouvrons les poèmes d'Homère : la cruauté, la brutalité des mœurs y éclatent malgré le doux génie du poète. Dans les siècles héroïques, la puissance du maître était absolue; il exerçait le droit de vie et de mort. Homère va nous dire le supplice infligé à un des esclaves d'Ulysse : « Les pasteurs le font descendre dans la cour; là ils lui tranchent le nez et les oreilles, lui arrachent les marques de la virilité, et les jettent palpitantes aux chiens; puis, dans leur colère, ils lui coupent aussi les mains. » Quelques siècles se passent; nous sommes à Athènes : une loi punit l'insulte faite à l'esclave. Démosthène n'a pas tort de célébrer l'humanité des Athéniens. La loi qu'ils firent en faveur des esclaves, atteste qu'un grand progrès s'était accompli dans les mœurs. On permit à l'esclave, victime d'une violence injuste, de porter plainte contre son maître. Il y avait une espèce d'égalité religieuse entre le maître et l'esclave, et l'égalité sociale était encore plus grande; Démosthène dit que l'esclave était plus libre dans son langage à Athènes que le citoyen dans d'autres républiques. Les Athéniens sont les précurseurs de l'humanité moderne.

Il y a encore un autre peuple dans l'antiquité qui se distingue

par son humanité envers les esclaves. La langue hébraïque n'a pas même de mot pour désigner les êtres dégradés qu'ailleurs on assimilait aux choses. C'étaient des serviteurs plutôt que des esclaves ; on les initiait à la religion de Moïse, ils étaient circoncis comme leurs maîtres. Ceux-ci n'avaient pas le droit de vie et de mort ; l'esclave mutilé devenait libre. Les dispositions du Deutéronome sur les femmes esclaves révèlent une délicatesse que l'on chercherait vainement chez les grands philosophes de la Grèce. D'où vient qu'un peuple qui passait pour haïr le genre humain, traitait avec tant d'humanité des êtres que l'antiquité tout entière méprisait? C'est le sentiment de l'égalité naturelle des hommes qui a produit ce miracle. On lit dans l'antique poème de Job : « Celui qui m'a fait dans le sein de ma mère, n'a-t-il pas aussi fait celui qui me sert? » Niera-t-on, après cela, l'influence des doctrines sur les mœurs? Donc quand la doctrine se perfectionne, nous pouvons affirmer que la moralité s'améliore.

Avant d'arriver à la doctrine chrétienne, nous devons constater un fait qui montre qu'un progrès insensible s'accomplit dans les sentiments moraux, comme dans toutes les faces de l'activité humaine. Les Romains étaient un peuple inculte, que ses qualités mêmes portaient à la dureté, disons le mot, à la cruauté. Un poète place dans la bouche d'une femme ces paroles devenues historiques : « Un esclave est-il un homme? » Les supplices infligés à ces malheureux faisaient l'objet des plaisanteries dans les comédies de Plaute, et servaient à amuser les spectateurs. Cependant sous l'empire il se trouva un écrivain qui parle de ses esclaves, avec une commisération qu'on est étonné et heureux de rencontrer chez un Romain. Pline écrit à un ami que la mort de quelques-uns de ses eslaves l'a accablé de tristesse ; il sait que d'autres traitent de pareilles disgrâces de simple perte de biens, et qu'en agissant ainsi ils se croient fort sages : « Quant à moi, dit-il, j'ignore s'ils sont aussi sages qu'ils le pensent ; ce qui est certain, c'est qu'ils ne sont pas hommes. » Pline n'est pas un grand génie, les sentiments qu'il exprime, sont d'autant plus remarquables. Il pense et il agit comme un chrétien, bien qu'il ait été persécuteur des chrétiens.

L'égalité des hommes devient un dogme dans le christianisme. Ce n'était, il est vrai, que l'égalité religieuse ; si elle fut insuffi-

sante pour donner la liberté aux esclaves, elle tranforma cependant les mœurs. Une dame chrétienne n'aurait pas tenu le langage que Juvenal prête à une dame romaine. « Nous ne sommes qu'un avec les esclaves, dit un Père de l'Église, soit que nous les considérions par rapport à la nature, ou selon les principes de la foi, ou en vue du jugement dernier. » « La religion, dit un autre Père, rend les maîtres plus humains envers leurs esclaves, par la considération du Très Haut, qui est leur commun maître ; elle les dispose à demander plutôt par la douceur qu'à exiger par la force. » Nier que la religion ait adouci les mœurs, ce serait nier l'évidence. Là ne s'arrêta pas l'influence du christianisme. Il admit les esclaves au sacrement du mariage, et par là il mit les femmes à l'abri de la brutalité de leurs maîtres ; n'était-ce pas moraliser les maîtres tout ensemble et les esclaves ?

Les anciens disaient que les Barbares étaient nés pour servir. Cependant il y avait chez ces populations incultes un sentiment supérieur à celui qui inspirait les plus illustres philosophes. Tacite n'avait pas tort de louer les Germains pour faire honte aux citoyens de Rome. Ils ne jetaient pas leurs esclaves aux murènes pour les engraisser. Frapper les esclaves ou les punir par les fers, est chose rare, dit l'historien latin. Les lois barbares attestent que Tacite n'idéalisait pas les mœurs germaniques ; elles permettent à l'esclave qui surprend sa femme en adultère, de tuer les deux coupables ; elles portent des peines contre tout commerce illégitime avec la femme esclave. En garantissant la pudeur des serves, les Barbares assuraient la pureté des mœurs chez les maîtres. Que l'on compare les coutumes du moyen âge avec les lois romaines ! Les coutumes se préoccupent de la femme du serf : « Si elle est en couches, alors que le serf est tenu à une corvée, il laissera là le service de son maître pour soigner sa femme. Si un officier du seigneur vient réclamer les poules qui lui sont dues, pendant qu'elle est en couches, elle peut couper la tête à la poule pour la remettre à l'officier, et conserver pour elle le corps. » Qui n'admirerait cette délicatesse et cette sollicitude !

Sous l'influence du christianisme et des races germaniques, les mœurs se transformèrent. Tout le monde convient qu'il y a aujourd'hui chez les peuples civilisés un esprit d'humanité qui manquait aux anciens ou dont on trouve seulement le germe chez

quelques nations privilégiées, ou chez des hommes d'élite. Ce seul fait suffit pour constater la perfectibilité morale. Nous allons le mettre dans toute son évidence, en suivant les hommes sur les champs de bataille. Si là où la force déchaînée règne en maîtresse, là où les mauvaises passions ont pleine carrière, le progrès éclate avec évidence, qui oserait le nier dans la sphère plus calme de la famille, où est le siége des bonnes mœurs?

III

La cruauté des peuples nomades qui fondent et renversent les empires dans le monde oriental se révèle dans leurs guerres comme dans leurs lois. Ils sont à la recherche de supplices atroces, moins pour punir les coupables que pour les torturer par esprit de vengeance. On dirait que les vaincus aussi sont des coupables à leurs yeux, car ils les traitent comme des criminels. Cambyse ordonna de battre le cadavre de son ennemi de verges; il lui fit arracher le poil et les cheveux, et voulut qu'on le piquât à coups d'aiguillon, alors même qu'il ne sentait plus ces outrages. C'est la cruauté poussée jusqu'à la folie, mais la folie est un trait habituel de ces farouches conquérants. On dirait des sauvages. Leurs mœurs ne s'adoucissent pas par la mollesse qui suit leurs victoires. La débauche porte à la cruauté. Quand il se fait matière, l'homme ne conserve que les instincts féroces de l'animal. On dit qu'un roi de Perse fit couper le nez à tout un peuple; il est certain que les Barbares mutilaient leurs prisonniers. C'était leur droit de guerre. On ne retrouve plus dans l'histoire ce mépris de la personnalité humaine; preuve qu'il y a progrès jusque dans les champs de carnage.

Ce n'est pas que la cruauté fasse défaut. On croirait que les peuples commerçants devraient avoir des mœurs plus douces, mais dans l'antiquité le commerce était une espèce de guerre. La cupidité des marchands est aussi cruelle que la vengeance des Barbares. On sait quel mépris les Carthaginois avaient pour la vie des troupes mercenaires. Ils immolaient leurs propres enfants dans les horribles sacrifices qu'ils offraient aux dieux. Un peuple qui n'avait pas d'entrailles pour ses enfants, pouvait-il respecter la

nature humaine dans les étrangers? Ceci prouve que l'esprit du marchand n'est pas nécessairement l'esprit de civilisation, ni par conséquent l'esprit de progrès, pas même du progrès intellectuel. Il y a une barbarie industrielle comme il y a une barbarie sauvage. Il ne faut donc pas trop s'enorgueillir des progrès que nous faisons dans l'industrie; il faut, au contraire, chercher un contre-poids à la soif de l'or; nous n'en connaissons pas d'autre que la culture intellectuelle et morale.

L'influence religieuse aussi a son revers. Elle est viciée par l'ambition du sacerdoce qui fait de la religion un instrument de domination. Il en est ainsi dans les États théocratiques. Le génie sacerdotal n'est pas celui de la douceur, c'est un esprit sombre et farouche qui s'allie facilement à tous les excès. Il suffit de citer les sacrifices humains qui se perpétuent là où les prêtres dominent. Il en était ainsi en Égypte, et les Égyptiens restèrent toujours un peuple inhumain. Leur droit de guerre ressemble à celui des sauvages de l'Amérique. La caste sacerdotale n'est pas seule responsable de ces excès; la barbarie africaine y est sans doute pour beaucoup. Mais au moins le sacerdoce est coupable de n'avoir pas employé son influence pour humaniser les mœurs. Même chez les Hébreux, l'esprit théocratique a exercé une action funeste sur les esprits. Il n'y a point de guerre plus sanglante que la guerre sacrée. Les païens connaissaient du moins la miséricorde de l'esclavage, tandis que le peuple de Dieu met un *interdit* sur la terre promise : c'est plus qu'une guerre à mort, il ne doit rien rester de la race maudite vouée à l'extermination; tout, jusqu'aux animaux, doit périr. C'est quand la religion se sera affranchie du joug sacerdotal, qu'elle répandra les bienfaits qui lui sont inhérents : elle est l'institutrice du genre humain.

En constatant la barbarie antique, nous mettons en évidence la loi du progrès moral. Aujourd'hui la piraterie est réprouvée comme un crime. Elle était honorée dans les temps héroïques. L'étranger était un ennemi, et contre l'ennemi tout était licite. Rien de moins noble, de moins généreux que les sentiments des héros d'Homère; c'est l'exaltation de la force brutale. Cependant les Hellènes sont le peuple le plus humain de l'antiquité. Ce qui leur manquait, c'était la conscience de l'unité humaine. Ils méprisaient les Barbares et les croyaient faits pour être esclaves. Voilà pourquoi les

Romains, malgré leurs mœurs violentes, se montrèrent plus humains pour les vaincus que les Grecs. Les écrivains grecs célèbrent à l'envi l'humanité du peuple-roi. L'éloge est mérité, quand on tient compte de la barbarie antique. Mais quand on compare les anciens aux modernes, on trouve les plus civilisés bien incultes. On lit dans un historien latin, que les fruits de la victoire consistaient dans le pillage. Nos soldats se battent avec autant de courage que les légionnaires. Leur faut-il du butin pour les animer au combat? Il n'est donc pas vrai que les neveux soient pires que les aïeux; il faut dire, au contraire, que nos pères valaient moins que leurs fils, ce qui nous permet d'espérer que nos fils vaudront mieux que nous.

D'où date notre humanité? Le christianisme y a certes une grande part, mais il ne faut pas oublier la race germanique. La religion éleva les Barbares, or l'éducation ne donne pas de facultés, elle se borne à développer celles que les individus et les peuples tiennent de Dieu. C'est dire que les Germains, tout barbares qu'ils fussent, avaient les germes des vertus morales qui distinguent les peuples modernes. Déjà dans la barbarie du moyen âge ces vertus se produisirent avec éclat. Les poètes ont embelli les mœurs chevaleresques, mais tout n'est pas fiction dans la chevalerie ; et l'idéal même a sa part de vérité, parce qu'il exprime les tendances de la race qui le conçoit. Eh bien, que l'on compare, en ce sens, les chevaliers avec les héros d'Homère. Est-ce que les Hector et les Achille prêtaient serment de ne combattre jamais accompagnés contre un seul? Est-ce que les Ulysse juraient de fuir toutes fraudes et supercheries, et de garder la foi inviolablement à tout le monde? Est-ce que les Ajax promettaient d'être fidèles, courtois, humbles? Il y a des mots et des sentiments dans ces promesses que les héros d'Homère n'auraient pas compris. Ce qui domine chez eux, c'est le courage physique; ils luttaient contre la nature, lutte matérielle qui n'exigeait que la force. Il n'y a pas de principe moral dans leur courage. Ajax fuit devant Hector, Hector fuit devant Achille. Le sentiment de l'honneur leur manque : de là les grossières injures que les princes du peuple s'adressent dans les épopées homériques. L'humanité et la loyauté leur sont également inconnues. Écoutons maintenant un chant barbare, la chanson de Roland. On y lit ces belles paroles :

« Mieux vaut mourir, que la honte me venge! » C'est la devise de la chevalerie, c'est la règle des templiers. Ulysse n'eût pas été un héros au moyen âge. Le chevalier dédaigne la ruse; il a pour loi cette belle maxime : « Fais ce que tu dois, advienne que pourra. » Nous sommes dans une nouvelle ère morale.

Sous l'influence de ces sentiments, le droit de guerre se transforma; le progrès fut lent, il est vrai, l'idéal a de la peine à pénétrer dans les masses, mais la transformation se fit. Au dix-huitième siècle, Voltaire écrit ces paroles remarquables : « De nos jours, un officier qui, prenant une ville d'assaut, la livrerait au pillage, serait aussi déshonoré qu'il l'aurait été dans le siècle dernier, pour avoir refusé de servir de second dans un duel. » Voilà certes un progrès moral. Jadis le pillage était un droit, et maintenant il est réprouvé comme une action infâme. Le témoignage de Voltaire est d'autant plus remarquable qu'il aime à se moquer du droit des gens, comme d'une chimère. Nous en citerons un autre d'un écrivain qui n'a pas trop bonne opinion des hommes. Lord Chesterfield écrit en 1757 à son fils : « La guerre se fait avec pusillanimité dans un âge dégénéré. On donne quartier, on prend les villes et on épargne les habitants même dans un assaut : les femmes peuvent à peine espérer un enlèvement. Tandis que dans le bon vieux temps, telle était l'humanité, que les prisonniers étaient tués par milliers de sang-froid, et que le généreux vainqueur n'épargnait ni femmes ni enfants. »

Le bon vieux temps dont parle lord Chesterfield ne datait pas de si loin. Dans la guerre de Trente ans, catholiques et protestants rivalisèrent de cruauté, de brutalité. Un lieutenant de Bucquoi fit tuer quinze femmes et vingt-quatre enfants. Des Hongrois servant sous Dampierre mirent le feu à sept villages; ils y tuèrent tout ce qui avait vie; ils éventrèrent les femmes enceintes pour arracher le fruit de leurs entrailles; on les vit couper les mains à de pauvres enfants et les attacher à leurs chapeaux en guise de trophées, puis les clouer à leurs portes comme on y cloue des oiseaux de proie. Les soldats de Mansfeld valaient ceux de l'empereur; ils incendiaient les maisons des paysans, puis ils jetaient les malheureux par troupes au milieu des flammes. Leur luxure égalait leur cruauté; ils violaient les femmes en public, puis les jetaient au feu; des enfants de neuf à dix ans devaient

servir à leur horrible passion, ils se les passaient les uns aux autres, jusqu'à ce qu'elles expirassent sous ces affreuses violences.

Voilà des traits qu'il faut se rappeler quand on veut porter un jugement sur le progrès moral. Au dix-huitième siècle, les horreurs de la guerre de Sept ans arrachèrent à Frédéric des paroles amères : « Ce siècle poli, écrit-il, est encore très féroce; pour mieux dire, l'homme est un animal indomptable, dès qu'il se livre à la fureur de ses passions effrénées. J'ai honte de l'humanité. Avouons-le : les arts et la philosophie ne se répandent que sur le petit nombre; la grosse masse, le vulgaire de la noblesse, restent ce que la nature les a faits, de méchants animaux. » Le roi philosophe calomnie l'homme. Quelques années après qu'il avait écrit ces paroles désolantes, une guerre terrible éclata; commencée en 1792, elle ne finit qu'en 1814. Y vit-on de ces traits de cruauté gratuite qui souillèrent la guerre de Sept ans, et de ces actes sauvages qui feraient croire aux démons, quand on lit l'histoire de la guerre de Trente ans? Frédéric a raison de dire que la guerre démoralise les hommes : « Voilà, écrit-il à Voltaire, le véritable mal qu'elle fait. Elle perd les mœurs, et ramène l'homme à l'état sauvage, en lâchant le frein à ses passions brutales. » Cependant jusque dans ce débordement de violence, le progrès est sensible : ce qui prouve que l'homme ne reste pas le même, et qu'il n'est pas vrai de dire que la nature en a fait un méchant animal.

Comparons la guerre de Trente ans aux guerres de la Révolution. Elle fut allumée par les passions religieuses; à la fin de cette longue lutte entreprise pour la gloire du Christ, les Allemands avaient oublié le nom du Christ. La brutalité était telle, que les historiens sont à la recherche d'expressions flétrissantes pour la dépeindre; ils n'en trouvent pas de plus forte que la bestialité, et l'on est tenté de dire qu'ils calomnient les bêtes. Les mœurs des soldats nous donnent une idée des populations où ils se recrutaient; c'était la rage de jouissances animales, le mépris de toute pudeur, de tout droit, de toute justice. Est-ce qu'après les guerres de l'Empire on vit la même démoralisation? Elles furent bien plus sanglantes, cependant au bout de cette lutte de vingt-deux ans, l'Europe n'était pas démoralisée comme le fut l'Alle-

magne au dix-septième siècle. Pourquoi cette différence? C'est que les populations sont plus morales aujourd'hui qu'elles ne l'étaient il y a un siècle. C'est un démenti que l'histoire donne à ceux qui nient le progrès moral.

CHAPITRE III

LES NATIONALITÉS ET L'HUMANITÉ

---

§ 1. Y a-t-il des nationalités?

I

Dans l'antiquité, il y avait de vastes empires, en Orient. Dans le monde occidental, il y avait des cités, dont la tendance était aussi d'étendre leur domination par la voie des armes. Rome réalisa l'ambition des conquérants en fondant une monarchie universelle, ce qui est la négation des nationalités. Il y avait donc des États, il n'y avait pas de nations. La différence est grande entre les nations et les États. Une nation est une société politique dont tous les membres sont unis par des sympathies et des nécessités qui les portent à se grouper les uns avec les autres. Tandis qu'un État est d'ordinaire une réunion accidentelle d'individus agrégés plutôt qu'associés par une force souveraine qui les domine. C'est ou une invasion de peuples barbares, ou la conquête, ou le mariage des princes et l'hérédité qui les ont constitués; ainsi une création purement artificielle, indépendante des lois de la nature et des populations, un élément variable soumis aux chances de la politique.

La tendance de l'humanité est de remplacer les États, produit de la force ou de conventions arbitraires, par des États fondés sur l'élément naturel de nationalité. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à jeter un coup d'œil sur l'histoire de l'Europe depuis l'invasion des Barbares. C'est d'abord une tentative de ressusciter l'unité romaine, elle échoue. Puis l'Europe se morcèle en une foule de

petits États, reliés entre eux par la hiérarchie féodale. Il y a au dessus de cette infinie diversité deux chefs, le pape et l'empereur, qui prétendent à la direction suprême de la chrétienté. L'idée de nationalité n'existe pas encore. C'est en luttant contre la monarchie universelle du pape que les peuples acquièrent la conscience de leur existence individuelle et indépendante. En même temps, la féodalité décline, les vassalités disparaissent, et se fondent dans l'unité nationale. Ce n'est pas que les nations figurent déjà sur le théâtre de l'histoire. Elles ont des représentants dans les rois, organes trop souvent infidèles, et auxquels on a fait trop d'honneur, en leur attribuant l'ambition de constituer les nationalités. S'ils y ont contribué, c'est comme instruments de la providence. Dieu se sert des grandes révolutions, pour rassembler les éléments des nations, et préparer leur formation définitive en États. Telle fut la révolution religieuse du seizième siècle, et la révolution politique du dix-huitième. Bien des créations artificielles de la conquête et de la diplomatie ont disparu sous l'influence de ces grands événements. En 89 il y avait deux cent quarante-neuf États souverains en Europe. Avant les dernières transformations qui se sont faites en Italie et en Allemagne, il n'en restait plus que soixante-six. Les guerres d'Italie et d'Allemagne en ont encore diminué le nombre, et le mouvement de concentration n'est pas à sa fin.

L'histoire est la révélation des desseins de Dieu. Si la marche providentielle de l'humanité est de se partager en nations, il n'est plus permis de demander : Y a-t-il des nationalités? et l'idée de nationalité est-elle un progrès sur l'idée d'État? Nier l'existence de nationalités diverses au sein de l'espèce humaine, c'est nier la lumière du jour. Les faits et la science attestent qu'il y a des races diverses qui se distinguent par leur organisation physique, par leurs aptitudes intellectuelles et morales. Est-ce que là s'arrête la diversité? Y a-t-il identité entre les peuples qui appartiennent à la même race? Non; certes. Tous les peuples de l'Europe sont originaires de l'Asie; tous sont de la famille aryenne; mais quelle prodigieuse différence de caractère et de destinée, entre les Grecs et les Indiens, entre les Romains et les Hellènes, entre les Allemands et les Italiens, entre les Français et les Anglais, entre les Espagnols et les Russes! Est-ce que peut-être ces diversités

nationales seraient passagères, et par suite accidentelles? Il n'y a rien de plus tenace, au contraire, ni de plus fort que l'esprit national. Les Latins et les Grecs sont frères; leur fraternité est marquée dans la langue qu'ils parlent. Cependant le peuple-roi ne parvint pas à s'assimiler la race hellénique. La diversité persista, malgré un contact séculaire. Rome chrétienne hérita du génie de Rome païenne; jamais il n'y a eu d'unité plus absorbante que celle qui se fonde sur l'unité des croyances. Qui brisa cette formidable unité? Les Grecs prennent l'initiative de la révolte des nationalités contre l'unité excessive que les papes veulent imposer aux intelligences et par suite aux sociétés politiques. Bien des tentatives ont été faites pour rétablir l'union; toutes ont échoué devant la puissance de l'esprit national.

Qu'est-ce que cet élément de nationalité qui joue déjà un si grand rôle au dix-neuvième siècle? Grandes sont les discussions sur ce point; la diversité des opinions tient aux passions que soulève le nouveau principe, aux intérêts qu'il heurte, aux préjugés traditionnels qu'il attaque. Essayons de démêler la vérité au milieu de ce conflit de contradictions. S'il y a des fractions de l'humanité qui ont un caractère différent et une destinée diverse, si cette diversité persiste à travers les siècles, il faut dire que les nations ont une personnalité, de même que les individus. Qu'est-ce qui fait l'essence de l'individu? pourquoi disons-nous qu'il est une personne et qu'il a une existence indestructible? C'est parce que chaque homme a des facultés diverses, qu'il est appelé à développer; alors même qu'il meurt, il ne s'éteint pas, il renaît à une vie nouvelle, dont les conditions sont une suite rigoureuse de sa vie antérieure. Eh bien! les nations aussi ont des facultés diverses qu'elles sont appelées à développer. Un grand poète l'a dit au dix-septième siècle :

> Du ciel la prudence infinie
> Départ à chaque peuple un différent génie.

Comment se manifeste le génie divers dont la nature a doué chaque homme? Par ses œuvres. Chacun de nous a une mission différente à remplir dans la destinée générale de l'humanité, et cette mission se révèle dans les facultés que nous tenons de Dieu.

Il en est de même des nations; elles ont aussi des génies divers, comme le dit Corneille. Pourquoi cette diversité? Des aptitudes diverses impliquent une destinée différente, une mission particulière. Ce qui constitue l'individualité des hommes et des peuples, c'est précisément cette tâche qu'ils ont à remplir dans l'œuvre générale de l'humanité.

Les nations sont donc des individus, qui se distinguent d'autres individus par un génie particulier, marque d'une destinée diverse, d'une mission différente. Dira-t-on que c'est là une fiction, qu'il n'y a de réel que l'homme, que les nations sont des êtres imaginaires, ou du moins factices, que la guerre ou la diplomatie les fait, et qu'elle peut aussi les défaire? C'est demander pourquoi il y a outre les êtres individuels des êtres collectifs. La réponse est facile. Tout le monde est d'accord que l'individualisme absolu est impossible. Les individus ne pourraient ni vivre ni développer leurs facultés s'ils étaient isolés : la sociabilité est une de nos facultés, elle nous pousse invinciblement vers l'état de société. Quelle sera cette société? Sera-ce le genre humain? Nouvelle impossibilité. Une société aussi immense ne serait plus une société pour les faibles créatures qui cherchent un appui dans le concours de leurs semblables. Il y a une autre raison qui est décisive. Pourquoi tous les individus n'ont-ils pas les mêmes facultés? pourquoi cette variété infinie qui nous étonne et qui nous charme? C'est parce que les facultés de l'esprit humain sont d'une richesse infinie, qu'il faut aussi un nombre infini d'individus pour les manifester; chacune représente une face distincte de l'humanité, et la développe avec amour, avec passion, parce que c'est le principe de sa vie. La réunion de tous ces efforts individuels constitue l'œuvre et la mission du genre humain. Ce premier partage du travail que l'humanité doit accomplir ne suffit pas. Il faut que chaque individu se rattache à une société particulière, avec laquelle il est en harmonie de pensées et de sentiments; ce n'est que dans un milieu ainsi organisé qu'il trouvera l'appui, le concours dont il a besoin. De là la nécessité des nations.

Les nations sont nécessaires pour le perfectionnement des hommes, et c'est là notre destinée commune. Ceci n'est pas une spéculation philosophique, c'est un fait. Essayez de séparer un

individu de la nation à laquelle il appartient; il ne vous restera qu'une abstraction. En ce sens le comte de Maistre avait raison de dire qu'il connaissait des Français, des Anglais et des Russes, mais qu'il n'avait jamais vu des hommes. La nation communique à l'homme les caractères qui l'individualisent, et qui sont le principe de sa vie et de sa force. Supposons un instant qu'il n'y ait pas de nations, il y aurait une tuante uniformité, rien d'individuel, rien d'original, pas de vie, la mort. C'est en se rattachant à une nation que les hommes prennent vie; telle est la raison profonde de l'attachement qu'ils ont pour leur patrie. Le nom même indique que c'est la patrie qui engendre les citoyens; le père donne la vie physique à l'enfant; la patrie lui donne la vie intellectuelle et morale. Il faut ajouter que la raison qui a fait créer des individus, a aussi nécessité la création de nations différentes. Le développement de l'humanité est si riche, si étendu, qu'une seule nation n'y suffirait point; le travail doit être partagé. Chaque nation représente une idée, qu'elle a pour mission spéciale de manifester par la langue, l'art, la philosophie, l'État. Les autres nations profitent de ce travail et communiquent de leur côté les fruits du travail particulier auquel elles se sont livrées. C'est par la réunion de tous ces efforts que l'humanité développe, dans une riche harmonie, les facultés que Dieu lui a données. Les nations sont donc nécessaires pour que le genre humain remplisse sa mission.

II

Nous n'écrivons pas une théorie, nous voulons prouver le progrès par les faits. Il faut donc avant tout que l'histoire atteste ce que nous venons de dire, que chaque peuple a un caractère spécial qui est comme la révélation de sa nature et le signe de sa vocation. Les témoignages abondent; nous citons les plus marquants, ceux qui ne laissent aucun doute. Il y a dans l'antiquité des peuples que l'on peut appeler théocratiques, parce qu'ils sont comme dominés par l'idée de Dieu. Tels étaient les Indiens, les Égyptiens, les Juifs. Nous laisserons de côté l'Égypte et l'Inde, parce que leur rôle dans la vie de l'humanité est encore un mystère. Les Juifs s'appellaient le peuple de Dieu, la philosophie peut

accepter cette dénomination, tout en répudiant le surnaturel qui s'y mêle. C'est à juste titre que le peuple élu se glorifie d'être le dépositaire du dogme de l'unité divine; dans aucune des religions anciennes cette grande vérité n'est enseignée avec l'évidence qu'elle a dans la Genèse. Jésus-Christ procède de Moïse; il ne vient pas abolir la Loi ancienne, mais l'accomplir. Cela indique clairement la mission du peuple de Dieu. La providence l'a marqué de sa main. Aucune nation n'était préoccupée comme les Juifs des choses divines et du salut de l'humanité. Vers l'époque où le Christ vint prêcher que le royaume de Dieu allait s'ouvrir, la race d'Israël semblait oublier la vie réelle, pour ne songer qu'au Messie que les prophètes avaient annoncé. Voilà une nationalité bien caractérisée. Elle paraît indestructible. Tout ce que le génie de la persécution peut imaginer a été employé pour convertir et dénationaliser les malheureux Juifs; ils ont résisté au fer et au feu, ils ont résisté à l'outrage et à l'humiliation. S'ils ne forment plus un État, ils forment toujours une religion puissante, et ils auront leur rôle dans le mouvement qui prépare une religion nouvelle.

Nous avons déjà dit combien l'élément hellénique était tenace. Quel est le génie de cette race si admirablement douée par la nature? Platon répond que c'est un esprit avide de science. Les Grecs sont une race philosophique, littéraire, un peuple de penseurs et d'artistes. Ils n'ont jamais formé de nation, ce qui n'empêche pas que l'hellénisme ne soit la marque d'un peuple qui semble livré tout entier au travail de la pensée et de l'art. Il n'y a pas de destinée plus brillante que celle des Hellènes. Ils répandent la culture grecque dans le monde entier, ils civilisent leurs rudes vainqueurs, ils préparent la voie au Christ, ils dépouillent le christianisme naissant de l'esprit étroit du judaïsme qui l'aurait fait dégénérer en secte; ils développent les dogmes du catholicisme; puis quand Rome menace de plier le monde chrétien sous ses lois de fer, ils rompent cette funeste unité: ils donnent au moyen âge le seul élément de liberté intellectuelle qu'il possède, la philosophie d'Aristote, et à la veille de l'ère moderne, l'hellénisme ressuscite pour initier le monde européen à la libre pensée. La littérature grecque sera toujours le modèle du beau et du bon.

Les Romains n'avaient pas reçu en partage les dons brillants

qui font de la Grèce un type inimitable. On dirait un peuple d'utilitaires, race positive et calculatrice; les arts leur sont étrangers, ils ne comprennent rien aux spéculations philosophiques; ils ne ne brillent que dans la science du droit : la loi, l'idée de puissance, d'unité, d'empire règle toutes les relations de la famille et de la société. La mission du peuple roi est écrite dans son génie. Comme le dit le poète, il est appelé à conquérir et à gouverner le monde. Son individualité est aussi tenace que celle des Hellènes. Il transmet son esprit d'unité et de domination aux papes qui prennent la place des Césars. Le génie de Rome antique, allié à celui d'une religion qui repose sur l'unité de foi, a une telle puissance, qu'il semble braver les efforts du temps; il y a, en effet, quelque chose d'immortel dans l'unité romaine, c'est qu'elle représente un des éléments de la nature, l'unité, auquel la religion de l'avenir devra donner satisfaction, aussi bien que la politique.

Les peuples modernes semblent avoir une individualité moins prononcée que les peuples anciens. Vivant moins isolés, ils ont moins d'originalité. La persistance du génie national est d'autant plus remarquable. Déjà dans l'antiquité, les historiens ont été frappés du génie sociable de la race gauloise et de la fougue impétueuse qu'elle mettait dans ses entreprises guerrières. Les descendants des Gaulois sont toujours une race militaire et aventureuse. Ces brillantes qualités sont devenues, dans les mains de Dieu, un instrument admirable de propagande. Grâce à ce génie qui la porte toujours à se répandre au dehors, la France a fait une révolution appelée à régénérer le monde. L'Angleterre n'a point cet esprit cosmopolite; repliée sur elle-même, elle développe, dans toutes les faces de l'activité humaine, l'esprit d'individualité qu'elle tient de son origine anglo-saxonne. Puissante par son industrie et son commerce, elle l'est aussi par ses institutions politiques qui ont servi d'autorité et de modèle aux nations du continent. L'Allemagne, jusqu'à nos jours, paraissait livrée tout entière au travail de la pensée, et aux jouissances de l'art et de la poésie. Cette gloire si belle, ne lui suffit pas; elle est la preuve vivante de la force qui est inhérente au mouvement de nationalité. Répudiant son passé de division, elle aspire à devenir puissante par l'unité, comme elle l'a été par l'intelligence.

III

Qu'il y ait des races diverses et, dans le sein de chaque race, des nationalités distinctes, cela est un fait, mais ce fait ne répond pas aux difficultés de la question. Les nationalités tendent à se constituer en États. Ce mouvement s'opère sous nos yeux, en Allemagne, en Italie. Il soulève des questions nouvelles et de nouvelles difficultés. A quels signes reconnaîtra-t-on les nationalités? Et si l'on connaît ces caractères, faudra-t-il qu'ils existent tous pour que les populations appartenant à une même nation forment un État? Est-ce là un droit absolu pour les nations, comme les droits de l'homme déclarés par l'Assemblée constituante? Et si la distribution en États, ne répond pas au partage de l'humanité en nations, celles-ci ont-elles le droit de briser ces créations factices, tantôt pour se séparer, tantôt pour s'unir? Ces questions nous transportent sur un terrain brûlant : nous allons essayer d'y répondre, en tant que les faits le permettent.

Il y a un premier fait qui est évident, c'est que la nationalité ne se confond point avec la race. Presque tous les peuples de l'Europe appartiennent à la race aryenne, et que de nationalités distinctes elle renferme! Il y a plus. Dans le sein de chaque race il y a des branches distinctes: tels sont les Celtes et les Germains. Eh bien, il n'y a pas une des nationalités européennes qui ne renferme un mélange de populations germaniques et celtiques. Il faut encore aller plus loin ; il y a partout un mélange de populations appartenant à la même nationalité, et formant néanmoins des nations distinctes. L'Angleterre est une des nations les plus caractérisées, on peut dire les plus originales. Mais si l'on demandait : est-elle celtique? est-elle anglo-saxonne? est-elle normande? la réponse serait difficile. Il faudrait répondre que la nationalité anglaise s'est formée par le mélange de ces diverses populations, dont plusieurs ont la même origine : les Normands sont Germains aussi bien que les Anglo-Saxons ; mais quand Guillaume conquit l'Angleterre, les Normands étaient déjà romanisés : voilà donc un élément latin qui vient se joindre aux autres, et du mélange de toutes ces populations naît une puissante nation. La France aussi qui se vante de son unité, contient des éléments divers, des

Celtes et des Germains, de Ibères et des Ligures, des Grecs et des Romains. Comment s'est fait ce mélange, et comment a-t-il produit une nationalité si forte? C'est la guerre qui a déposé ces couches successives sur le sol de la France, ce sont les invasions de peuples barbares. C'est dire qu'il y a un élément providentiel dans la formation des nationalités. Car on ne dira certes pas que les Francs sont sortis de leurs forêts pour fonder la nation à laquelle ils ont donné leur nom. C'est Dieu qui rassemble les éléments des nations, comme il rassemble les éléments des astres; il y a là un fait de création que nous pouvons constater, mais qui échappe à la liberté humaine.

Ce que nous disons de la race est aussi vrai de la langue. A première vue, la langue paraît la marque naturelle de l'unité nationale. Il est certain que rien ne sépare les hommes, comme la diversité de langage. Le mot de *barbare*, qui joue un si grand rôle dans l'antiquité, a sa première origine dans la différence de langue. Saint Augustin dit qu'il n'y a pas plus de rapport entre deux hommes qui parlent des langues différentes, qu'entre les hommes et les animaux. Donc il n'y a pas de société possible entre eux. Tandis que l'unité de langue est le lien le plus puissant. Ce n'est pas seulement un lien matériel; la langue est l'expression des sentiments et des idées; là où il y a communauté de langue, il y a aussi communauté intellectuelle et morale, tandis que là où elles diffèrent, les hommes pensent et sentent d'une manière différente, ce qui certes ne les portera pas à s'unir. Voilà ce que nous dit la doctrine. Eh bien, les faits lui donnent un démenti. En Angleterre, il y a des langues différentes, de même en France : le Gallois et l'Anglais ne se comprennent point : l'Alsacien ne comprend pas le Lorrain, devenu Français; le Français et le Breton ne s'entendent pas plus que le Français et le Russe. En Suisse il y a trois langues; on lit dans la Constitution fédérale : « Les trois langues principales parlées en Suisse, l'allemand, le français et l'italien sont *langues nationales* de la Confédération. » Voilà donc une nation qui a trois langues! Qui songerait à séparer la Suisse en trois États comprenant chacun les populations qui parlent la même langue? Ce serait déchirer un corps animé de la même vie, ce serait le tuer.

Quand on demande si chaque nationalité doit former un État

distinct, il y a encore un élément à considérer, et cet élément ne se confond pas toujours avec celui de nationalité, c'est le territoire et la population, ce que l'on pourrait appeler l'élément géographique. Il faut un territoire aux nations pour qu'elles puissent vivre et déployer leurs facultés, comme il faut un corps à l'âme comme instrument et organe. Mais qui déterminera ce territoire? Ici vient la question si grosse de difficultés, des frontières naturelles. Qu'il y ait des frontières naturelles, on doit l'admettre, dès que l'on admet qu'il y a des nations, et que ces nations doivent former des États. Mais où sont les limites et qui les posera? En théorie on peut dire que ce sont les mers et les montagnes. La mer sépare, bien qu'elle soit aussi un moyen de communication. Personne ne dira que les Anglo-Saxons de la Grande-Bretagne et les Anglo-Saxons des États-Unis étant frères, doivent former une même nation, un même État. La politique avait tenté cette œuvre impossible; c'était une union contre nature; elle a été brisée. Il n'en est pas de même des fleuves; ils ne séparent pas les riverains, ils les unissent; la vallée est une de sa nature, bien que traversée par un cours d'eau. Les montagnes séparent autant que les mers, on les appelle des barrières, ce sont donc des limites naturelles. Cela est vrai du moins des grandes chaînes de montagnes, telles que les Alpes et les Pyrénées. Toutefois la séparation cède aux efforts de l'homme, il abaisse les barrières que la nature a élevées. Il n'y a donc rien d'absolu dans les limites dites naturelles. La géographie physique ne peut pas à elle seule vider ce grand débat. Bien d'autres éléments doivent être pris en considération. Ne faut-il pas qu'une nation ait un territoire assez étendu pour qu'il offre un vaste champ à son activité? pour qu'elle ait une population suffisante, soit comme défense contre l'étranger, soit comme principe de développement intellectuel et moral? Mais qui fixera cette étendue? et les exigences de territoire et de population ne sont-elles pas souvent en conflit avec le principe de nationalité? Quand la France réclame la frontière du Rhin pour compléter l'unité de son territoire, elle oublie qu'elle veut réunir dans un même État des populations d'origine, de langue, de culture, de tradition diverses.

Nous voilà engagés dans un conflit de perplexités. En définitive l'historien est obligé d'avouer son ignorance. Nous avons constaté

que dans le fait originaire d'où procèdent les nationalités, le mélange de populations, il y a un élément providentiel. Cet élément se retrouve partout dans cette grave question. Certes des populations allemandes d'origine, d'esprit, de mœurs, devraient faire corps avec l'Allemagne ; et nous voyons cependant l'Alsace unie à la France par un lien si puissant que l'Allemagne, victorieuse en 1814, n'a pas osé le rompre. Comment des Allemands tiennent-ils à rester Français? Qui pourrait répondre à cette question, sinon Celui qui crée les nationalités? S'il est vrai que les nations soient des individus, il faut dire qu'elles procèdent de Dieu, aussi bien que les hommes. C'est Dieu qui nous donne notre corps comme il nous donne notre âme ; c'est encore Dieu qui donne à une réunion d'hommes des facultés particulières, marque d'une mission différente ; et c'est lui qui leur assigne les lieux qu'ils doivent habiter. On a mille fois remarqué que le génie des nations est en harmonie avec le territoire qu'elle occupe ; d'où l'on a conclu trop légèrement que c'est le territoire qui fait le génie des nations et qui détermine leur destinée. C'est comme si l'on disait que le corps fait l'âme. Il serait plus vrai de dire que l'âme fait le corps, car il est contradictoire que l'organe crée le principe, c'est le principe qui doit créer l'organe. Pour mieux dire, Dieu seul est créateur ; il donne à l'âme l'enveloppe qui répond à ses facultés. De même il donne aux nations le territoire qui répond à leur mission. Dieu a créé des territoires où la vie se développe sous des conditions différentes. Ces différences ne peuvent pas être accidentelles; ne procédant pas du hasard, elles n'ont pas le hasard pour effet. C'est Dieu qui a d'avance approprié les diverses parties de la terre au caractère et aux besoins des peuples destinés à les habiter. C'est encore lui qui dit aux nations : Vous irez jusque-là. Nous ignorons ses desseins ; nous pouvons seulement les constater, à mesure que l'histoire les révèle. Cela est de toute évidence pour l'élément moral des nationalités. Qui a donné aux Indiens, aux Grecs, aux Latins, aux Celtes et aux Germains, tous frères, des facultés diverses? Qui, sinon Dieu? Qui les a appelés du lointain Orient, les uns en Grèce, les autres en Italie? ceux-ci en Allemagne, ceux-là dans les Gaules? Qui, sinon Dieu? Ils ont trouvé un séjour approprié à leurs facultés, en rapport avec leur destinée. Qui l'a préparé, sinon Dieu? Nous concluons que la nationalité est un

fait primitif, de création, analogue à un fait cosmogonique. L'histoire peut le constater, elle ne saurait l'expliquer (1).

IV

Les nations ont-elles le droit de se constituer en États? Quand on se place au point de vue providentiel, la question ne peut pas même être posée. L'État est la réalisation de la nationalité, elle n'existe que si un lien politique unit tous ses membres, et leur assure l'indépendance et la liberté. S'il est vrai que les nations ont leur principe en Dieu, elles ont par cela même un droit absolu à une existence séparée. Elles sont libres par essence et souveraines, comme l'individu est libre et souverain. Chaque homme est une personne, tout homme a droit à développer la force individuelle que Dieu lui a donné mission de manifester. Pourquoi n'en serait-il pas de même des nations, qui, elles aussi, ont reçu de Dieu des forces individuelles qu'elles doivent manifester? Cela suffit pour établir leur droit. Les nations n'existent que si elles sont constituées; si elles ont droit à l'existence, elles ont droit par cela même à former des États.

Il est vrai que les faits peuvent contrarier le droit, mais ils ne peuvent pas le détruire. Le droit vient de Dieu, et il n'y a point de fait qui puisse être invoqué contre Dieu. En ce sens Bossuet a raison de dire qu'il n'y a pas de droit contre le droit. L'homme a-t-il toujours joui des droits que l'Assemblée constituante appelle naturels, inaliénables, imprescriptibles? Non, certes; l'histoire entière est une longue lutte pour la conquête de ces droits. Si pendant des siècles, les hommes ont gémi dans les chaînes de l'esclavage, cela ne prouve pas qu'ils doivent toujours rester esclaves. Si les droits des nations sont méconnus, ce n'est pas à dire qu'elles n'aient pas de droits; et si elles en ont, c'est pour les exercer. Quand le fait viole le droit, c'est le fait qui doit se modifier, qui doit se mettre en harmonie avec le droit; que s'il

(1) *Ballanche*. Palingénésie, *Préface*. — *Otfried Müller*, dit très bien « Die Nationen sind grœssere Individuen deren Charakter von einer hœhern Natur von Anfang an bestimmt, durch die Erziehung der Weltgeschichte entwickelt wird, nach Gesetzen die eben so weit uber dem Causalnex der einzelnen Momente, als uber der subjektiven Freiheit der Individuen stehen. » (*Die Dorier*, Vorrede, pag. 6.)

s'obstine à opprimer le droit, alors la résistance, l'insurrection, la révolution, deviennent un droit et même un devoir. C'est par les révolutions que les États-Unis, la Grèce, la Belgique et l'Italie ont conquis leur indépendance, et il n'y a pas de révolutions plus saintes que celles qui rétablissent au sein de l'humanité l'ordre voulu de Dieu.

On invoque contre les nations les traités sur lesquels repose la constitution politique de l'Europe. S'il dépend des nations de déchirer les traités, dit-on, où sera la garantie du droit? n'est-ce pas livrer le sort du monde au hasard de la force? Nous ne croyons pas que les traités puissent être invoqués contre les nations. Quand une nation recourt aux armes pour conquérir son indépendance, c'est que son droit a été méconnu par la politique. Les traités qu'on lui oppose ont été faits sans elle et contre elle; ils ne l'obligent pas plus qu'un esclave n'est lié par la vente qui l'a réduit en servitude. Si l'esclave peut toujours rompre ses fers, les nations asservies peuvent toujours revendiquer leur liberté. La liberté de l'homme est inaliénable, et on ne peut lui opposer aucune possession contraire, quelque longue qu'elle soit. Pourquoi pourrait-on anéantir la liberté des individus appelés nations par des conventions ou par la prescription? La prudence peut conseiller aux nations de respecter les traités qui ont disposé de leur indépendance, mais la prudence est un calcul de forces, elle n'a rien à dire dans le domaine du droit.

La question que nous agitons ne se présente pas toujours avec cette simplicité. Quand c'est un peuple tout entier qui se soulève, comme aux États-Unis, en Belgique, en Italie, la diplomatie elle-même est forcée de céder, et de déchirer de ses propres mains des conventions qu'elle a eu le tort de signer. Il en a été ainsi pour la Belgique et pour l'Italie. Mais si une nation déjà constituée, invoque le principe de nationalité pour étendre ses limites, pour compléter ses frontières naturelles, a-t-elle le droit de recourir à la violence? peut-elle du moins accepter une annexion volontaire, librement consentie? Nous avons légitimé les révolutions, parce qu'elles sont l'expression de la volonté nationale. Par cela même nous devons réprouver la guerre, comme moyen d'agrandissement, alors même qu'il y aurait un principe de nationalité en cause. Il faut l'initiative des populations qui demandent

à être réunies à une nation déjà organisée. Si ce vœu est sincère et sérieux, l'annexion est légitime. On peut abuser de ce principe, et l'abus, nous le condamnons, nous le flétrissons. Mais l'abus ne témoigne pas contre le droit.

V

Nous discutons la question du progrès; notre but est de le prouver par les faits. Voici un des faits considérables de l'histoire, l'avénement des nationalités. Est-ce un progrès? Si ce que nous avons dit de l'essence des nationalités est vrai, alors la réponse ne saurait être douteuse. Les nations sont des individus qui tiennent leur personnalité, leur indépendance de Dieu. Ce que Dieu veut, est le terme idéal vers lequel l'humanité avance; et tout ce qu'elle fait pour en approcher, doit être célébré comme un progrès. Il a fallu de longs siècles pour donner à l'homme les droits qu'il a reçus de Dieu en même temps que l'existence; et certes il n'y a pas de plus beau jour dans l'histoire que celui où l'Assemblée constituante fit la déclaration solennelle de ces droits. C'est seulement depuis que tout homme est libre et l'égal de son semblable, que l'humanité existe, telle que Dieu l'a conçue; c'est depuis lors qu'elle a conscience de sa destinée et qu'elle avance progressivement vers le but que Dieu lui a assigné. N'en sera-t-il pas de même de l'avénement des nationalités? Elles sont de Dieu comme les individus, elles ont leurs facultés à développer et une mission à remplir. Dès lors leur indépendance, leur souveraineté sera un fait aussi considérable que de la déclaration des droits. Alors seulement commencera la vie progressive de l'humanité, car il ne peut y avoir de progrès sérieux que lorsque ceux qui doivent l'accomplir, ont conquis la liberté sans laquelle il n'y a point de vie. L'avénement des nations est l'avénement de l'humanité.

C'est aussi l'avénement du droit entre les nations. S'il n'y a point de nationalités, s'il n'y a que des États, les relations entre les peuples ne reposent que sur la force. En effet, les États sont le produit de la conquête ou de l'hérédité. La conquête est, il est vrai, sanctionnée par des traités, mais ces conventions, imposées par la force, ne sont respectées par le vaincu qu'aussi longtemps que sa faiblesse ne lui permet pas de les rompre. Quant à l'héré-

dité, elle ne donne d'autre droit que celui du défunt. Et les princes ont-ils le droit de transmettre les peuples, comme on transmet des meubles et des immeubles? Les sociétés reposent en définitive sur la possession; la possession plus ou moins longue peut créer des titres, mais n'étant pas fondée sur la nature, elle n'a pas l'autorité du droit; c'est un fait qu'un fait contraire peut renverser. Il n'en est pas de même si l'on admet qu'il y a des nationalités qui ont leur principe en Dieu. Elles ont une vie propre, comme les individus; elles ont donc droit à une existence libre et indépendante, leur individualité ne peut pas plus être anéantie que celle de l'homme. Il n'y a pas de violence, il n'y a pas de conquête qui puisse la leur enlever, car le fait contraire au droit ne crée pas un droit, quelle que soit sa durée.

Le principe des nationalités rend seul la paix posible. Tant qu'il n'y a que des États qui se forment, qui s'agrandissent et qui se détruisent par la conquête, la guerre sera l'état naturel de l'humanité. L'ambition est sans cesse en éveil, et elle ne rencontre aucun frein. C'est le spectacle que l'histoire nous offre jusqu'à ce jour. Si, au contraire, il y a des nationalités, il ne peut plus être question de conquête. L'idéal de la paix perpétuelle se réalisera dans la limite du possible, quand l'humanité sera partagée en nations. Une nation ne peut pas plus songer à conquérir une autre nation, qu'un individu ne peut vouloir assujettir un autre individu. Cela s'est fait dans les temps barbares, alors que le droit à une existence individuelle n'était pas reconnu à l'homme; cela ne se fait plus maintenant que le droit de l'homme à une personnalité libre est reconnu. Pour les relations internationales, nous sommes encore sous l'empire de la barbarie. Voilà pourquoi la guerre sévit toujours; elle ira en diminuant, à mesure que l'idée de nationalité se réalisera dans les faits.

VI

Le principe de nationalité ne suffit pas pour constituer le genre humain. Il ne représente que l'une des faces de la nature; il y en a une autre, l'unité. L'unité est de Dieu, aussi bien que la diversité. Dans l'ordre intellectuel et moral, cela est évident. De même qu'il n'y a qu'un Dieu, il n'y a qu'une vérité. S'il y a unité

dans le monde, moral ne doit-il pas y avoir unité dans le monde politique? Le besoin de l'unité est incontestable; c'est celui qui se manifeste le premier. Pendant toute l'antiquité, il n'est pas question de nationalités, pas plus que de la libre individualité de l'homme; l'esclavage est un fait général, et il y a des conquérants qui rêvent la monarchie universelle. Au moyen âge le principe de l'individualité se fait jour; la race germanique l'apporte comme élément essentiel de l'ère nouvelle qui s'ouvre avec la chute de l'empire; mais ce n'est encore qu'un germe. La dépendance de l'individu subsiste, et il y a aussi des tentatives d'unité. Jamais même l'unité n'a été aussi absorbante : un Dieu, un pape, un empereur, tel est l'idéal. S'il s'était réalisé, il ne serait pas resté une ombre de liberté à l'individu, ni d'indépendance aux peuples. Quand la réforme réagit contre la fausse unité de Rome chrétienne, le principe de l'individualité gagne, et celui de l'unité perd; cependant il ne disparaît point, il change de forme. Les philosophes imaginent une confédération universelle, et les diplomates croient que l'équilibre politique est un lien suffisant entre les États. Tel est le besoin d'unité que l'idée de monarchie universelle a été reprise au dix-neuvième siècle, à la suite d'une révolution qui avait proclamé le droit des individus et le droit des nations.

A travers ces luttes, un grand travail d'unité s'est accompli. Au moyen âge, chaque seigneur était roi dans sa baronnie, il n'y avait en réalité aucune unité politique, car l'empire n'était qu'une prétention, et la papauté, par son essence même, ne pouvait aspirer qu'à l'unité spirituelle. Aujourd'hui les seigneuries ont fait place à de grands royaumes. C'est en un sens l'avénement des nations. Il reste aussi un lien d'unité moral plutôt que politique, mais il n'en a que plus de puissance, puisqu'il ne se heurte pas contre le principe de l'individualité. L'histoire nous révèle les desseins de Dieu. Puisque les deux éléments de l'individualité et de l'unité se maintiennent, il faut qu'ils aient leur racine dans la nature. En effet nous apercevons dans toute la création, l'unité dans la diversité. C'est chez l'homme que ce double principe se manifeste avec le plus d'évidence. Notre nature est une, notre destinée est une; mais quelle variété infinie dans les individus! Sous la main de Dieu, cette infinie diversité s'harmonise dans une

unité supérieure. Ne serait-ce point là l'image des nationalités qui dans les desseins de Dieu concourent à former l'unité humaine?

La destinée de tous les hommes est identique; il faut dire plus, elle est solidaire, puisqu'ils forment tous une même famille, et le père sépare-t-il ses intérêts de l'intérêt de ses enfants? les frères sont-ils alliés ou ennemis? Il y a donc des liens entre tous les hommes, qui rattachent l'individu à ses semblables, quel que soit le lieu qu'ils habitent. Pour l'individu, la solitude absolue serait la mort de l'intelligence et de l'âme; c'est dans la société de ses semblables que se manifestent les plus nobles facultés de l'homme, les sentiments de fraternité et de charité. Les nations ne peuvent pas plus s'isoler que les individus; leur isolement absolu serait aussi la mort. Par cela même qu'elles ont chacune leur génie particulier, chacune ne représente qu'une des faces de l'humanité; chacune est donc incomplète, et doit, pour se compléter, se mettre en rapport avec les autres membres de l'humanité. Ce n'est que par cette voie qu'un développement régulier, harmonique des facultés humaines devient possible.

Ainsi les nations sont à l'égard de l'humanité, ce que les individus sont à l'égard des nations. C'est dire que la vie nationale doit se relier à la vie générale, de même que la vie individuelle se relie à la vie nationale. L'analogie ira-t-elle jusqu'à constituer les nationalités en une monarchie ou république universelle, comme les individus sont réunis sous les lois d'un État particulier? Ici nous ne sommes plus sur le terrain de la réalité. Nous ne pouvons qu'affirmer une chose, c'est que la monarchie ou la république universelle violerait les lois de la création, puisqu'elle détruirait l'élément de diversité, en absorbant les nations qui sont de Dieu. L'unité, en supposant qu'elle se réalise extérieurement, doit prendre une autre forme, qui permette de concilier le besoin d'indépendance individuelle avec le besoin d'une communion d'idées et de sentiments. Il faut que le genre humain soit organisé de manière que la vie nationale favorise la vie individuelle, et que la vie universelle pénètre la vie nationale. L'homme, quoique libre et indépendant dans sa sphère, ne peut pas entraver la vie nationale : ce serait détruire le milieu dans lequel il est appelé à vivre. Les nations ne peuvent pas davantage, quoique libres et indépendantes dans leur sphère, entraver la vie générale : ce

serait remplacer la vie commune, harmonique, par une existence particulière et égoïste, et l'égoïsme tue ceux qui s'y abandonnent. De là la nécessité d'une organisation de l'humanité qui harmonise la vie générale, la vie nationale et la vie individuelle.

§ 2. L'antiquité

N° 1. *Germes de nationalités*

I

Il n'y a pas de nations dans l'antiquité, il n'y a que des États. Dans le monde oriental, nous voyons des monarchies, animées d'une ambition illimitée, toutes voulant étendre leur empire sur le monde entier. Les pasteurs féroces qui inondent régulièrement l'Asie comme un torrent dévastateur, forment le premier anneau de la chaîne qui doit unir l'Occident et l'Orient. Leur œuvre est achevée par les Perses; les grands rois manifestent ouvertement le dessein de dominer sur toute la terre. Les peuples qui fondent les empires asiatiques n'étaient pas capables de réaliser l'unité, même matérielle, du monde ancien. Barbares, avides de pillage et de jouissance, ils ne connaissent pas de limites à leur ardeur envahissante, tant qu'ils sont dans la première fougue de la conquête. Mais les plaisirs mêmes qu'ils recherchent les amollissent et les énervent. Bientôt ils deviennent la proie de nouveaux conquérants. Ils n'ont aucun soupçon de nationalité. Il est même rare que les peuples foulés par les Barbares se soulèvent; le sentiment national n'existe pas plus chez les vaincus que chez les vainqueurs.

L'Occident présente un spectacle différent. On n'y trouve que de petites républiques, des souverainetés municipales analogues aux communes du moyen âge. Les Grecs n'ont pas la pensée d'étendre leur domination sur le monde; leur idéal n'est pas la monarchie universelle, mais la cité. Il y a des cités organisées pour la guerre; mais dans l'esprit des peuples doriens la guerre n'est pas un instrument d'ambition, c'est un noble exercice des facultés humaines. L'ambition d'Athènes, plus grande que celle de Sparte,

ne dépassait cependant pas les bornes de la Grèce : la puissance que Périclès, le plus illustre de ces hommes politiques, désirait pour la patrie, n'était pas un de ces empires monstrueux, tels que l'Asie les rêvait, mais l'hégémonie, la direction des intérêts helléniques. L'infini fait place au fini. C'est le premier germe des nationalités. Pendant que l'Orient élève des temples, constructions gigantesques comme le panthéisme qui les inspire, les Pelages bâtissent des villes. La vie commune des hommes dans des enceintes murées inaugure l'État moderne et devient le premier noyau des nationalités. Les Grecs n'allèrent jamais au delà, pas même leurs philosophes. Platon prescrit des limites étroites à sa république, parce que, selon lui, l'unité et l'harmonie ne peuvent exister que dans une petite association ; il ne croyait pas qu'il fût possible d'organiser de vastes territoires d'après les lois du nombre et de l'harmonie.

La cité est le premier élément de l'État. Dans le monde moderne, l'unité nationale procède des communes. Il n'en fut pas ainsi chez les Grecs : leurs cités formaient des républiques municipales, indépendantes, hostiles ; il n'y eut jamais de Grèce. Cependant les éléments d'unité nationale ne manquaient pas. Bien que divisés en tribus différentes, les Grecs appartenaient à la même race ; leur langue, quoique comprenant des dialectes différents, était une. Il y avait une espèce d'unité dans leurs croyances religieuses. Les oracles furent un centre religieux pour les Hellènes, et même un lien entre les Grecs et les Barbares. C'est aussi sous les auspices de la religion que se célébraient les jeux publics qui étaient une vraie passion pour les habitants sociables de la Grèce, et que l'on peut considérer comme un lien de la nationalité hellénique. Les guerres contre les Perses furent un nouveau lien d'union. D'abord les dangers communs forcèrent les républiques rivales à se soumettre à un commandement. L'hégémonie fut comme un premier germe de confédération ; si elle était parvenue à se consolider et à s'étendre à toutes les cités, l'unité nationale se serait formée. Mais le génie hellénique répugnait à l'unité. On a dit que les Grecs étaient nés divisés. Le mot est profondément vrai. C'est à peine si l'invasion persane parvint à unir les républiques ; après la victoire, le lien se rompit. Toutefois il resta un lien moral. Sortis victorieux de leur lutte contre

les Perses, les Grecs eurent conscience de leur supériorité; ce sentiment fut le fond de ce que l'on peut appeler la nationalité hellénique; les Grecs se sentirent une nation par leur haine et leur mépris pour les Barbares.

La nationalité hellénique était une unité purement intellectuelle et morale. Cela nous indique pourquoi les Grecs ne parvinrent jamais à l'unité politique, pourquoi ils ne formèrent jamais de nation. Appelés à agir sur le monde ancien et sur la postérité la plus reculée par la littérature, la philosophie et l'art, il leur fallait une organisation qui laissât la plus grande liberté d'action aux facultés humaines. Telle est la raison providentielle de la variété infinie de territoires, de dialectes, de constitutions et de cultes qui caractérise la Grèce. Terre privilégiée de l'intelligence, la Grèce était une nation par sa culture intellectuelle. Hellène était synonyme d'homme civilisé. Cette unité morale suffit aux Grecs pour remplir leur mission. L'absence d'unité politique n'a pas empêché le génie hellénique de déployer la magnifique richesse de langue, de littérature et d'art qui charmera toujours l'humanité. Mais l'esprit de diversité, qui fit la grandeur de la Grèce au point de vue de la civilisation générale, devint la cause de sa faiblesse, comme corps politique. Non seulement il n'y avait pas d'unité nationale, il n'y avait pas même d'unité au sein des cités.

Chose singulière! jamais la cité n'eut autant d'influence, autant de pouvoir que chez les Grecs. Et c'est ce même pouvoir qui, par son excès, empêcha les républiques de réaliser l'unité dans leur sein. La cité avait une puissance souveraine, absolue sur le citoyen; l'homme n'avait aucun droit comme tel; il n'en avait que comme membre de la cité. C'était détruire l'individualité humaine, et comment l'harmonie pourrait-elle exister là, où il n'y a point d'êtres ayant une personnalité distincte? C'est la confusion, c'est le panthéisme en petit, ce n'est pas l'unité. De plus si l'on confond la liberté avec la souveraineté, les hommes seront poussés à s'emparer chacun à son profit de la puissance souveraine. Tel est le spectacle que présentent les cités grecques : il y a une lutte permanente entre l'aristocratie et la démocratie, entre les riches et les pauvres. Là où l'aristocratie domine, elle abuse de sa domination pour opprimer le peuple. Quand la démocratie l'emporte, elle se livre à une réaction violente contre les nobles, pour mieux

dire, c'est la guerre de ceux qui ne possèdent pas contre ceux qui possèdent. Au bout de cette lutte, l'anarchie est inévitable, et il ne reste plus qu'un moyen de prévenir la mort de la société, la tyrannie. Mais la tyrannie n'est-elle pas aussi une espèce de mort?

II

Rome a au plus haut degré le génie de l'unité qui fait défaut à la Grèce. C'est un élément de nationalité. Il y a peu de nations qui aient un caractère aussi distinct, aussi précis que le peuple-roi. Cette expression que les anciens employaient déjà pour marquer les facultés tout ensemble et la mission des Romains, nous révèle le principe de leur grandeur et de leur impuissance à fonder une nationalité durable. Rome est supérieure à la Grèce par sa puissance d'assimilation. Tacite reproche aux Grecs de n'admirer qu'eux-mêmes. La distance entre un Hellène et un Barbare était aussi grande que celle qui sépare l'homme libre de l'esclave. Athènes et Sparte ne traitèrent pas même sur un pied d'égalité les Grecs qui se placèrent sous leur commandement; elles opprimèrent leurs alliés comme des vaincus. De là une impossibilité absolue d'arriver à l'unité nationale. Il n'en fut pas de même des Romains. Chose remarquable! Leur point de départ fut le dualisme le plus prononcé : les patriciens et les plébéiens étaient comme deux races distinctes, ennemies, réunies, disons mieux, juxtaposées dans les murs d'une même cité : il n'y avait rien de commun, entre eux, ni religion, ni droit, ni mariage. Eh bien, après quelques siècles de luttes, le dualisme disparaît et l'unité règne dans la cité.

L'unité dans la cité pouvait devenir le point de départ d'une nationalité puissante, embrassant toute l'Italie. Rome fit, en effet, un grand pas vers la formation de l'unité italienne. Chose inouïe dans l'antiquité! Elle appela les vaincus à partager les droits des vainqueurs, non en leur accordant une égalité entière, mais en les faisant participer, à des degrés divers, aux droits de la cité conquérante. Les Italiens finirent par conquérir l'égalité complète; ils devinrent Romains. Mais cela ne se fit qu'après une lutte sanglante : preuve combien le vrai esprit d'unité, l'esprit de nationalité, était étranger aux Romains. L'unité italienne paraissait

achevée; tous les habitants de l'Italie étaient citoyens de Rome, cependant l'Italie ne forma pas une nation, telle que nous l'entendons aujourd'hui. C'est que Rome ne cessa pas d'être une république municipale; les Italiens devaient se transporter à Rome pour y exercer leur part de puissance souveraine. L'idée d'une souveraineté, exercée par voie de délégation, n'avait pas pris naissance. De là l'impossibilité de constituer un véritable État, et par suite une vraie nation. Ce qui domine dans la formation de l'unité romaine, c'est toujours la ville éternelle, cité souveraine, et absorbant tous les habitants de l'Italie. Ce n'était pas une unité nationale, mais une unité municipale.

L'unité romaine finit par embrasser tout l'empire. Elle fut étendue à toutes les provinces par la célèbre constitution antonine, qui accorda le droit de cité à tous les sujets de l'empire. Cette loi abolit la distinction entre l'Italie et les provinces; il n'y eut plus dans tout l'empire que des citoyens; tous les habitants furent appelés Romains, dit saint Augustin. Un rhéteur grec célébra cette révolution comme une espèce d'idéal : en effet cela ne s'était jamais vu : « Rome n'est plus dans Rome, s'écrie Aristide, elle est dans tout l'univers romain. Elle est détruite cette vieille distinction entre Grecs et Barbares; il n'y a plus de différence entre l'Europe et l'Asie, il n'y a plus que des Romains et des non-Romains. » « Les Barbares seuls, dit un poète gaulois, et les esclaves sont étrangers dans cette cité unique de l'univers entier. » Un historien dit, « que ce qui était autrefois le monde, est maintenant une ville. » On le voit, Rome finit par dénationaliser les vaincus, en leur donnant le nom et la condition des vainqueurs. Ce n'est pas l'avénement d'une nation, c'est la réalisation de la monarchie universelle.

A vrai dire, l'unité n'existait qu'à la surface; elle était légale plutôt que réelle. Les Grecs devinrent Romains, de nom et de droit, mais cessèrent-ils d'être Grecs? L'hellénisme était trop vivace pour être absorbé par l'élément latin. Aussi la langue de Rome ne parvint-elle pas à absorber, ni même à modifier celle des Hellènes : preuve que la différence de nationalité subsista. Rien de plus naturel. C'était la Grèce qui avait initié les Romains à la vie de l'intelligence; comment aurait-elle abandonné son langage harmonieux pour un idiome sec et prosaïque, une littérature

riche et nationale pour une littérature pauvre et étrangère? On a remarqué qu'aucun critique grec ne fait mention de Virgile ni d'Horace; ils ignorent qu'il y ait d'autres poètes que ceux de la Grèce. Le trait est caractéristique : la nationalité grecque n'était qu'une nationalité littéraire, elle survécut à la conquête; les Hellènes ne devinrent jamais Romains. Que dis-je? Quand au moyen âge Rome catholique poursuivit l'œuvre de Rome païenne, quand elle voulut imposer au monde un dogme de fer au nom du Fils de Dieu, dont elle se prétendait l'organe, les Grecs refusèrent de plier sous cette unité. Le schisme révéla l'opposition nationale qui continuait à diviser les Hellènes et les Latins. Voilà un témoignage éclatant de la force irrésistible des nationalités.

En apparence la destinée des peuples barbares fut toute différente, et on pourrait l'invoquer comme témoignage contre le principe de nationalité. Tous les historiens disent que les Gaulois et les Espagnols étaient devenus Romains de langue, de mœurs, de civilisation, lorsque les Barbares mirent fin à la domination de la ville éternelle. Il est vrai que la langue des vainqueurs devint celle de l'Afrique, de l'Espagne, de la Gaule, de la Bretagne, de la Pannonie, et insensiblement l'influence de l'éducation inspira des sentiments romains aux habitants de ces pays qui avaient combattu si longtemps pour leur indépendance. On dirait qu'il y avait une affinité de génie entre les Barbares qui devinrent Latins et les Italiens; les Gaulois et les Espagnols soutinrent la gloire du nom romain dans les lettres aussi bien que dans les armes. Il n'en fut pas de même en Angleterre, la domination romaine n'y laissa aucune trace, ni dans la langue, ni dans les mœurs, ni dans le droit. Voilà une nouvelle preuve de la ténacité de l'esprit national.

Les Gaulois et les Espagnols eux-mêmes témoignent pour la persistance indestructible des nationalités. Il n'est pas vrai qu'ils devinrent entièrement latins. Qu'on lise le portrait que les historiens grecs tracent des Gaulois ; on dirait qu'il est fait d'hier et que ce sont les Français qui ont posé devant le peintre : « Le caractère commun de toute la race gallique, dit Strabon d'après le philosophe Posidonius, c'est qu'elle est irritable, prompte au combat et folle de guerre. Forts de leur haute taille et de leur nombre, ils s'assemblent aisément en grande foule, et prennent volontiers en main la cause de celui qu'on opprime. » Ajoutez-y une vanité qui

va jusqu'à la fanfaronade. Ils voulurent voir Alexandre, ce conquérant de l'Asie devant lequel les rois s'évanouissaient d'effroi. Que craignez-vous? leur demanda le héros macédonien. Que le ciel ne tombe, dirent-ils. Le ciel lui-même ne les effrayait guère; ils lui lançaient des flèches quand il tonnait. Enfin, leur grand plaisir, après celui de se battre, c'était d'entourer l'étranger et de lui faire dire les histoires des terres lointaines. Parleurs terribles, infatigables, c'était une affaire dans leurs assemblées de maintenir la parole à l'orateur au milieu des interruptions. Voilà le portrait : est-ce celui des Français ou celui des Gaulois? Il en est de même des Espagnols et des Ibères. Le génie des populations barbares est resté le même, sous l'enveloppe latine. Rome les a modifiées, elle leur a donné une langue, elle ne les a pas détruites. La langue même s'est transformée, et a pris un caractère à part : marque certaine de la force indestructible des nationalités.

Toutefois l'antiquité ne vit aucune nation constituée en État. Dans le monde oriental, les religions ont plus de puissance que l'élément de nationalité. Il n'y a plus de nation mazdéenne, depuis des siècles, il y a encore des adorateurs d'Ormuzd. Il n'y a plus de peuple de Dieu, il y a encore des sectateurs de Moïse. Dans le monde occidental, un philosophe a défini l'homme un animal politique. Mais le mot de politique même nous dit pourquoi les germes de nationalité qui se trouvaient dans les populations grecques et latines ne parvinrent pas à se développer. Aujourd'hui nous entendons par politique la science qui embrasse les intérêts des nations et de l'humanité. Chez les anciens la politique réglait les affaires des cités. Les Grecs ne formèrent jamais une nation. Rome resta une république municipale, alors même qu'elle absorba tous les habitants de son immense empire. Elle aspira à la domination du monde et elle la réalisa dans de certaines limites. Or la monarchie universelle est la négation des nationalités. Voilà pourquoi l'antiquité ne fut point l'ère des nations. Elle tend à l'unité sous forme d'une monarchie universelle. Nous avons dit quelle fut la mission de cette association forcée. Il faut nous y arrêter un instant pour pénétrer davantage dans les desseins de Dieu, tels que lui-même nous les révèle par l'histoire.

N° 2. *Les monarchies universelles*

I

On demande pourquoi le monde ancien a été livré en proie aux conquérants? pourquoi ces vaines tentatives de monarchie universelle qui commencent en Orient et se continuent à Rome? Contraires aux desseins de Dieu, puisqu'elles détruisent les nationalités qui ont leur principe en Dieu, elles se maintiennent néanmoins, à travers les siècles; cette ambition se communique d'une race à l'autre, et elle finit par être considérée comme un idéal. L'idéal est faux, mais tout est-il faux dans cette conception? Il y a deux éléments dans la nature, également divins, également légitimes, la diversité et l'unité. Aujourd'hui nous croyons que l'individualité est le but, et que l'unité est le moyen; mais c'est un moyen nécessaire; il est impossible que l'individu se développe et qu'il remplisse sa mission en dehors d'une société organisée, et il ne suffit pas d'une association quelconque, il faut qu'elle embrasse les peuples aussi bien que les individus. Donc le travail d'unité doit précéder le libre développement de l'individualité humaine, comme étant la condition indispensable sans laquelle l'homme ne saurait déployer ses facultés. Telle est la raison providentielle pour laquelle la guerre et la conquête dominent dans le monde ancien; et c'est aussi la justification, au point de vue de Dieu, de la monarchie universelle.

Dans la haute antiquité, les hommes vivaient isolés et l'isolement resta l'idéal des anciens. Toutes les traditions s'ouvrent par un tableau idéalisé des premières sociétés humaines; et l'isolement était un des caractères que les poètes attribuaient à l'âge d'or. En réalité tous les peuples, quand ils paraissent sur la scène du monde, vivent d'une existence séparée, presque inconnus les uns aux autres. Cet isolement primitif laissa des traces jusqu'à la fin de l'antiquité. Les mots de royaume, d'empire, de république, nous font croire à l'unité politique là où régnait une diversité profonde. L'Inde a toujours été un assemblage de petites associations, n'ayant pas la conscience d'une patrie commune. L'empire des Perses n'était qu'une juxtaposition de peuples et de cités. Il n'y a

jamais eu de Grèce, il n'y a eu que de petites républiques renfermées dans l'enceinte d'une ville. Rome resta toujours une république municipale. Que serait-il arrivé, si cette tendance à l'isolement n'avait rencontré aucun contre-poids? Le cercle de l'association se serait de plus en plus resserré au lieu de s'étendre, et les hommes sans lien entre eux, eussent été dans l'impossibilité de se développer, ils se seraient atrophiés; c'est à peine si leur vie physique eût été possible.

Qui brisa l'isolement? qui associa les hommes? qui les mêla malgré eux? La guerre et la conquête. Voilà pourquoi la guerre est un fait universel dans le monde ancien. Elle est tellement de l'essence de l'antiquité, que les peuples les plus pacifiques, les plus isolés, ont été livrés, au moins pendant une phase de leur existence, à l'ambition des conquêtes. L'Inde eut son âge héroïque, avant de se replier sur elle-même dans la rêverie et le mysticisme. Les Pharaons égyptiens parcoururent l'Asie en conquérants. Le commerce lui-même était une conquête, la colonisation se faisait les armes à la main. On ne peut pas dire que les Grecs fussent une race militaire, cependant ils ne furent jamais sans guerre. Il y avait des peuples qui semblaient créés pour la guerre et pour la conquête : tels étaient les pasteurs de l'Asie, tels étaient les Romains. Quelle est l'ambition des conquérants, depuis le fabuleux Nemrod, jusqu'au peuple de Mars? La monarchie universelle. Aujourd'hui nous réprouvons la monarchie universelle, et nous maudissons les conquérants. Mais gardons-nous de transporter nos sentiments et nos idées dans l'antiquité. Que serait devenue l'espèce humaine si la guerre n'avait brisé l'isolement primitif? La Chine nous montre ce que devient une population nombreuse quand elle vit séparée du reste de l'humanité. Inutile d'insister. Dieu nous a révélé ses desseins, et nous avons essayé, ici même, de les exposer. Les rudes conquérants de l'Asie, poussés par une impulsion divine de conquérir un monde dont ils ignoraient l'étendue, commencèrent l'œuvre de l'unité; ils firent de l'Asie occidentale une grande monarchie, et la mirent en contact avec l'Europe. La domination universelle à laquelle ils aspiraient prépara la voie au Prince de la Paix.

II

La religion des Grecs nous donne une idée de l'isolement dans lequel ils vivaient avant que la guerre et la conquête eussent mêlé les diverses tribus de la race hellénique. Chaque individu avait son dieu, chaque cité avait le sien. L'Olympe était l'image des relations qui existaient sur la terre. Dans la seule île des Phéaciens, treize chefs se partageaient l'empire. Parmi les grandes entreprises de Thésée, on considéra comme la plus étonnante le projet qu'il exécuta de former un seul peuple des habitants de l'Attique : jusque-là ils étaient dispersés en plusieurs bourgs qui se faisaient la guerre les uns aux autres. Quel fut le premier principe d'unité au sein de cette diversité infinie? L'invasion dorienne et les longues convulsions qui en furent la suite constituèrent la Grèce en républiques séparées, mais unies entre elles par des liens suffisants pour leur inspirer le sentiment d'une destinée commune. Jusque-là les Grecs n'avaient pas de nom qui les distinguât comme peuple; les conquérants firent prévaloir celui de leur tribu : tous les habitants de la Grèce portèrent avec orgueil le nom d'Hellènes, comme les habitants des Gaules adoptèrent celui de leurs vainqueurs germains. Jusque-là la religion avait été un principe de division presque autant que d'unité; les Doriens imposèrent aux vaincus leur culte particulier, qui eut dès lors l'autorité d'une religion nationale. Ce sont encore les conquérants qui inaugurèrent les jeux solennels où tout homme libre pouvait faire preuve de son habileté dans des exercices qui étaient une préparation aux rudes travaux de la guerre. Enfin on trouve dans les institutions doriennes le germe d'une forme politique qui, s'il avait pu se développer, aurait fait de la Grèce une nation grande et forte; le conseil amphictyonique fut la première ébauche du système de confédération qui est appelé à jouer un rôle considérable dans la constitution de l'unité humaine.

Une autre guerre, la plus sainte dont l'histoire ancienne fasse mention, la guerre médique donna une force nouvelle à l'unité hellénique. Le danger commun rapprocha les Grecs; la haine des Barbares qui survécut à la lutte, devint un lien d'union. C'est par l'opposition contre les Barbares que les Hellènes se sentaient une

nation plutôt que par la sympathie qui les unissait. Il y a de l'exagération, de l'injustice, dans les sentiments des Grecs; mais il faut se rappeler que chez les anciens le patriotisme était exclusif, et souvent haineux. « Il était dans l'ordre de la nature, disait-on, que les Hellènes commandassent aux Barbares, les Hellènes étant nés pour la liberté et les Barbares pour la servitude. La Grèce seule connaissait la justice et l'empire des lois, tandis que la force régnait chez les Barbares. »

On a trop vanté le patriotisme des anciens. Nous le voyons ici à l'œuvre. La haine contre les Barbares était excessive chez les Hellènes, et ils n'en furent pas plus unis entre eux; ils montrèrent, au contraire, qu'ils étaient incapables de s'élever à l'idée d'une patrie grecque. Ils ne concevaient l'unité que sous la forme d'une hégémonie exercée par une république dominante sur ses alliés et ses sujets. Cet empire était si dur que les historiens grecs en ont honte; ils disent que les Hellènes surpassèrent les Barbares en férocité. Il est certain que les Spartiates et les Athéniens opprimèrent même leurs alliés, et quand ils rencontraient de la résistance, ils traitaient les vaincus comme ils auraient fait des Barbares. Voilà pourquoi les hégémonies échouèrent. Non seulement elles ne parvinrent pas à embrasser la Grèce entière; même dans les limites étroites où elles furent renfermées, elles furent si éphémères qu'elles méritent à peine une place dans l'histoire générale.

On pourrait croire que la haine des Perses aurait dû unir toutes les républiques dans une guerre de vengeance. Mais les hégémonies furent faibles contre l'ennemi commun, précisément parce qu'elles étaient déchirées par des luttes intestines. Il fallut que le héros macédonien unît les Grecs malgré eux. Aristote conseilla à Alexandre de traiter les Barbares en brutes. Le conquérant se montra supérieur au philosophe; mais son idéal aussi était faux; il aurait voulu unir les Hellènes et les Perses en un seul peuple. C'est l'utopie du conquérant qui aspire à la monarchie universelle. Le sentiment national des Grecs se révolta contre ces tentatives; il leur répugnait de devenir des Persans, des Barbares; si leur orgueil est condamnable, leur instinct était juste. Il n'était pas plus possible de transformer les Hellènes en Perses, que les Perses en Hellènes. Tout ce que le conquérant pouvait ambi-

tionner, c'était de répandre la culture hellénique dans le monde oriental. C'est ce que fit Alexandre. Voilà pourquoi l'humanité le saluera toujours du titre de grand.

La conquête est un instrument d'unité, mais elle ne suffit pas pour l'établir. En Orient les conquérants marquent leur passage par des ruines : « Babylone, Ninive, Ecbatane, Persépolis et Tyr ne sont plus; des peuples succèdent à des peuples, des empires à des empires. Il n'y a plus de nations qui s'appellent Babyloniens, Assyriens, Chaldéens, Mèdes, Phéniciens. Leur domination et leurs villes sont détruites, les hommes, dispersés çà et là, sont oubliés sous des noms différents. » Les Grecs ajoutèrent des ruines à celles qu'avaient faites les Barbares, et Rome, bien que sa politique fût plus conservatrice, ne reculait pas devant l'œuvre de destruction. C'est dire que la mission des conquérants n'est que préparatoire. L'ambition des plus grands était fausse, parce qu'ils poursuivaient un but impossible. Quant au vulgaire des conquérants, ils ne sont que des instruments dans les mains de Dieu.

Rome mérite d'être citée à côté d'Alexandre. Nous avons entendu les écrivains de l'empire célébrer cet état unique dans l'histoire de l'humanité, où les habitants de l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique étaient concitoyens. Le spectacle de l'unité romaine est admirable, quand on le compare avec l'état du monde, à l'avénement de Rome. Les peuples vivaient dans un sauvage isolement; la civilisation qui s'était développée en Orient, était restée étrangère aux Barbares qui couvraient la plus grande partie de l'Europe. Alexandre voulut unir les deux mondes, mais sa monarchie n'eut que la durée d'un éclair; sous ses successeurs, une effroyable anarchie désola l'Asie et la Grèce. Quel prodigieux changement après les huit siècles de la république romaine! Les Gaules, l'Espagne, la Bretagne lointaine parlent la langue de Rome, elles sont soumises aux mêmes lois, elles avancent d'un pas égal vers la civilisation : les Grecs sont devenus les concitoyens des Barbares, et leur culture pénètre dans tout le monde connu des anciens sous le nom latin.

Mais la monarchie universelle a son revers. L'homme n'est pas en état de supporter une puissance qui embrasse le monde. Sa faiblesse grandit avec son élévation; au moment où il se croit

l'égal de Dieu, sa raison se perd et se trouble. De là les empereurs monstres. Ils jouissaient d'un pouvoir absolu, comme représentants de la souveraineté du peuple. Leur orgueil ne se contenta pas de la domination du monde, ils voulurent être honorés comme des dieux. Qu'on se représente des monstres occupant le trône de l'univers, exerçant une puissance illimitée, se faisant adorer, et que l'on songe aux incalculables effets de ce renversement du sens moral! Qu'est-ce qu'une société qui supporte ces êtres monstrueux et qui les acclame? La dégradation du peuple souverain égalait celle de ses chefs. C'était plus que de la décadence, c'était de la décrépitude. Le même déclin minait les provinces. Lors de l'invasion des Barbares, elles n'opposèrent aucune résistance aux conquérants : elles étaient épuisées, énervées par le despotisme impérial. Tandis que ces peuples avaient jadis combattu avec héroïsme pour l'indépendance de leur patrie. Dans une monarchie universelle il n'y a point de patrie, et par suite il n'y a plus de vie individuelle : c'est le tombeau de l'humanité.

Dans les temps modernes, on voit les nations réagir avec violence contre les conquérants qui veulent les dépouiller de leur liberté. Chez les anciens, les coalitions sont rares, les insurrections plus rares encore. Cependant sous l'empire il y eut comme un premier éveil de l'esprit national. Quelque forte que fût la puissance d'assimilation de Rome, elle ne put détruire chez les vaincus tout souvenir de leur ancienne indépendance. Tant qu'elle fut victorieuse et redoutée, ces sentiments restèrent cachés; ils éclatèrent quand vinrent les revers. Dans la seconde moitié du troisième siècle, il y eut dans toutes les provinces un mouvement d'insurrection : c'est l'époque d'anarchie si improprement appelée le règne des trente tyrans. On vit presque en même temps les Gaules, la Pannonie, l'Illyrie, la Grèce, l'Afrique, l'Égypte, l'Orient nommer des Césars; ce ne furent pas les légions qui prirent l'initiative de la révolte, mais les provinces. On dirait que d'instinct elles voulaient concentrer leurs forces pour résister aux Barbares qui commençaient leur invasion. La tentative échoua, parce que l'esprit de nationalité n'avait pas assez de force dans l'antiquité pour organiser des États. C'étaient précisément les Barbares qui avaient cette haute mission.

L'idée d'une monarchie universelle, que l'Empire avait réalisée

pendant des siècles était si imposante, qu'elle frappa les Barbares d'étonnement et de respect; elle survécut au naufrage de l'antiquité. Cependant il y avait dans les croyances religieuses des anciens une protestation instinctive contre l'unité absolue que Rome païenne et après elle Rome chrétienne voulurent imposer au monde. Quand les chrétiens annoncèrent la haute ambition de répandre leur foi dans toute la terre, les philosophes leur opposèrent qu'ils tentaient une œuvre impossible : « Les variétés des nations, dit Celse, tiennent à des différences fondamentales qu'aucune puissance humaine ne peut détruire; les divinités nationales sont les auteurs et les représentants des ces diversités. » Julien, un des plus énergiques organes de l'hellénisme, nous dira le dernier mot de la sagesse ancienne sur l'idée de d'unité et de nationalité : « Nous admettons, dit-il, un créateur du monde, mais ce n'est pas lui qui régit les nations; il abandonne ce soin à des divinités secondaires, locales, dont chacune représente un élément de l'humanité, et une vertu diverse, courage, habileté, prudence. Les peuples dont elles dirigent les destinées se distinguent par les mêmes caractères. » Julien fait appel à l'histoire : « Les Gaulois et les Germains sont d'un courage téméraire, tandis que les Grecs et les Romains unissent l'esprit politique à la valeur. La sagacité et l'adresse sont les traits caractéristiques des Égyptiens. Les Syriens sont tout ensemble mous et rusés, légers et dociles. Direz-vous que ces différences sont accidentelles? Les attribuerez-vous au hasard? Niez alors la providence. Si ces variétés ont une cause, elle doit être en Dieu. C'est donc une impiété de songer à les détruire. Si Dieu avait voulu confondre toutes les nations dans une grande unité, il aurait donné à tous les hommes une même langue, un même corps, un même ciel, une même terre. Il a fait tout le contraire. Nos langues sont diverses. Les Scythes et les Germains diffèrent totalement des Éthiopiens et des Libyens, de même que toutes les conditions de leur existence physique. Il est impossible que l'homme défasse ce que la nature a fait. En veut-on la preuve? L'empire romain contient un grand nombre de nations d'un génie divers. Est-ce que les lois communes et une longue communauté d'existence ont effacé cette diversité? Où sont les Barbares qui se soient distingués dans la philosophie et les sciences? »

Julien combattait l'unité religieuse ; il ne voulait pas de la religion du Christ, et il espérait que l'hellénisme serait indestructible. Il y a beaucoup de vrai dans ce qu'il dit de la diversité innée des génies nationaux. Seulement lui, César, ne se doute pas qu'il ruine l'empire. L'unité religieuse se conçoit encore plus aisément que l'unité politique. Ce que Julien dit des Barbares, prouve qu'il y avait chez les anciens un irremédiable esprit de division. Elle était incapable de réaliser la vraie unité, la seule qui soit conciliable avec l'existence des nationalités, l'unité intellectuelle et morale. Cette mission était réservée au christianisme et aux Barbares que les anciens, dans leur orgueil aristocratique, confondaient presque avec les brutes.

§ 3. Le christianisme et les Barbares

N° 1. *L'unité catholique*

I

Le premier mot de l'apôtre des Gentils est : plus de Barbares! Julien vient de nous dire que la diversité des nations tient aux divinités nationales. Cette idée de dieux nationaux était si profondément enracinée dans les sentiments des anciens, qu'elle se fit même jour chez les Juifs. Le christianisme répudia toute particularité nationale dans le domaine de la religion. « Dieu est-il seulement le Dieu des Juifs, s'écrie saint Paul? Ne l'est-il pas aussi des Gentils? Oui, il l'est aussi des Gentils, car il n'y a qu'un seul Dieu. Il n'y a pas de distinction entre le Juif et le Grec, parce qu'ils ont tous le même Seigneur, ils sont tous un en Jésus-Christ. » Voilà le grand progrès réalisé par Jésus-Christ : l'unité religieuse. Que deviendra le monde politique, sous l'empire d'une foi qui sera la même pour tous? Le Christ abandonna le monde à César, et ses apôtres ne songèrent comme lui qu'à un royaume de Dieu, à une unité purement spirituelle. Mais le principe de l'unité spirituelle ne doit-il pas aboutir à l'unité temporelle? Au moyen âge, et sous l'influence du catholicisme, on proclama comme doctrine religieuse et politique : un Dieu, un pape, un empereur. L'idée de

nationalité qui existait en germe chez les anciens, disparaît complétement. Cosmopolite par essence, l'Église est peu favorable aux nations. Le spiritualisme évangélique contribua à briser les liens de la patrie. Il enseigna aux hommes qu'ils n'ont d'autre patrie que le ciel, que le but de leur existence sur cette terre est de devenir membres de la cité de Dieu. C'est l'Église qui représente cette cité sur la terre. Le lien qui attache le fidèle à l'Église absorbe celui qui l'attache à sa patrie. Quand le croyant est tout, le citoyen n'a plus de raison d'être.

C'est ainsi que se forma l'idée de l'unité catholique. L'unité fut considérée comme la perfection, et la diversité comme le principe de l'imperfection. « Plus une chose est une, dit saint Thomas, plus elle a de valeur et de dignité. » L'unité ne pouvait pas rester purement spirituelle. On conçoit que les premiers chrétiens, qui attendaient d'un jour à l'autre la consommation finale, n'aient pas songé à une unité extérieure : mais quand l'Église donna un corps à l'unité des âmes, l'on dut aboutir aussi à une unité temporelle. On croyait que l'Église était établie par Dieu pour conduire l'humanité à sa fin, c'est à dire au salut éternel. Comment remplira-t-elle cette mission? Elle rencontre de l'opposition, de la résistance : qui la brisera? Les rois sont armés du glaive, Dieu le leur a mis en main, pour le tirer au service de l'Église. Mais s'il n'y a qu'un organe de la puissance spirituelle, il ne doit aussi y avoir qu'un organe de la puissance temporelle. De là la doctrine de l'unité par le pape et l'empereur : le pape présidant à la destinée des hommes, et l'empereur lui prêtant son appui.

La chrétienté a donc deux chefs : l'antiquité n'en connaissait qu'un, l'empereur. A côté de l'empereur, pour mieux dire, au dessus de lui, l'Église place le pape. Ce n'est pas que le pape prétende absorber la puissance civile ; il reconnaît l'empereur comme chef temporel de la chrétienté, mais il a le droit de lui commander, dès que l'intérêt de l'Église est en jeu. Le pape est l'âme, l'empereur le corps, et le corps naturellement est subordonné à l'âme, au service de laquelle il est destiné. Au moyen âge, on aimait à comparer les deux puissances à deux luminaires, la papauté au soleil, l'empire à la lune. Les empereurs acceptaient ce symbole, bien qu'il implique une immense supériorité pour les chefs du pouvoir spirituel. Dans la conception idéale de l'unité catholique,

il y a harmonie entre le pape et l'empereur, comme entre l'âme et le corps. Mais s'il y a désaccord, qui le videra? Le pape. En définitive l'empire n'est que le bras armé de l'Église. Au point de vue du catholicisme rien n'est plus logique. Les papes, vicaires de Dieu, ont empire sur les âmes, donc aussi sur les corps.

Dans l'antiquité, l'unité était un simple fait; la monarchie universelle était le produit de la force, de la conquête. Au moyen âge, l'unité devient un dogme. Tous les partis l'acceptent; les nationalités n'ont plus de défenseur. Le plus grand poète de l'ère catholique nous dira quel était l'idéal conçu sous l'inspiration du christianisme traditionnel. Le Dante est dominé par la pensée de l'unité, à ce point que, méconnaissant les desseins du Créateur, il déclare que la diversité est le mal absolu, tandis que l'unité est le bien par excellence. L'idéal de l'humanité est donc la monarchie universelle. Là où il y a des États indépendants, il y a nécessairement division, lutte et guerre. Le seul moyen d'assurer la paix, c'est de réunir tous les peuples sous les lois d'un seul monarque. Ce sera l'âge d'or, rêvé par les poètes; la justice reviendra habiter la terre, d'où elle est bannie par la violence qui y règne. La monarchie universelle est plus qu'une institution politique, elle a son fondement dans l'essence de Dieu, et de son œuvre, la nature. Dieu est l'unité par excellence. L'humanité doit répondre à son principe; il faut donc qu'elle soit une, régie par un seul chef. Dieu a donné cette loi à l'homme, en le créant à son image; c'est en lui obéissant que le genre humain trouvera l'harmonie et le bonheur.

Nous rencontrons les mêmes idées chez un pape. Æneas Sylvius nous apprendra ce que deviennent les droits des nations et des individus dans l'idéal de l'unité catholique. Il dit comme le Dante que la monarchie universelle est le seul moyen d'assurer la paix. Il croit aussi que telle est la destinée que Dieu a assignée au genre humain. L'histoire est la révélation des desseins de Dieu; or depuis la plus haute antiquité, on voit que la monarchie tend à devenir de plus en plus universelle. C'est pour la réaliser que la providence créa le peuple-roi. Comment concilier cette unité avec l'existence des nations qui commençaient à se former, lorsque Æneas Sylvius écrivait? Il nie le droit des nations, il y voit une espèce d'usurpation sur la volonté de Dieu : l'empereur,

pas plus que Dieu, ne peut avoir un égal. Ce n'est pas que l'écrivain catholique veuille détrôner les rois, il les maintient, mais en les privant de l'indépendance et de la souveraineté; ils doivent obéir à l'empereur, comme des sujets à leur prince. Ce devoir d'obéissance est absolu. Il ne reste pas une ombre de liberté, ni aux individus, ni aux princes. L'empereur a un pouvoir illimité sur les biens. C'est lui qui fait la loi, et il est au dessus de la loi; on ne peut pas plus appeler de ses sentences que de celle de Dieu, car le monarque universel est le représentant de Dieu dans les choses temporelles.

L'idéal catholique était, en un certain sens, l'expression de la réalité. Il y avait unité dans la foi; les papes réprimaient toute dissidence, au besoin par le fer et le feu. Il y avait unité de langue, au moins pour la religion et la science; l'Église imposa le latin aux peuples barbares comme langue sacrée. Rejeter les langues nationales, c'était répudier les nationalités, c'était les empêcher de naître et de se développer. En réalité, tant que le catholicisme domina, il n'y eut pas de nations, et s'il avait maintenu sa domination, il n'y en aurait jamais eu. Au point de vue catholique, les nations sont une déviation de l'idéal divin, et presque une révolte contre Dieu. Les plus illustres docteurs du moyen âge enseignent que si Adam n'avait pas péché, les hommes n'auraient formé qu'une famille dont il eût été le chef et par conséquent le maître. Donc l'unité, sous la forme d'une monarchie, est la volonté de Dieu. Comment la diversité nationale s'est-elle introduite? Par une suite du péché. L'unité de langue était un des caractères de l'existence parfaite du paradis; la diversité de langage est donc une conséquence de la chute. Tel est le récit de la Bible. Quand l'orgueil des hommes s'insurgea contre Dieu, en bâtissant la tour de Babel, Dieu confondit leurs langues. De là date la séparation des peuples. « La parole, dit Bossuet, est le lien de la société entre les hommes, par la communication qu'ils se donnent de leurs pensées. Dès qu'on ne s'entend plus l'un l'autre, on est étranger l'un à l'autre. Si je n'entends pas, dit saint Paul, la force d'une parole, je suis étranger et barbare à celui à qui je parle, et il me l'est aussi. » On doit donc dire, au point de vue de la révélation chrétienne que le partage du genre humain en nations est une punition infligée aux hommes pour leur orgueil.

Voilà pourquoi les ultramontains sont les ennemis-nés de toute nationalité. Dans leur ordre d'idées, il n'y a pas de place pour les nations. Après la révolution de 48, il y eut un mouvement national qui menaça l'existence de l'empire d'Autriche. Un concile se réunit à Vienne : il prit parti pour les oppresseurs contre les opprimés au nom de la révélation : « La diversité des langues, disent les évêques, est une suite du péché, elle est due à une révolte contre Dieu, à la dépravation de l'espèce humaine (1). » Telle est aussi la doctrine professée par les jésuites. Grand est l'embarras des révérends pères; ils n'aiment pas de heurter de front les sentiments dominants. Ce sont eux qui ont imaginé le pouvoir indirect du pape sur les choses temporelles, en niant qu'il eût un pouvoir direct : c'était donner satisfaction, en paroles, à la souveraineté des nations, tout en les subordonnant à la puissance du pape. Ils jouent la même comédie de nos jours. Comment nier les nationalités, alors que, de tout côté, elles sortent de leur tombeau? Mais, s'il y a des nations indépendantes, que devient l'unité catholique? Il faut leur laisser le nom en les dépouillant de ce qui fait l'essence de leur vie. Les jésuites vont prouver aux nations qu'elles seront libres, tout en étant dépendantes de l'Église.

Nous croyons aujourd'hui que l'indépendance est le caractère essentiel des nations, de même que la liberté est le caractère essentiel de l'individu. Quand l'homme est esclave ou serf, quand il est dépendant d'un supérieur, il cesse d'être une personne. N'en serait-il pas de même des nations? Non, dit le jésuite Taparelli : l'indépendance, que les philosophes réclament pour les nations, est une indépendance sauvage; leur individualité est de la barbarie, car c'est de l'égoïsme. L'essence de la société consiste dans la subordination, il faut donc que les nations soient subordonnées au *tout*. Quel est ce tout? Naturellement l'Église, la société divine et universelle. Quel rapport y aura-t-il entre les nations et l'Église? « La nationalité est au catholicisme, ce que le *moyen* est à la *fin;* un catholique ne peut trouver cette fin hors de l'Église, puisqu'il est persuadé que, hors de l'Église, il n'y a pas de salut. Il faudra donc reconnaître et confesser en théorie comme en pratique, que pour le catholique, l'union avec l'Église est bien plus

(1) *Journal historique et littéraire*, t. XVI, pag. 210.

importante que l'unité nationale. » Ce sont là des vérités évidentes. Que l'on ne s'effraie pas de cette dépendance, de cette subordination! Cela veut dire que les nations doivent être subordonnées à la justice. Car c'est aussi une vérité évidente que l'Église est l'empire du droit. « Maîtresse suprême du vrai et protectrice naturelle du droit, c'est sur le droit qu'elle s'appuie tout entière. Elle assure le droit contre les invasions de la force. » Notre docteur ultramontain en donne une preuve également évidente, car sa doctrine est fondée sur les faits : c'est le catholicisme qui garantit les sociétés de l'esclavage des consciences. Malheureusement l'orgueil d'un moine frénétique a troublé cette imposante harmonie. Luther a ranimé dans les cœurs l'égoïsme individuel; l'égoïsme national en découle comme une conséquence logique. De là les guerres cruelles et l'ambition des conquêtes qui troublent la chrétienté, ainsi que la perfide diplomatie. Machiavel est disciple de Luther ; avant lui on ne savait ce que c'était que la guerre et la conquête.

A quoi tend cette théorie des nationalités? A justifier l'asservissement de l'Italie. Notre révérend père dit que l'Église a procuré la liberté aux esclaves en leur prêchant l'obéissance, ce qui revient à dire qu'elle a aboli l'esclavage en prêchant la servitude. C'est aussi en prêchant aux princes et aux peuples le respect des droits qu'elle a fondé la liberté internationale. Qui ne sait que les papes ont été les défenseurs infatigables de la nationalité et de l'indépendance italiennes? Les jésuites, leurs fidèles organes, soutiennent la même cause au dix-neuvième siècle; ils prêchent aux Italiens la dépendance et par là ils lui procurent la liberté. Il ne s'agit pas seulement de reconnaître que l'Italie est dépendante de l'Église, ce bonheur lui est commun avec toutes les nations. Les jésuites veulent de plus que l'Italie respecte les liens de dépendance dans lesquels elle se trouve à l'égard de l'Autriche; car cette dépendance a été consacrée par des traités; c'est donc un droit. Vainement invoque-t-on la nature, pour justifier l'insurrection des Italiens contre des conventions faites sans eux et contre eux. Le droit l'emporte sur la nature (1).

(1) Essai théorique de droit naturel, basé sur les faits, par le R. P. *Taparelli d'Azeglio*, traduit de l'italien, t. IV, pag. 376, suiv., 365 et suiv.

Voilà comment le catholicisme assure et garantit les nationalités!

III

Nous revenons à l'unité catholique. C'est la monarchie universelle et la pire des monarchies, car elle tue toute vie individuelle. L'individu est enchaîné depuis sa naissance jusqu'à sa mort par un dogme immuable dont il ne peut s'écarter sans encourir la damnation éternelle. Il en est de même des nations; elles n'ont pas d'existence qui leur soit propre, elles procèdent de l'Église, et lui sont subordonnées, comme le moyen l'est au but. La domination de l'Église s'étend à l'humanité entière, car son pouvoir vient de Dieu, et il lui a été confié sur tous les peuples. Une doctrine qui détruit l'individualité de l'homme et des nations, est viciée dans son essence. C'est une fausse unité. En réalité Rome catholique ne fait que continuer Rome païenne. On prétend qu'elle respecte le droit et qu'elle le garantit; la vérité est qu'elle anéantit tout droit. Pour Rome païenne, cela est évident. Ce n'est pas moins évident pour Rome catholique. A quel prix établit-elle l'unité? En imposant sa foi aux peuples, et en extirpant tout dissentiment par le fer et par le feu. Voilà comment elle assure la liberté des consciences dans le sein de la chrétienté. Quant aux infidèles, ils sont sans droit, de même que les Barbares dans l'antiquité. Les papes les livrent aux princes orthodoxes pour en faire la conquête, et pour les convertir ensuite à la foi romaine. Cela s'est fait au moyen âge; cela s'est fait encore au début de l'ère moderne. C'est ainsi que l'Église fonde le droit entre les nations.

Tels sont les vices de l'unité catholique. Cependant, bien que fausse comme toute monarchie universelle, cette unité a été un progrès sur la monarchie telle que les anciens la concevaient, telle que Rome païenne la réalisa. L'unité antique était purement matérielle, et elle prétendait néanmoins dominer sur les intelligences aussi bien que sur les corps. L'empereur était en même temps pontife; il régnait sur les consciences; l'homme était absolument sans droit. Cette unité fut brisée par le christianisme; il enleva à César l'empire des âmes, et proclama qu'elles ne rele-

vaient que de Dieu. Il est vrai que l'Église revendiqua pour elle l'obéissance que les hommes ne doivent qu'à la Divinité; mais elle le fit comme organe de Dieu; en lui obéissant, on n'obéissait pas aux hommes, mais à Dieu. C'était dire qu'il y a dans la nature humaine un élément qui échappe à toute domination temporelle; c'était donc reconnaître l'individualité de l'homme, premier principe de l'individualité nationale.

L'unité catholique, fondée sur une puissance spirituelle, devait aussi se proposer un but spirituel. Ceci encore est un progrès sur l'antiquité. Conquérir et dominer, telle était l'ambition de Rome, telle était sa mission, dit Virgile. C'est l'égoïsme dans toute sa brutalité. L'unité catholique est spirituelle, et elle a un but spirituel, le salut. Au moyen âge, l'Église était réellement puissance spirituelle. La société était en proie à la barbarie; l'Église avait une intelligence et une moralité supérieures; elle était appelée à élever les races barbares. C'était une rude tâche. La domination qu'on lui a tant reprochée, fut une lutte permanente contre la force. C'est à cette lutte de l'esprit contre la matière que nous devons notre culture morale et intellectuelle. Pour la première fois, une monarchie universelle se propose le noble but d'élever les hommes. Et ce but, l'Eglise l'a atteint, dans les limites et avec les erreurs attachées à l'imperfection humaine. Mais, par sa nature même, la mission était temporaire. Un pouvoir spirituel est un pouvoir éducateur; ce pouvoir suppose la minorité de celui qui est élevé; il cesse quand l'éducation est achevée. L'Église voulut perpétuer sa puissance, en s'appuyant sur un prétendu droit divin. Là est l'erreur, là commence l'abus. Aujourd'hui les peuples, élevés, moralisés, peuvent eux-mêmes diriger leur destinée. Toutefois ils doivent puiser une leçon dans l'éducation catholique qui a servi à les émanciper. C'est au nom de l'esprit, que l'Église a dominé sur les corps. Cet empire est légitime en ce sens que le développement intellectuel et moral est le but suprême de l'humanité; le développement matériel n'est que le moyen, l'instrument. Malheur aux nations qui prennent le moyen pour le but! Leur sort sera celui des peuples anciens, morts dans la pourriture de l'égoïsme.

N° 2. *La diversité germanique*

I

La différence entre les Germains et les anciens est radicale. Ils ne conçoivent pas l'unité, ils ne savent ce que c'est que l'État ; c'est à peine s'ils connaissent les liens de la famille, encore permettent-ils de les briser. L'individualité la plus absolue, tel est le principe de leur existence. Ils vivent libres dans leurs forêts, et n'acceptent d'autre dépendance que celle qu'ils ont volontairement consentie. Quant à la société, elle n'a aucun droit ; à vrai dire, elle n'existe pas encore, car il n'y a de société que quand elle est organisée, et que l'État a un pouvoir sur ses membres. Dans l'antiquité, l'État était tout ; il absorbait l'homme et le citoyen. Chez les Germains, l'État n'est rien, l'individu est tout.

Il n'y a rien de plus étranger aux Barbares que l'unité. Les Romains, nés pour conquérir et dominer, avaient les facultés requises pour devenir le peuple-roi. Ils ont l'esprit juridique au plus haut degré ; aucun peuple ne les a égalés dans la science du droit. Le droit est pour eux un instrument de domination ; il assouplit les nations vaincues et finit par les transformer en Romains. Cet esprit juridique manque aux Germains ; ils laissèrent leurs coutumes et leurs lois aux vaincus, aux tribus germaniques aussi bien qu'aux habitants des Gaules. De là ce singulier caractère du droit, après l'invasion des Barbares, que l'on appelle la personnalité du droit. Dans un seul et même empire, le droit varie selon la race, selon la tribu, peu s'en faut que chaque individu n'ait le sien. On a cherché la raison de ce fait qui est unique. Précisément parce qu'il est unique, il faut dire avec Montesquieu que l'esprit des lois personnelles était chez les Germains avant qu'ils partissent de chez eux, qu'ils le portèrent dans leurs conquêtes.

L'esprit des Germains est donc celui de la diversité, de l'individualité. De là procède le principe des nationalités, car la nationalité n'est autre chose que la reconnaissance du droit qu'ont les nations à une existence individuelle, au même titre que les hommes, C'est cette force individuelle qui brisa l'unité romaine, et par là les Barbares renversèrent le grand obstacle qui empêchait les natio-

nalités de se développer. Cela ne suffisait point. S'il n'y a pas eu de nations dans le monde ancien, ce n'est pas parce que les monarchies universelles les absorbèrent. Avant que Rome fît la conquête de la Grèce, rien ne s'opposait à ce que les Grecs ne se constituassent en nation; cependant ils vivaient séparés et hostiles. Ce qui manquait aux anciens, c'est la conscience de la personnalité humaine; de là l'esclavage, de là l'absence de nations, de là les tentatives de monarchie universelle; ne reconnaissant pas de droit à l'homme comme tel, comment en auraient-ils reconnu aux nations? Par contre, les Barbares exaltant les droits de l'individu jusqu'à l'exagération, devaient finir par respecter aussi les droits des nations.

Les nationalités étaient donc dans la logique des principes, mais pour les constituer il fallut un travail séculaire. Dans les desseins de Dieu, les nationalités européennes devaient se former du mélange des populations primitives que les Romains trouvèrent dans le monde occidental et des populations d'origine germanique. Tels sont les éléments qui constituent encore aujourd'hui les grandes nations, l'Angleterre, la France, l'Espagne, l'Italie, l'Allemagne. Mais pour que les vaincus et les vainqueurs formassent une nation, il fallait avant tout la fusion des races. Or, les Barbares méprisaient les Romains, ils se séparaient d'eux par le droit et par les mœurs. Une longue coexistence était nécessaire pour que les antipathies cédassent aux intérêts d'une vie commune. Cela explique, au point de vue providentiel, pourquoi les Barbares essayèrent de reconstituer l'unité romaine. L'unité fut bien incomplète, car les Barbares étaient absolument incapables de rétablir l'unité que les Césars romains avaient été impuissants à maintenir. Mais elle suffit aux desseins de Dieu. Quand l'unité carlovingienne se dissout, la fusion des races est achevée : il n'y a plus de lois personnelles : le droit varie, non pas d'après les races, mais d'après les territoires. C'est le premier pas vers la constitution des États modernes et des nationalités.

On les trouve déjà en germe dans l'empire de Charlemagne. L'Angleterre était un État à part, l'élément germanique s'y mêlait avec l'élément celtique; de la fusion naquit une nation forte et progressive à qui un rôle glorieux est réservé dans le développement de la civilisation. La France, l'Allemagne et l'Italie formaient

le nouvel empire d'Occident; mais l'union n'était que temporaire, la séparation était dans les mœurs, dans les désirs et dans les passions des populations. Séparée de l'Europe par les Alpes, l'Italie était destinée par la nature même à une existence à part. Les Gaules formaient le noyau de l'empire carlovingien; la Germanie était une conquête. Ainsi l'union des deux pays était le produit de la force, non de la nature. La nature a déposé sur les deux bords du Rhin des germes de nations diverses; ils se développèrent sous le régime de la conquête, plus forte que l'apparente unité qui les enchaînait. Vers le milieu du neuvième siècle, le traité de Verdun consacra la séparation. Elle était déjà accomplie dans les mœurs. Les langues, expression de la diversité des nations, divisaient l'Allemagne et la France. Lorsque les rois et les armées se réunirent pour mettre un terme aux longues guerres qui avaient déchiré l'empire sous les fils de Louis le Débonnaire, les discours et les serments se firent en langue romane par les Gallo-Francs, et en langue allemande par les peuples germains. Le neuvième siècle vit les premiers essais d'une littérature nationale en France et en Allemagne. Ces premiers accents des langues modernes sont comme l'éveil du génie national des peuples de l'Europe. Il a encore fallu des siècles pour que les nations prissent racine et vie.

Pourquoi les nations ne se constituèrent-elles pas définitivement après la dissolution de l'empire de Charlemagne? Le morcellement ne s'arrêta pas aux grands royaumes que nous venons de signaler; les royaumes eux-mêmes furent remplacés par des duchés, des comtés, des baronies; à la fin du dixième siècle, il n'y avait pas moins de cinquante-cinq fiefs en France, et les fiefs se sous-divisèrent encore en vassalités. Pourquoi fallut-il le morcellement du régime féodal avant d'arriver à la formation des nations? Ce qui distingue profondément les nations modernes des républiques de Grèce et de Rome, c'est l'unité des classes sociales; la nation est une, parce que tous les éléments qui la composent sont un, tous les hommes jouissent des mêmes droits parce qu'ils sont hommes. D'où date cette égalité, sans laquelle l'unité nationale n'est qu'une fiction? Du régime féodal. A la dissolution de l'empire de Charlemagne, il y avait encore mille débris de l'antique esclavage; à la fin du régime féodal, il n'y a plus de serfs, tout homme est libre et l'égal de son semblable. C'est alors seule-

ment que l'unité nationale devient possible. Les nations sont de grandes individualités; il est plus difficile d'admettre leur personnalité que celle des individus. Il est donc absolument impossible qu'il y ait des nations, tant que la personnalité humaine n'est pas reconnue dans tous ses droits. Voilà pourquoi l'ère des nations date de 89.

II

Il y a un fait très remarquable qui atteste la puissance de l'esprit national sous le régime barbare : c'est qu'il se fit jour dans le sein même de l'Église catholique. Jusqu'au dixième siècle, l'épiscopat lutta dans les divers pays de l'Europe contre la suprématie de Rome. C'est l'esprit national qui refusait de plier sous la domination du souverain pontife. Il en fut ainsi en Angleterre, déjà avant l'invasion des Anglo-Saxons. Il y a dans la race britannique un besoin de liberté qui est incompatible avec la dépendance. L'Église bretonne se séparait de l'Église romaine par certaines observances religieuses; c'était comme une barrière contre les envahissements de Rome. Lorsque les Anglo-Saxons, convertis par des missionnaires romains, voulurent réunir les Bretons à leur Église, les vaincus résistèrent : « Jamais, dit un prêtre breton, nous n'avouerons les prétendus droits de l'ambition romaine, non plus que ceux de la tyrannie saxonne; nous ne devons d'obéissance qu'à Dieu. » Rome employa les armes et l'influence des conquérants germains, pour briser la résistance des Bretons et les ramener à l'unité. Elle réussit d'abord. Mais l'esprit individuel de la race anglaise l'emporta sur le respect et le dévoûment que l'Église d'Angleterre devait à son chef qui était en même temps son père. Ce qui prouve la puissance de l'élément national, c'est que la langue germanique disputa l'empire à la langue romaine, dans le culte. Il fallut une nouvelle invasion, une nouvelle conquête, faite sous les auspices de la papauté, pour rattacher l'Angleterre pendant quelques siècles au saint-siége.

Le même besoin d'indépendance agitait l'Église franke. Tout en protestant de son respect pour le vicaire du Christ, elle maintint sa liberté en matière de discipline et même en matière de dogme. Au neuvième siècle, le concile de Nicée excommunia ceux qui ne

rendaient pas le culte de *dulie* aux images des saints. Ce culte répugnait au génie de l'Occident; Charlemagne le réprouva dans un écrit qu'il fit rédiger et qu'il envoya au pape. Adrien s'étant prononcé pour le nouveau dogme, le roi assembla un concile pour décider la question. Trois cents évêques, réunis à Francfort, condamnèrent, d'un consentement unanime, la croyance décrétée à Nicée et approuvée par le pape. Au neuvième siècle, la querelle se ranima. Le concile de Paris persista à repousser le culte des images comme une superstition. Ainsi l'Église franke osait se mettre en opposition avec Rome sur un point de foi. L'épiscopat tenait avec plus de ténacité encore à son indépendance; et ici il avait pour appui l'orgueil royal. Un pape ayant affecté un langage hautain et impérieux dans sa correspondance avec Charles le Chauve, le roi répondit que les chefs de la nation franke, nés de race royale, n'avaient point passé jusqu'ici pour les lieutenants des évêques, mais pour les seigneurs de la terre; que Dieu avait établi les rois pour commander et non pour être les serviteurs des papes. L'Église gallicane conserva toujours cet esprit d'indépendance, preuve que l'esprit national était plus vif dans la Gaule franke que partout ailleurs.

Les Églises nationales succombèrent néanmoins sous la puissance de l'unité qui est de l'essence même du catholicisme. Au point de vue providentiel, il faut s'en féliciter. Une Église nationale est nécessairement soumise à l'influence de l'État, et qu'était-ce que l'État au dixième siècle? La force brutale, la violence. Conçoit-on l'Église universelle dominée par les mille petites tyrannies qui vont surgir? Conçoit-on l'Église, une par essence, divisée à l'infinie? L'unité la plus forte était une condition d'existence pour l'Église, au milieu de l'anarchie féodale. Mais l'unité a aussi ses écueils. Elle annule l'indépendance des nations. Les nations sont souveraines dans les limites de leur territoire; quand il y a au dessus d'elles une puissance supérieure qui a le droit de leur commander, il n'y a plus de nationalité. Si la papauté parvint à établir sa domination, c'est que les nations n'existaient encore qu'en germe. Il n'y avait, en réalité, au commencement du moyen âge, qu'une seule nationalité fortement caractérisée. La nation grecque survécut seule au naufrage de l'antiquité, et c'est aussi la seule qui n'ait jamais reconnu la suprématie même spirituelle de

Rome. C'est un témoignage remarquable de la force de l'esprit national. Le schisme qui sépara l'Église grecque de Rome ne tient pas à la religion, car les différences religieuses des deux confessions sont insignifiantes, il tient à l'opposition de race et de civilisation entre l'Orient et l'Occident; il déchira l'unité chrétienne, et se perpétua comme une protestation contre l'unité absolue que la papauté voulait imposer au monde.

Au treizième siècle, la papauté avait atteint le plus haut degré de son autorité. Sa domination avait tous les vices d'une monarchie universelle; elle aboutit nécessairement à l'oppression, et l'oppression provoqua la résistance. Ce fut la première manifestation de l'esprit de nationalité, au sein de l'Europe moderne. La nation française prit l'initiative de la révolte. Louis IX déclara, dans la fameuse Pragmatique Sanction, que son royaume avait toujours relevé de Dieu seul, et qu'il entendait qu'il ne relevât que de lui. Au quatorzième siècle, il se trouva un roi moins disposé encore que saint Louis à abdiquer son indépendance, et un pape plus outrecuidant que les grands pontifes du moyen âge. Boniface voulait faire de la suprématie romaine un dogme. Philippe le Bel fit appel à la nation, il convoqua les États généraux. Pour la première fois l'on y vit figurer à côté des barons et des évêques, les bourgeois, maires et échevins des villes. C'est l'avénement de la véritable nation. Les États généraux de Philippe le Bel, disent les historiens français, ouvrent l'ère nationale de France; c'est son acte de naissance. Écoutons la déclaration des barons : « Le pape prétend que le roi est son sujet quant au temporel, tandis que le roi et tous les Français ont toujours dit que, pour le temporel, le royaume ne relevait que de Dieu seul. Le pape a fait appeler les évêques du royaume pour réformer les abus qu'il lui plaît de dire que le roi et ses officiers commettent au préjudice du clergé, de la noblesse et de tout le peuple. Les seigneurs protestent que, s'il y a une réforme à opérer, ils ne la veulent que par l'autorité du roi et non par le pouvoir du souverain pontife. » C'était proclamer que la nation entendait elle-même diriger ses destinées.

L'empire d'Allemagne, rétabli par la papauté, était presque considéré comme un fief du saint-siége. Au quatorzième siècle, les papes prétendirent que le serment de fidélité que l'empereur

prêtait à son couronnement était un serment de vasselage; qu'à la mort du vassal, l'empire était vacant, que le pape succédait à l'empereur, que c'était à lui à nommer le vicaire de l'empire, jusqu'à ce qu'il eût confirmé l'élection faite par les princes. Jean XXII voulut exercer ce prétendu droit. C'était frapper les princes allemands en même temps que leur chef. Si l'empereur n'était que le vassal du souverain pontife, qu'étaient-ils eux qui l'élisaient? Ils déclarèrent que le roi tenait son pouvoir des princes et non du pape; une diète réunie à Francfort décréta comme loi fondamentale, que l'empereur relevait de Dieu seul.

Les abus de la monarchie universelle de Rome jouent un grand rôle dans l'éveil des nationalités. Nulle part les légats, ces proconsuls mitrés, montrèrent autant d'insolence qu'en Angleterre. Depuis la honteuse soumission de Jean Sans-Terre, l'île libre des Bretons était comme le domaine des papes; ils en usaient et en abusaient. Ils ne se contentaient pas de frapper des contributions qui épuisaient les églises, ils en conféraient les bénéfices à des étrangers, à des Italiens. Ces bénéficiers vivaient la plupart loin de l'Angleterre et dissipaient dans les délices le patrimoine des pauvres. Ceux-là mêmes qui résidaient, étaient indifférents au bien-être et au salut de populations avec lesquelles ils n'avaient aucun lien de sentiments ni d'idées. Les Anglais se plaignirent qu'on les traitait en pays conquis. Ils s'insurgèrent contre les clercs italiens; c'était s'insurger contre la domination romaine. De là au schisme, il n'y avait pas loin. Dès le treizième siècle, on entend des paroles menaçantes : « Des imprécations s'élèvent dans le peuple, et de jour en jour la colère s'accroît. C'est cette oppression qui a soulevé l'Église grecque contre Rome. » La menace se réalisera. Au quatorzième siècle, le hardi Wiclef la répéta : « N'ayons plus de pape, s'écrie-t-il, et vivons, comme les Grecs, suivant nos coutumes. Plus de pape! Le pape est l'Antechrist. » Ce cri de guerre eut un long retentissement. Wiclef inspira Jean Hus, et le bûcher du réformateur bohémien alluma au seizième siècle un incendie dans lequel la papauté périt.

Déjà avant la réforme, l'avénement des nations avait rompu l'unité du moyen âge. On reproche et non sans raison, le grand schisme à l'ambition et à la cupidité des papes, mais il faut ajouter qu'il y avait un autre principe de dissolution : la division qui

déchira l'Église était l'image de la société chrétienne qui se morcelait. On sait l'occasion du schisme. Les papes avaient quitté la ville éternelle. Rome, veuve de ses grandeurs, voulut avoir un pape à elle; les Romains firent violence aux cardinaux, et leur arrachèrent l'élection d'un Italien. Sûrs de l'appui de la France, les cardinaux français se séparèrent du chef qu'ils avaient élu. L'Écosse, la Savoie, la Lorraine, la Castille et l'Aragon reconnurent le pape français; l'Allemagne, l'Angleterre et le Nord restèrent attachés au pape romain. La papauté se divisa, dit un contemporain, parce que la chrétienté était divisée. Et quel était le principe de cette division? Les nationalités. Au concile de Constance, les Pères votèrent par nation. C'était une chose inouïe et contraire à l'idée du catholicisme. Lorsqu'il s'agit des intérêts de l'Église universelle, l'élément de nationalité est sans aucune importance. Pourquoi donc le concile de Constance fit-il ce qu'au moyen âge on n'aurait certes pas songé à faire? C'est que les nations commençaient à avoir conscience d'elles-mêmes, et le sentiment de l'indépendance nationale est inalliable avec le catholicisme romain. Cela est si vrai qu'au quinzième siècle, on conçut l'idée d'Églises nationales. Gerson, un des chefs de l'aristocratie épiscopale, demanda qu'on laissât une certaine liberté aux diverses Églises, à l'instar de l'Église grecque; il revendiqua les libertés de l'Église gallicane contre la cour de Rome. C'était miner le catholicisme; il n'existe plus, dès qu'il peut y avoir diversité de croyances. Voilà pourquoi la tentative de l'épiscopat échoua; il voulait rester catholique tout ensemble et être indépendant de Rome. Cela est contradictoire. Les nations ne pouvaient conquérir leur indépendance qu'en se séparant de la foi romaine. C'est ce que fit la Réforme.

III

L'unité catholique était fondée sur la religion; une révolution religieuse la brisa. A certains égards, la Réforme est aussi une révolution de race. La nation allemande prit l'initiative de l'insurrection contre la tyrannie romaine, et c'est au sein des peuples d'origine germanique que le protestantisme jeta les plus profondes racines; dans le midi de l'Europe, chez les peuples latins, il n'eut

qu'une existence précaire et débile. Pourquoi est-ce un moine allemand qui lève le drapeau de la révolte contre Rome? Pourquoi est-ce dans une guerre allemande que se décident les destinées de la Réforme, après une lutte furieuse de trente ans? Que l'on ne réponde pas que c'est un accident. Il n'y a point de hasard dans la vie de l'humanité; tout fait a sa raison d'être, les révolutions surtout qui changent la face du monde. Pourquoi donc la Réforme est-elle une révolution allemande?

Ce furent les Germains qui détruisirent l'empire romain et avec lui la fausse unité de Rome païenne. Ce furent encore les peuples germains qui ruinèrent la domination de Rome chrétienne, et avec elle la fausse unité du catholicisme. L'inspiration est la même dans les deux grandes révolutions : le génie de l'individualité s'insurge contre une fausse unité qui absorbe et qui tue toute vie individuelle. Dans le domaine religieux, Rome avait détruit la liberté de conscience; la tyrannie de l'Église avait remplacé celle des Césars. La religion même en fut altérée; elle ne consistait plus qu'en cérémonies extérieures qui rehaussaient le prestige du clergé et qui tendaient à éterniser la servitude des fidèles. Luther déclara le croyant serf de Dieu, mais libre à l'égard des hommes. C'était revenir, au fond, à la célèbre parole de Jésus-Christ : Rendez à Dieu ce qui est à Dieu. La religion cessait d'être un lien qui enchaîne l'homme à l'Église, pour devenir un sentiment individuel. Quand le droit de l'individu est reconnu, le droit des nations en découle, comme une conséquence logique, car c'est le même droit en essence. Cela était d'autant plus inévitable, que la réforme était une révolte contre la papauté, et la papauté détruisait l'indépendance des nations, aussi bien que la liberté des individus; donc l'insurrection contre Rome devait profiter aux unes comme aux autres.

En ce sens on peut dire que les nations datent de la réforme. L'influence de la révolution du seizième siècle ne se borna pas aux peuples qui embrassèrent le protestantisme, elle réagit sur ceux qui gardèrent leurs vieilles croyances. Luther brisa la papauté et l'unité chrétienne du moyen âge; en dépit de la réaction catholique, il n'en reste qu'une vaine ombre. Les papes qui, au temps de leur puissance, déposaient les rois et transféraient les royaumes, furent obligés de rechercher l'appui des princes pour

se défendre contre le flot envahissant de la révolution religieuse. Aujourd'hui le vicaire de Dieu ne se maintient au Vatican que par l'appui de ces mêmes nations sur lesquelles il dominait jadis. Cette révolution s'est faite insensiblement, depuis la réforme. Ayant besoin sans cesse de l'appui des princes catholiques, les papes durent respecter leur autorité souveraine; ils firent plus, ils leur accordèrent des droits sur l'Église, ils la placèrent dans la dépendance de la royauté. Au moyen âge, la souveraineté était divisée, et par suite il n'y avait pas de nationalité possible. La tendance de l'époque moderne est, au contraire, de reconstituer la puissance souveraine, en la rendant aux nations, comme un droit inaliénable et imprescriptible.

Nous disons que la révolution du seizième siècle constitua définitivement les nationalités. Il y a de cela un témoignage irrécusable, c'est que les littératures nationales prirent leur essor sous l'influence du protestantisme. Les langues modernes se formèrent, comme les nationalités dont elles sont l'expression, pendant les longs siècles du moyen âge, mais il leur manquait un principe de vie. Aussi longtemps qu'il domina, le catholicisme étouffa les idiomes nationaux autant que cela dépendait de lui, en imposant le latin au clergé, la seule classe lettrée qui existât, et en parlant aux fidèles dans une langue morte. De là le ton monotone qui règne dans la littérature du moyen âge; on dirait qu'elle sort d'un même moule; manquant d'originalité dans la forme, elle n'a jamais eu d'action sur les âmes. La réforme fut une révolution dans le langage autant que dans la foi; ce fut la vraie renaissance, c'est à dire une vie nouvelle; or la vie demande une langue vivante. Comme les réformateurs s'adressaient au peuple, ils furent obligés de parler dans l'idiome du peuple, et leurs premiers accents furent des chefs-d'œuvre. C'est grâce au protestantisme que les littératures modernes devinrent populaires, et en pénétrant dans le peuple, elles y puisèrent une source de vie intarissable.

L'esprit de nationalité du protestantisme se manifeste encore dans une autre sphère tout aussi caractéristique : la science du droit des gens date de la réformation, et elle doit son éclat à des écrivains réformés. Dans l'antiquité, il n'y avait point de droit international, parce qu'il n'y avait pas de nations. Par la même

raison, il est impossible que le droit des gens procède du christianisme, car l'idée de nation lui est étrangère. Le droit international ne pouvait naître que d'un mouvement qui exalte le principe d'individualité. C'est à partir de la réforme et par la réforme qu'il y a des nations ; c'est aussi à la suite de la réforme qu'il y a une doctrine sur les rapports qui existent entre les nations. Cette science nouvelle est protestante, parce que le principe en est protestant, pour mieux dire, germanique. Sur le terrain des faits aussi le nouveau principe entre en conflit avec le vieux principe de l'unité.

L'unité du moyen âge est au fond une monarchie universelle à deux têtes, le pape et l'empereur. En brisant l'une des têtes, la Réforme brisa l'unité catholique. Mais le pape et l'empereur ne cédèrent pas sans résistance. De là les longues luttes du seizième et du dix-septième siècle. La papauté chercha à rétablir l'unité chrétienne. Elle avait pour auxiliaire la maison d'Autriche. On accuse Charles-Quint et sa famille d'avoir aspiré à la monarchie universelle. L'accusation est fondée, car elle est dans la nature des choses. Il n'y a pas d'unité catholique sans empereur, et cette unité embrassant la chrétienté tout entière, l'empereur, comme vicaire temporel du Christ, aurait aussi étendu son autorité sur toute la terre. Ambition gigantesque que les princes mêmes de la maison d'Autriche repoussaient comme une folie, ou comme une calomnie. Mais il n'y a pas de protestation qui vaille contre la force d'un principe ; il domine ceux qui en sont les organes. Voilà pourquoi ce sont toujours des princes catholiques qui aspirent à la monarchie.

Le pape, aussi bien que les réformés, redoutait l'ambition de Charles-Quint ; si l'empereur l'avait emporté, le protestantisme eût été étouffé dans son berceau, mais aussi l'évêque de Rome serait devenu le chapelain de l'empereur. Il y avait parmi les réformateurs un homme politique. Zuingle conçut le hardi dessein d'armer contre Charles-Quint tous les États menacés dans leur liberté : il comprenait que les nationalités et la réforme étaient solidaires, qu'elles vaincraient ou qu'elles périraient ensemble. Philippe II hérita de la grandeur et des projets de son père. « Son dessein, dit un écrivain réformé, était de mettre la chrétienté sous un roi catholique et sous un seul pasteur. » « Il n'a pour but, dit un

petit-fils de l'Hôpital, qu'une insatiable convoitise de régner, un zèle vraiment catholique, c'est à dire de se faire roi universel. » Qui l'arrêta? Des princes réformés, Élisabeth et Henri IV. On a trop exalté la reine d'Angleterre; il n'est pas vrai qu'elle se plaça hardiment à la tête d'une ligue protestante dans le but de combattre la ligue catholique qui se formait sur le continent pour la restauration de l'Église. Tout ce que l'on peut dire, c'est que sa position de reine hérétique, excommuniée et déposée par le pape, la forçait de prendre parti pour les protestants, en Écosse, en Allemagne, dans les Pays-Bas et en France; à ce titre elle fut le champion des nationalités contre les tentatives de monarchie universelle. Mais le vrai champion, c'est Henri IV. Avec la netteté qui caractérise l'esprit français, il déclare que le débat entre le catholicisme et la réforme cache une ambition politique aussi vaste que celle du pape, et tout aussi funeste que celle de l'Église romaine. Il appelle les princes réformés à s'unir pour la défense de leur religion et de leur liberté; il s'offre à être le capitaine général contre l'ennemi commun. Ce projet de coalition échoua contre les préjugés mesquins qui divisaient les luthériens et les calvinistes. Toujours est-il que ce sont des rois catholiques qui compromettent l'indépendance des nations, et des princes protestants qui prennent en main leur défense.

Il en fut encore ainsi au dix-septième siècle. Les protestants avaient quelque raison d'accuser l'ambition de la maison d'Autriche; ils disaient que, si elle parvenait à soumettre les princes allemands, elle renverserait aussi les autres royaumes et républiques. Il est certain qu'en se déclarant le champion de Rome, Ferdinand était poussé fatalement à ruiner le protestantisme et, la victoire aidant, à étendre sa domination sur toute la chrétienté. Qui mit ces grands desseins à néant? Un prince réformé, Gustave Adolphe. Il n'y a pas de plus belle figure dans l'histoire moderne. L'histoire souscrit aux paroles qu'un philosophe français prononça sur la tombe du héros suédois : « Si j'avais à comparer Gustave Adolphe à quelqu'un des premiers héros de l'antiquité, je crois pouvoir le faire plus justement à Hercule qu'à tout autre. César et Alexandre n'ont eu pour but de leurs entreprises que l'ambition de subjuguer beaucoup de peuples. Le roi de Suède ne s'est proposé pour principale fin que la gloire de protéger les affligés, de

faire du bien à ceux qui l'en requéraient et de réprimer l'orgueil injuste de ceux qui voulaient tout mettre sous leurs pieds. » C'est Gustave Adolphe qui a sauvé la réforme et par suite le principe des nationalités. En consacrant l'existence du protestantisme, la paix de Westphalie consacra en même temps le partage de l'Europe en nations libres et indépendantes.

La France hérita de l'ambition de la maison d'Autriche. Louis XIV, qui signa la paix de Münster, est aussi un prétendant à la monarchie universelle. Tant qu'il fut victorieux, il n'y eut plus ni liberté ni dignité pour les peuples et les princes : c'était la monarchie dans ce qu'elle a de plus funeste, l'abaissement des âmes. Heureusement il n'y eut que les princes qui coururent au devant de la servitude. Il se trouva au sein de deux peuples libres des hommes qui eurent le courage de résister au grand roi, en nouant des coalitions contre lui. Le chevalier Temple conçut l'idée de la triple alliance, première coalition formée contre les envahissements de Louis XIV, et un stathouder de Hollande, appuyé sur la nation anglaise, y mit un frein. C'est un prince catholique, qui possédé du démon de l'unité, commence par établir le despotisme dans ses États, et veut ensuite étendre sa puissance partout où son bras peut atteindre. Et c'est l'élément protestant qui réagit contre cette domination, et sauve la liberté du monde et l'avenir de la civilisation.

§ 4. La Révolution

N° 1. *La politique royale et les nationalités*

I

On a fait honneur aux rois de la formation des nationalités. On dit que la royauté a été un centre autour duquel les éléments des nations sont venus se grouper successivement. On dit encore que l'ambition des princes a procuré aux peuples le territoire naturel, dans les limites duquel ils sont appelés à remplir leur mission. Si l'on disait que les rois ont formé les États, on serait plus dans le vrai ; encore faudrait-il faire la part de Dieu et celle des

hommes, et dans ce partage il ne resterait à la royauté que l'ambition égoïste dont la Providence se sert pour accomplir ses desseins. Quant aux nations, il est radicalement impossible que les rois en aient préparé l'avénement, car royauté et nationalité sont deux idées contradictoires.

L'idée de nationalité implique qu'une société d'hommes a une personnalité distincte, et par suite le droit qu'a toute personne de diriger elle-même sa destinée, avec une liberté entière. Chez les nations cette liberté s'appelle souveraineté. Elles sont souveraines ; si elles ont à leur tête un roi, il n'est qu'un agent de leur volonté; il tient son pouvoir du peuple qui peut toujours le lui enlever. Est-ce aussi là le sentiment de la vieille royauté? Car c'est à la royauté d'avant 89 que l'on rapporte la formation des nations. Elle n'admettait pas même qu'il y eût des nations; elle ne connaissait que des États qui se fondent et s'étendent par voie d'occupation, d'hérédité, d'achat ou d'échange comme les domaines des particuliers. Le propriétaire dispose de sa chose comme il l'entend, il en use et il en abuse, il ne lui reconnaît certes aucun droit. Tels sont aussi, tels étaient du moins jadis les rois. L'État, c'est moi, disait Louis XIV, et tous étaient de cet avis et agissaient en conséquence. Les habitants de l'État étaient leurs sujets, ils n'avaient aucun droit, aucune personnalité. Comment donc les rois auraient-ils eu le dessein de former les nations? C'eût été préparer leur abdication, car quand les nations arrivent, les rois s'en vont; il ne peut pas y avoir deux souverains. Si la souveraineté appartient à la nation, elle n'appartient pas aux rois, et si la royauté n'est plus souveraine, elle cesse d'exister.

Nous disons que, même en laissant les nations de côté, et en ne considérant que les États, on fait encore trop d'honneur aux rois en leur attribuant la formation de ces sociétés plus ou moins factices. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'ils ont le désir de s'agrandir; c'est un instinct qui leur est commun avec les propriétaires. Mais il y a chez eux une passion plus personnelle, plus égoïste et plus profonde, c'est l'ambition de famille. Ils tiennent à élever leur maison bien plus qu'à étendre les limites de leur royaume. Rappelons-nous les longues négociations et les longues guerres de Louis XIV pour le partage de la succession d'Espagne. Songeait-il à la grandeur de la France? Non, il avait une idée

fixe, celle de placer son petit-fils sur le trône de Charles-Quint. A la mort du dernier roi, il dut choisir entre le testament de Charles et le traité qui partageait son hérédité. Le traité assurait un agrandissement à la France, tandis que le testament donnait toute la monarchie espagnole à un prince de la maison de Bourbon. Louis XIV se prononça pour l'acceptation du testament, il préféra la grandeur de sa famille à celle de l'État. Cependant le grand roi est le type de la vieille royauté; il semblait se confondre avec la France, en disant que l'État c'était lui. Ainsi tout en s'identifiant avec l'État, la royauté n'assure pas même l'intérêt de l'État. Il y a un intérêt plus grand pour les princes, celui de leur maison. Pour donner un trône à son petit-fils, Louis XIV ne recula pas devant la violation de ses engagements, il ne recula pas devant la guerre générale, bien que la France fût épuisée et aux abois !

Telle était la vieille royauté, et l'on veut qu'elle ait préparé l'avénement des nations, alors qu'elle ne songeait qu'à de mesquins intérêts de famille ! Cependant le fait que les historiens ont constaté est exact. Oui, ce sont les guerres des rois et leurs négociations qui ont constitué le territoire des nations, et par là ils ont donné une base aux nationalités. C'est ainsi que se sont formés la France, l'Angleterre et l'Espagne; c'est ainsi que se forme sous nos yeux la nationalité allemande. Mais ici éclate le gouvernement providentiel dont nous avons essayé d'établir l'existence, en invoquant les faits. Il est certain que les nations modernes procèdent de la royauté; il est tout aussi certain que les rois n'ont point songé à préparer l'avénement des nations, et que, s'ils avaient prévu que tel fût le dernier résultat de leurs efforts, ils auraient plutôt brisé leur épée que de combattre pour un pouvoir qui devait mettre fin à leur puissance. Qui donc a fait ce que les rois ne voulaient certes pas faire? Qui, sinon Dieu ?

Quand on laisse là les vagues généralités pour considérer les faits, l'on s'étonne que les partisans de la royauté aient songé à glorifier les rois en leur attribuant une ambition qu'ils ne pouvaient pas avoir. Au seizième siècle, la maison d'Autriche occupe les trônes d'Espagne et de l'Empire, elle règne sur le nouveau monde. Cela ne lui suffit pas : il lui faut l'Italie, il lui faut l'Angleterre, il lui faut la France. Qu'est-ce que cette avidité a affaire avec

la formation des nations? C'est l'ambition de la monarchie universelle qui inspire Charles-Quint et Philippe II; or, la monarchie est la négation de l'idée de nationalité. On dit que les peuples ont acquis la conscience de leur existence en luttant contre des tentatives qui menaçaient de les absorber. Cela est vrai, au point de vue providentiel, mais cela n'est certes pas vrai si l'on considère la politique des rois. François Ier veut le duché de Milan avec la passion qu'un enfant met à avoir un joujou. Est-ce que cette puérile ambition intéresse la nationalité française? La politique de Henri VIII est tout aussi inintelligente : il pense sérieusement à reconquérir le royaume de France. Qu'est-ce que ces folies ont de commun avec la nationalité anglaise? Ce qui se passe au seizième siècle se reproduit au dix-septième et au dix-huitième. Il faut laisser là les rois et leurs petites préoccupations, pour s'enquérir des desseins de Dieu, si l'on veut trouver un but raisonnable dans la politique royale.

En apparence, l'ère royale est le règne de l'égoïsme et de la force. Elle aboutit à la révolution, et qu'est-ce que la révolution? L'avénement des nations. S'il est vrai que rien dans la vie de l'humanité ne se produit sans une longue préparation, si la loi du progrès préside à son développement, il faut que la Révolution ait eu ses précurseurs. Les rois sont de ce nombre; ils le sont comme instruments des desseins de Dieu. Eux ne songent qu'à leur grandeur, à leur puissance, à leurs plaisirs ou à leur orgueil; les peuples ne sont à leur yeux qu'un élément de richesse ou de force. Mais voilà qu'une tempête emporte la vieille royauté, et il se trouve qu'elle a travaillé pour les nations, que de ses propres mains elle a préparé son abdication. Faut-il que les nations leur témoignent leur reconnaissance? Ce n'est pas pour elles que les rois ont négocié, guerroyé; c'est à Dieu qu'elles doivent faire remonter leurs actions de grâces.

Le passé, quelque hostile qu'il soit à l'avenir, le prépare. Il en est ainsi de la royauté. Pendant la longue époque où les peuples n'avaient pas encore conscience de leur personnalité, les rois eurent pour mission de les représenter. Louis XIV dit : l'État c'est moi, et en un certain sens il disait vrai. Comme les peuples n'avaient pas la notion d'un droit qui leur fût propre, il leur fallait un organe, ils le trouvèrent dans la royauté. La première

condition pour qu'il y ait des nations, c'est que les divers éléments qui les doivent composer soient réunis, associés. Au moyen âge, l'Europe était partagée en un nombre infini de petites souverainetés; comment ces mille centres aboutiront-ils à un centre unique? Les sociétés féodales avaient si peu le sentiment d'une unité supérieure, qu'elles se considéraient elles-mêmes comme souveraines. Il fallait un aimant, en quelque sorte, qui attirât à lui tous ces éléments épars pour en faire un tout. La royauté fut cette force d'attraction.

Mais le monde moral n'obéit pas à des lois fatales comme le monde physique, la liberté fait sa grandeur tout ensemble et sa faiblesse. L'homme résiste à l'action de la providence; il lui faut faire violence, pour qu'il se soumette à des desseins qu'il ignore. C'est dire que les nations ne pouvaient pas se former comme se forment les astres dans l'immensité des cieux, par la seule force de l'attraction. Les petits États féodaux refusèrent de se laisser absorber par la royauté; il y eut lutte, guerre. Rien de plus naturel, et à certains égards de plus légitime que cette résistance. L'action de la royauté n'était souvent que le droit du plus fort; elle se manifestait par la voie brutale de la conquête. Comment savoir que cette ardeur d'envahissement était autre chose que de l'égoïsme? Comment deviner que sous l'ambition des rois il y avait les desseins de Dieu? Les guerres avaient donc leur justification. Par elle-même, la guerre n'est qu'une force aveugle; mais cette force a un sens moral, quand on se place au point de vue de Dieu. En ce sens les guerres qui remplissent les annales de l'Europe sont une préparation des nations, et en ce sens aussi les rois sont les précurseurs des nationalités.

II

On peut même dire que la royauté absolue a eu sa raison d'être. Pour constituer les nations, il fallait que la guerre réunit les divers éléments qui les composent; il fallait donc que la royauté fût conquérante. Or, il n'y a que la royauté absolue qui soit conquérante de sa nature. Si les peuples avaient toujours dirigé leurs destinées, il n'y aurait jamais eu de guerre de conquête; mais

aussi l'Europe serait restée morcelée, comme elle l'était au moyen âge, sous le régime féodal. C'est le pouvoir absolu qui pousse les rois à se faire conquérants. Les peuples ne comptent à leurs yeux que comme une propriété. Tout propriétaire cherche à étendre ses domaines. Entre particuliers l'avidité est contenue dans de certaines limites par les lois. Les rois ne reconnaissent pas de lois, ils sont eux-mêmes la loi vivante : « Entre les rois, dit Voltaire, la convenance et le droit du plus fort tiennent lieu de justice. » Ayant la force en main, pourquoi ne satisferaient-ils pas leur convoitise, alors qu'il n'y a pas de droit qui les arrête? Tel fut le mobile de Louis XIV, il l'avoue lui-même dans ses Mémoires. Chez lui l'ambition a encore quelque grandeur. Après sa mort et jusqu'à la Révolution française, on n'aperçoit rien dans la politique royale que la vulgaire envie de s'agrandir. Ici c'est un prince qui profite de la bonne occasion pour enlever à une jeune reine, une de ses plus belles provinces. Puis les rois se coalisent pour dépouiller Marie Thérèse et se partager ses États, après avoir garanti l'intégrité de la monarchie autrichienne par les engagements les plus solennels. Après cela, les princes se coalisent pour arracher à Frédéric II sa belle conquête, et pour s'emparer même de ses États héréditaires. Enfin trois puissants monarques s'entendent pour se partager la Pologne, véritable meurtre d'une nation qui naguère avait sauvé l'existence de l'un des États qui prit part à la spoliation.

Cependant on prétend qu'au milieu de ce conflit de convoitises il y a une doctrine, et que cette doctrine a assuré la liberté de l'Europe en garantissant l'indépendance des divers États qui la composent. Est-il vrai que le système de l'équilibre a sauvé l'Europe de la monarchie universelle, sous Louis XIV? Est-il vrai que ce système a empêché la ruine de l'Autriche dans la guerre de Succession et la ruine de la Prusse dans la guerre de Sept ans? On peut dire que la monarchie universelle est une ambition inhérente à la royauté absolue. Si la conquête est légitime, si le conquérant n'a pas de droit à respecter, où s'arrêtera-t-il? Qui lui dira : tu n'iras pas plus loin? Le génie et les circonstances aidant, la terre lui sera trop étroite, et il demandera de nouveaux mondes à conquérir. Folie, disent les conquérants eux-mêmes! Oui, mais la folie est de l'essence de la royauté absolue. Et si la domination

embrassant la terre entière est une folie, il n'en est pas de même de la prépondérance qui compromet l'indépendance des rois et des peuples. Quand le ministre de Louis XIV menaçait d'envoyer à la Bastille l'ambassadeur des Provinces-Unies, quand le grand roi faisait des conquêtes en pleine paix, à coups d'arrêts, peut-on dire que les peuples qu'il insultait, que les princes qu'il dépouillait, fussent libres et indépendants? Qui a sauvé l'Europe de ce joug? La doctrine de l'équilibre, dit-on.

C'est faire trop d'honneur à un système qui n'est autre chose que l'union des faibles contre le fort, lorsque le fort menace de détruire leur indépendance. Quand deux voyageurs attaqués par un brigand s'unissent pour le combattre, on ne dira pas qu'il y a là une doctrine. Il y a eu des coalitions avant que le mot d'équilibre fût prononcé. L'instinct de la conservation, le plus naturel et le plus puissant des besoins, pousse les peuples à la résistance. C'est à cet instinct que l'Europe a dû sa délivrance, sous Louis XIV. Comme doctrine, le système de l'équilibre doit être condamné, car c'est la négation du droit des nations. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à voir les coalitions à l'œuvre. La grande alliance qui vainquit Louis XIV se proposait-elle de défendre la nation espagnole contre les envahissements de Louis XIV? L'Espagne était pour le testament, pour le duc d'Anjou, tandis que les coalisés voulaient morceler la monarchie de Charles-Quint. Était-ce pour donner satisfaction aux populations assujetties? La Belgique fut cédée à l'Autriche, le royaume des Deux Siciles à un Bourbon : est-ce que l'on consulta les Belges et les Napolitains? Pas plus qu'on ne consulta au congrès de Vienne les populations dont on disposait sans elles et contre elles. Ce sont les rois et les diplomates qui ont inventé le système de l'équilibre, et pour eux il n'y a pas de droit des nations, il n'y a que des États. C'est la force qui les a fondés, sans se soucier des nationalités. Eh bien, ce produit de la force, on veut le maintenir, le perpétuer; quand même les droits des nations se trouveraient méconnus, foulés aux pieds, par cette organisation fortuite et passagère de l'humanité!

Ainsi le système de l'équilibre, loin d'assurer le droit des nations, ne lui permet pas même de se faire jour; il ne tient compte que de l'intérêt, et l'intérêt se confond avec la force. Il y

a tel État qui n'est qu'un assemblage informe de populations appartenant à des nationalités diverses. On peut à peine dire que la Turquie soit un État; l'Autriche même est un empire comme la Russie. Ces empires tiennent néanmoins un rang considérable dans le système de l'équilibre; ce sont des poids qui maintiennent la balance; donc il faut les conserver, et empêcher les populations sujettes de conquérir leur indépendance. Il y a plus, l'équilibre ne garantit pas même l'existence des États, abstraction faite de toute nationalité. Pendant tout le dix-huitième siècle, il y a des projets de partage : tantôt c'est la monarchie suédoise, tantôt la monarchie espagnole, puis c'est la succession de l'Autriche; dans le cours des guerres allumées par ces projets criminels, on songea à partager la Prusse, et la France elle-même. Qu'est-ce qui manqua pour l'exécution de ces attentats? La force. Quand le roi de Prusse, la czarine et l'impératrice d'Autriche furent d'accord pour partager la Pologne, le meurtre se commit, et pour le justifier, on invoqua des raisons d'équilibre!

On dirait que les rois, aveuglés par la Divinité, travaillaient eux-mêmes à leur ruine. Le partage de la Pologne montra à quoi aboutit la politique royale : il fut clair pour tout le monde, dit Jean de Müller, que les petits États n'avaient aucune garantie de leur indépendance, sinon la difficulté pour les grands de s'entendre sur le partage des dépouilles. Voilà comment le système de l'équilibre garantit, nous ne disons pas les nationalités, mais les États. Au plus fort l'empire! Tel est le droit royal. Cette négation de tout droit justifie la Révolution.

N° 2. *La Révolution et les nationalités* (1)

I

La Réforme ouvre l'ère des nations, mais ce n'est qu'en théorie, pour ainsi dire. En réalité, ce sont les rois qui représentent les peuples; mais ces organes sont infidèles à leur mandat; pour mieux dire, les mandataires se croient les maîtres et se con-

(1) Voyez mes *Etudes sur la Révolution et sur l'Empire*.

duisent comme tels. L'égoïsme vicie tout ce qu'ils font, au point que leur politique basée sur l'intérêt n'est autre chose que le règne de la force. Quelle est la source du mal? Le pouvoir absolu. Ne reconnaissant aucun droit à leurs sujets, comment respecteraient-ils le droit des peuples? La Révolution proclama les droits de l'homme. C'était donner une sanction politique au principe de la personnalité humaine. La première conséquence de cette doctrine nouvelle, c'est la souveraineté des nations. Si les nations sont souveraines, elles forment par cela seul des personnes, dont l'individualité est aussi sacrée que celle de l'homme. Ainsi la Révolution inaugure l'ère politique des nationalités.

Il y a un témoignage remarquable de la solidarité qui existe entre la liberté ou la souveraineté nationale, et le respect des nations étrangères. Si Louis XIV foula aux pieds les droits des nations, c'est qu'il ne reconnaissait aucun droit à ses sujets. Quand la coalition victorieuse songea aux moyens les plus efficaces pour brider l'ambition des rois de France, l'Angleterre proposa de rétablir les États généraux. En effet, les peuples appelés à exercer la souveraineté, sentent qu'ils doivent respecter l'indépendance des autres peuples. Mais ce que l'Angleterre demandait, était impossible sous le vieux régime. Il fallut une révolution pour consacrer les droits de l'homme et pour rendre aux nations la souveraineté que les rois avaient usurpée. Un des premiers actes de l'Assemblée constituante fut la déclaration solennelle des droits de l'homme. Elle consacra aussi la souveraineté et l'indépendance des nations, en renonçant aux conquêtes. Si l'individu a droit à la liberté, si ce droit est inaliénable et imprescriptible, il en doit être de même des nations, car elles sont de Dieu aussi bien que les individus.

En disant que la Révolution ouvre l'ère définitive des nationalités, nous heurtons bien des préjugés et bien des passions. L'aveugle réaction qui règne encore sur le continent, au moment où nous écrivons (1), poursuit la Révolution de sa haine; elle lui impute la destruction de l'ordre social, la domination de la force le bouleversement du monde. Nous ne nions pas les abus de la violence, commis par la république et par l'empire. Mais ces excès

(1) Écrit en 1868.

sont-ils la pratique des principes de 89? S'ils en sont la violation manifeste, on ne peut les invoquer comme témoignage contre la Révolution. C'est donc la doctrine qu'il faut constater et apprécier : est-elle l'expression de la vérité, l'avenir lui appartient. Quelle est la doctrine des Assemblées qui présidèrent aux destinées de la France nouvelle?

Nous disons que c'est le respect des nationalités. Les témoignages abondent pour l'attester. Il y avait dans l'Assemblée constituante un homme de lettres, philosophe, voyageur, historien. Volney proposa une déclaration des principes de la Révolution sur les droits des peuples. On y lit que l'Assemblée nationale regarde l'universalité du genre humain comme ne formant qu'une seule et même société, dont l'objet est la paix et le bonheur de tous et de chacun de ses membres ; que dans cette grande société générale, les peuples considérés comme individus jouissent des mêmes droits naturels, et sont soumis aux mêmes règles de justice que les individus dans les sociétés partielles ; que par conséquent nul peuple n'a le droit d'envahir la propriété des autres peuples, ni de le priver de sa liberté. « Voilà le commentaire du décret par lequel l'assemblée constituante renonça au nom de la nation française, à toute conquête. C'est pour la première fois depuis que le monde existe que de pareils principes sont proclamés par une grande nation. Ayant conquis son indépendance, la France devait par cela même respecter l'indépendance de tous les peuples.

L'Assemblée législative, dit-on, répudia ces belles maximes, en déclarant la guerre à l'Europe ; guerre de propagande d'abord, mais qui déjà comme telle blessait les droits des peuples puisqu'on voulait leur imposer des principes que les nations étrangères répudiaient ; et la guerre faite, en apparence, au nom de la liberté universelle, ne tarda pas à devenir une guerre de conquête. Nous répondrons à ces accusations, en transcrivant les paroles d'un Girondin ; on sait que ce fut la Gironde qui provoqua la la guerre. Condorcet est un philosophe, son martyre atteste sa bonne foi ainsi que sa modération. Déjà les émigrés armaient sur les frontières de la France et les petits États ecclésiastiques leur accordaient une protection qu'ils ne se donnaient pas la peine de cacher. C'est dans ces circonstances que Condorcet proposa

une déclaration où on lit : « La nation française, fière d'avoir conquis les droits de la nature, ne les outragera pas dans les autres hommes; jalouse de son indépendance, résolue à s'ensevelir sous ses ruines plutôt que de souffrir que l'on osât lui dicter des lois, elle ne portera pas atteinte à l'indépendance des autres nations. » Le décret qui déclara la guerre, reproduit cette profession de foi en substance; il porte que la nation, fidèle aux principes consacrés par sa constitution de n'entreprendre aucune guerre dans la vue de faire des conquêtes, et de n'employer jamais ses forces contre la liberté d'aucun peuple, ne prend les armes que pour la défense de sa liberté et de son indépendance.

Il n'est pas vrai que la guerre de propagande, dans la pensée de ceux qui la désiraient avec le plus d'ardeur, ait eu pour but d'imposer la liberté française aux autres peuples. Les Girondins se faisaient illusion sur les dispositions des nations étrangères; comme l'oppression était générale, ils espéraient que toutes s'insurgeraient à la vue du drapeau tricolore. Loin de songer à la contrainte, ils voulaient aider des esclaves à briser leurs fers. Du reste ils respectaient la souveraineté des autres peuples, comme ils demandaient que l'Europe monarchique respectât la liberté de la France. Écoutons encore Condorcet, il est l'interprète des généreuses aspirations de son parti. Dans son *Adresse de la République française aux hommes libres*, il rappelle que le nouveau régime repose sur la souveraineté de la nation. Est-ce que le peuple qui le premier s'est déclaré souverain, va porter atteinte à la souveraineté des autres nations, en les révolutionnant, en les républicanisant malgré elles? « La nation française, répond Condorcet, respectera les droits des autres nations; elle n'emploiera jamais, ni la force, ni la séduction pour obliger un peuple à recevoir ou à conserver des chefs qu'il voudrait rejeter, à maintenir ses lois, s'il voulait les changer, à les changer, s'il voulait les conserver. »

Le plus mal famé des partis qui déchirèrent la république naissante, la Montagne n'avait pas d'autres principes. Voici d'abord Carnot, dont le nom est cher à tous les amis de la liberté, qui proclame hautement le droit absolu de nationalité : « Le droit invariable de chaque nation, dit-il, est de vivre isolée, s'il lui plaît, ou de s'unir à d'autres, si elles le veulent pour l'intérêt commun. Nous, Français, ne connaissons de souverains que les

peuples eux-mêmes ; notre système n'est pas la domination, c'est la fraternité ; nous ne voyons sur la surface du globe que des hommes comme nous, des êtres égaux en droits. » Ce furent les Girondins qui poussèrent à la guerre contre l'Europe monarchique. La Montagne n'y fut jamais favorable. Après la chute de la Gironde, les Montagnards renoncèrent à la politique de propagande de leurs adversaires. Tout en jetant l'insulte aux rois, Robespierre déclara que c'était aux peuples à se délivrer eux-mêmes de leurs tyrans : « Les Français, dit-il, ne sont pas atteints de la manie de rendre aucune nation heureuse et libre malgré elle. Ils désirent que les peuples soient heureux, mais ils ne commandent pas le bonheur. Le territoire de la République est la limite de sa révolution. »

C'est après la chute de la Terreur, que la République devint conquérante. Les victoires des armées républicaines firent naître le désir de l'agrandissement, ou le réveillèrent. Depuis Richelieu, la France aspirait à la frontière du Rhin, comme étant la limite que la nature elle-même lui avait tracée. Victorieuse de l'Europe coalisée, il était inévitable que la République reprît les projets de la monarchie. Mais comment les concilier avec les principes de 89, avec la renonciation solennelle que la France avait faite à toute idée de conquête, et avec les droits des nationalités étrangères que toutes les assemblées avaient proclamés, la Convention aussi bien que la Constituante ? Dès le commencement de la Révolution, l'Assemblée nationale réunit Avignon à la France, en se fondant sur le consentement des habitants. C'est en vertu de la même doctrine que la convention réunit les Belges à la République. N'est-ce pas une conquête déguisée ? Oui, en fait. Non, en droit. Il y a un abîme entre la conquête et l'annexion fondée sur le consentement. La conquête est l'empire de la force, elle détruit les nationalités vaincues au profit du vainqueur. Tandis que si les vaincus demandent la réunion, pourvu que ce vœu soit sincère, ils manifestent leur volonté souveraine au moment où ils abdiquent leur indépendance. L'annexion volontaire sauvegarde donc les droits des nations, elle en est la manifestation solennelle.

II

La Révolution n'a cessé de proclamer le droit des nations à une existence libre et indépendante. Elle ne pouvait le nier, sans se renier elle-même, puisqu'elle procède de la volonté nationale. Mais ce n'est que l'une des faces de la Révolution. On l'appelle française, parce que la France en a pris l'initiative ; on pourrait à plus juste titre l'appeler la Révolution d'une manière absolue, car elle a fait le tour de l'Europe. En dépit des réactions qui l'ont suivie, il n'y a pas un seul peuple sur le continent qui n'ait subi l'influence du mouvement de 89 ; et voilà que la démocratie envahit sous nos yeux jusqu'à l'aristocratique Angleterre. Il y a donc dans la Révolution un élément d'universalité, de cosmopolitisme qui la distingue profondément des révolutions d'Angleterre et d'Amérique. C'est dire que la Révolution donna satisfaction aux deux principes qui se disputent le monde, au principe de nationalité et au principe d'unité.

Quel fut le premier acte de l'Assemblée constituante? La déclaration des droits de l'homme. Elle proclama que tout homme a des droits qu'il tient de la nature, et qu'aucune puissance humaine ne peut lui enlever. C'était reconnaître le droit de l'individualité tout ensemble et celui de l'humanité. Écoutons l'adresse que l'Assemblée constituante fit à la nation française : « Le droit des *hommes* étaient méconnus, insultés depuis des siècles ; ils ont été rétablis *pour l'humanité entière* par cette déclaration qui sera le cri éternel de guerre contre les oppresseurs. » Telle est la haute ambition que la Révolution annonce dès son début : elle n'entend pas être une révolution française seulement, elle veut être une révolution humaine.

Lafayette proposa la cocarde tricolore pour la garde nationale de Paris. Est-ce un signe local, qui ne doit pas dépasser les murs d'une cité? « Je vous apporte, dit Lafayette, une cocarde qui fera le tour du monde. » La noblesse, dans son aveuglement, repoussa les idées et le drapeau qui en était comme l'expression populaire. Mirabeau cria de sa voix tonnante aux aristocrates : « Votre folle présomption sera déçue. Elles vogueront sur les mers, les couleurs nationales, elles obtiendront le respect de toutes les con-

trées, non comme le signe des combats et de la victoire, mais comme celui de la sainte confraternité des amis de la liberté sur toute la terre. » Le grand orateur et le héros des deux mondes furent prophètes : le drapeau tricolore fit le tour de l'Europe, et partout il fut un signe d'affranchissement, alors même qu'un conquérant s'en empara, et que les aigles françaises le portèrent dans les capitales des vaincus.

Les hommes de 89 ne songeaient pas aux aigles ni à la conquête. Cependant leur ambition était d'affranchir l'humanité en même temps que la France. Comment donc espéraient-ils que se ferait la propagande de la liberté? Par la puissance des idées; ils voulaient fonder une confraternité universelle entre tous les hommes libres. Condorcet écrit à Priestley : « Depuis longtemps il se forme une ligue en Europe pour propager et défendre la liberté, sans autres armes que la raison, et cette ligue triomphera. » Quelle est cette ligue? C'est celle de la liberté et de la vérité, et ce sont les philosophes qui la dirigent : « Les hommes de génie, dit Condorcet, soutenus de leurs disciples, mis en balance avec la tourbe des intrigants corrompus, instruments ou complices des tyrans, doivent finir par l'emporter sur elle. Ce beau jour de la liberté universelle luira pour nos descendants, mais du moins nous en aurons vu l'aurore, nous en aurons goûté l'espérance. C'est cette sainte confraternité qui inspira à l'Assemblée législative un de ses plus beaux décrets, celui par lequel elle accorda la naturalisation aux philosophes étrangers, amis de la liberté. « C'était, dit un orateur, inaugurer l'affranchissement général des nations. » « Quand vous avez voulu être libres, s'écria le fougueux Chabot, vous avez juré la liberté de tout le globe, vous avez donc voulu délivrer le genre humain tout entier. »

Les hommes positifs riront des enthousiastes qui croyaient que les idées de 89 feraient le tour du monde par la seule puissance de la vérité. Il est vrai qu'il fallut les victoires de la République et même celles de l'Empire; mais il est vrai aussi que c'est grâce à l'enthousiasme révolutionnaire que la République vainquit l'Europe, et si des semences de liberté furent répandues sur tout le continent par la grande armée, ce n'est pas aux aigles de Napoléon qu'il en faut rapporter la gloire, mais aux principes et aux hommes de 89. Écoutons donc encore ces hommes enthousiastes

de la liberté, car c'est à eux que nous devons d'être libres. Au moment où l'Europe coalisée comptait anéantir la liberté naissante, l'abbé Grégoire présenta une adresse à l'Assemblée législative, au nom des jacobins qui à cette époque étaient encore les *Amis de la Constitution*. On y lit ces paroles enflammées : « Les temps sont accomplis, le volcan de la liberté va faire explosion, réveiller les nations, et opérer la résurrection politique du globe. Vous travaillez donc pour la famille du genre humain. A mesure que vous déblaierez ce fatras de lois antiques dont la barbarie est inalliable avec nos mœurs ; à mesure que l'art social perfectionnera nos lois, elles deviendront la propriété du monde entier. Puisse le génie de la liberté embrasser bientôt l'universalité des régions, et par les liens d'une sainte fraternité unissant tous les hommes, hâter le moment où il n'y aura plus d'étrangers ! »

Nous avons dit quelle fut la théorie politique du catholicisme : c'est l'unité absolue, ayant à sa tête un pape et un empereur qui n'est que le bras armé de la papauté. L'unité catholique est la destruction de toute vie individuelle, de toute liberté. Nous avons dit quel fut le système politique de la royauté : l'équilibre ou la balance n'a qu'un avantage, c'est d'être une ligue toujours armée contre la monarchie universelle, mais il lui manque les principes de liberté et de nationalité. Comparons avec ces doctrines du passé celle que la Convention formula par l'organe de Robespierre. Nous ne sommes pas admirateur passionné du fameux tribun, mais il y a une justice qu'il faut lui rendre, c'est que ses sentiments et ses idées sont presque toujours l'expression des principes de 89. Il était convaincu que la Convention avait une mission divine, celle de fonder la liberté dans le monde entier. Lui-même se croyait appelé à défendre la cause de l'humanité et des nations. C'est dans cet esprit qu'il formula sa théorie des relations internationales :

« Les hommes des divers pays sont frères, et les divers peuples doivent s'entr'aider, selon leur pouvoir, comme les citoyens d'un même État. »

« Celui qui opprime une seule nation, se déclare l'ennemi de toutes. »

« Ceux qui font la guerre à un peuple pour arrêter les progrès de la liberté et anéantir les droits de l'homme, doivent être pour-

suivis par tous, non comme des ennemis ordinaires, mais comme des assassins et des brigands rebelles. »

Le langage n'est pas celui d'un législateur, il est excessif comme l'étaient les passions de cette époque. Mais faisons abstraction de la forme, et considérons le fond. Ce qui préoccupe surtout Robespierre, c'est la liberté, et il lui donne son vrai nom, les droits de l'homme. C'est un immense progrès sur l'unité catholique et sur la politique royale, qui ignoraient l'une et l'autre jusqu'au nom de liberté. Quels seront les rapports entre les individus et entre les peuples? La fraternité, répond Robespierre. Le catholicisme aussi parlait de fraternité; mais, basée sur la foi, la fraternité chrétienne aboutissait à l'hostilité contre tous ceux qui étaient en dehors de l'Église; ils sont plus qu'étrangers, plus que Barbares, ils sont damnés. Il y a un abîme entre ces sentiments étroits et la fraternité révolutionnaire, qui embrasse tous les hommes, par cela seul qu'ils sont hommes. Robespierre dit que les peuples sont solidaires. La doctrine de l'équilibre, au contraire, partageait les peuples en amis et ennemis; s'il y en avait qui étaient amis à raison de la communauté de leurs intérêts, il y en avait d'autres ennemis par nature. Une inimitié naturelle entre des hommes que Dieu a créés frères! Quel blasphème! Faut-il encore demander où est la vérité, dans la doctrine révolutionnaire ou dans les doctrines du passé?

Ajoutons que, dans la doctrine de Robespierre, il n'y a plus de guerre, pas même de guerre de propagande, plus de conquête, pas même aux dépens des rois. La Montagne aimait trop la liberté pour désirer la guerre; et elle tenait trop à l'indépendance de la République pour attaquer l'indépendance des peuples étrangers. Ce n'est pas qu'elle renonçât à la propagande des idées de 89; mais elle espérait que la liberté se propagerait mieux par le spectacle de la liberté française, que par les armes; elle voulait que la République régnât sur les âmes par la puissance de la vérité, et non par la force. C'était la réalisation du pouvoir spirituel, conçu par l'Église. Mais dans les mains de l'Église, le pouvoir de l'intelligence était devenu la tyrannie des âmes. Ce n'est pas ainsi que la philosophie l'entendait. Elle exerça, déjà sous l'ancien régime, un véritable empire sur les esprits. Telle était aussi l'ambition des hommes de 89 et de 93 : disciples des philosophes, ils ne voulaient

pas de domination universelle, sauf celle de la liberté, ils ne voulaient pas qu'un peuple fût assujetti à l'autre, mais que tous fussent frères et égaux en droits.

III

Cette propagande pacifique, cette fraternité universelle était une utopie, non qu'elle soit irréalisable, mais elle l'était en 93. La haine des partisans du passé contre le nouvel ordre de choses ne permit pas le développement régulier des principes de 89. Une lutte furieuse s'engagea entre l'Europe féodale et la France libre. C'était une nécessité providentielle. Sans les guerres de la Révolution et de l'Empire, les trois couleurs n'auraient pas fait le tour de l'Europe. Mais les desseins de Dieu ne justifient pas les hommes. En devenant conquérante, la République devait aboutir à une domination militaire. Il se trouva un guerrier prédestiné; Napoléon fut l'épée de la Révolution. L'épée déchira la liberté; un homme de conquête ne pouvait être le vrai organe des principes de 89. L'empereur déserta la tradition révolutionnaire. Tout conquérant est poussé fatalement à la monarchie universelle. Il en fut de même de Napoléon.

Déjà en 1803, les Anglais accusèrent Napoléon d'aspirer à la monarchie universelle. Ce n'était pas une de ces accusations banales qui retentissent dans les manifestes : c'est au pied de la lettre, disait lord Grenville, qu'il entendait la chose. Il ne voyait de salut pour l'Europe que dans une coalition des puissances continentales avec l'Angleterre, et il était convaincu que cette coalition se ferait. En vain les admirateurs de Napoléon se récrient contre ces reproches, ils essaient vainement d'établir une différence entre le premier consul et l'empereur. C'est le premier consul qui adressa aux députés de la Suisse ces paroles impérieuses : « *Il faut* que, pour ce qui regarde la France, la *Suisse* soit *française*, comme *tous les pays* qui confinent à la France. » Tous les envahissements de la politique impériale sont là en germe. *Il faut* que la Hollande, puis les villes anséatiques, *il faut* que la confédération du Rhin, puis la Prusse, puis la Pologne, puis la péninsule espagnole, soient françaises. En définitive, *il faut* que

l'Europe entière gravite autour de la France, comme les planètes autour du soleil. Napoléon dit aux peuples qui confinent à la France, en parlant à la Suisse : « Que *rien* à notre égard ne soit *hostile* chez vous; que *tout* y soit en harmonie avec nos *intérêts;* que votre première politique, que votre premier *devoir* soit de ne *rien* permettre, de ne *rien* laisser faire sur votre territoire qui, *directement ou indirectement*, nuise aux *intérêts*, à l'*honneur*, et, en général, à la *cause du peuple français*. » Qu'est-ce qui restait de liberté aux voisins de la France dans cet ordre d'idées? L'empereur va répondre à notre question.

En 1806, l'empereur dit : « La France est unie aux peuples de l'Allemagne par les lois de la confédération du Rhin; à ceux des Espagnes, de la Hollande, de la Suisse et des Italies, par les lois de notre *système fédératif*. » Qu'est-ce que ce *système fédératif?* On lit dans un message de Napoléon au sénat que les États fédératifs de l'Empire, bien qu'*indépendants*, ont un intérêt commun et doivent avoir un lien commun. Le décret sur le blocus de l'Angleterre nous apprendra quelle était l'*indépendance* qui leur restait : « Le présent décret, dit l'empereur, sera *communiqué* par notre ministre des relations extérieures aux rois d'Espagne, de Hollande, de Naples et d'Étrurie. » Ce *communiqué* voulait dire que lesdits rois devaient obéir au décret aussi bien que les sujets de l'empereur. Parmi les princes *fédérés*, nous voyons figurer des rois de la famille de Napoléon. Pourquoi, soldat parvenu, veut-il faire de sa famille une famille de rois? Lui-même dit que c'est pour les rattacher à son système fédératif : il espérait trouver une soumission entière chez ceux qui lui devaient tout et qui retombaient dans le néant s'ils se séparaient de lui. Transcrivons les paroles devenues célèbres que Napoléon adressa en 1810 au fils de son frère Louis : « N'oubliez jamais, dans quelque position que vous placent *ma politique* et l'*intérêt de mon empire*, que *vos premiers devoirs sont envers moi, vos seconds envers la France. Tous vos autres devoirs*, même ceux envers les peuples que je pourrais vous confier, ne viennent qu'après. » Telle était l'indépendance des *princes fédérés*. L'Empire avec ses *États fédératifs* était une vraie monarchie universelle.

Le jour de son sacre, Napoléon fit porter devant lui l'épée et le sceptre de Charlemagne. C'était, dit M. Thiers, l'image embléma-

tique de la réalité qu'il préparait. En effet il imita les formes extérieures de l'empire de Charlemagne, mais son ambition dépassait celle du roi des Franks. Il donna aux rois feudataires des titres de grand amiral, de grand électeur, de grand connétable, titres ridicules, si l'on s'en tient à la forme, mais titres significatifs quand on songe que les rois fédérés, étant dignitaires de l'Empire, devaient se considérer par cela même comme sujets de l'empereur. Napoléon voulait, pour leur rappeler sans cesse leur devoir, qu'ils résidassent souvent en France, où ils avaient un établissement royal au Louvre. Ce qui le séduisait dans cette vaine pompe, c'est que son empire embrassait successivement toute l'Europe. S'il ne prit pas le titre d'empereur d'Occident, il l'ambitionnait, et il aimait qu'on le lui donnât. Dès 1806, on lit, dans un *Exposé de la situation de l'Empire*, présenté au Corps législatif, que l'Italie s'enorgueillit de recevoir les lois d'un *nouveau Charlemagne*. Ce rapport figure dans la *Correspondance de Napoléon*, comme étant son œuvre. Lui-même se comparait donc à Charlemagne. Ce n'était pas une simple comparaison. Le ministre des relations extérieures dit, dans une note écrite en 1807 : « Souverain de l'empire de Charlemagne, l'empereur est héritier de ses droits. » C'est à ce titre qu'il réunit les États du pape à l'empire, en considérant le patrimoine de saint Pierre comme un bénéfice révocable. Déjà dans les journaux officiels on disait que l'empire de Charlemagne, après des siècles d'oubli, reparaissait avec un nouvel éclat, que l'on devait regarder Napoléon comme le fondateur d'un nouvel empire d'Occident. Le mot d'ordre était donné aux soldats ; après la bataille de Iéna, ils acclamèrent le vainqueur en criant : « Vive l'empereur d'Occident ! » Lui-même un jour dit : « Je suis l'empereur du continent. »

Nous avons dit souvent, dans le cours de ces *Études*, que la monarchie universelle serait le tombeau de l'humanité. En effet il n'y a de vie que là où les individus et les peuples peuvent développer librement leurs facultés. Et quelle était la liberté, quelle était l'indépendance qui restait aux sujets de l'empereur ? Il faut le suivre à Tilsit, pour se faire une idée du mépris qu'il avait pour toute espèce de droit et même pour toute convenance. Napoléon et Alexandre se partagèrent le monde : à l'un l'Occident, à l'autre l'Orient. Le partage n'était que provisoire. Si les neiges de la Russie

n'avaient enseveli la grande armée, il n'y aurait eu qu'un empire et qu'un empereur. Napoléon écrit, en attendant, à son ambassadeur près de la cour de Saint-Pétersbourg : « Le monde est assez grand pour nos deux puissances. » Que deviennent les autres rois, en présence de ces deux maîtres du monde? Alexandre veut la Turquie. Que dira l'Europe, demanda l'ambassadeur de France? « L'Europe ne dira rien, répond le ministre russe. Qu'est-ce que l'Europe? Où est-elle, si ce n'est entre vous et nous? » Aucun frein n'arrête un monarque universel. Le roi de Prusse vaincu s'abaissa jusqu'à importuner le vainqueur de ses sollicitations ; Napoléon le renvoya à Alexandre : « Que le czar lui *sacrifie* ses parents de Mecklembourg et d'Oldenbourg, qu'il lui *abandonne* le roi de Suède, ce sera un moyen de s'indemniser, en s'arrondissant vers le nord; lui Napoléon ne s'y opposera pas. » Voilà la morale des maîtres du monde.

Louis XIV faisait des conquêtes à coups d'arrêts : c'était respecter le droit, en apparence, puisqu'il faisait intervenir les tribunaux pour décider de la justice de ses prétentions. Le monarque de l'Occident n'y mettait pas tant de façons. En 1809, il dit en ouvrant la session du Corps législatif : « *J'ai réuni* la Toscane à l'empire. » Napoléon était héritier d'une révolution qui avait renoncé aux conquêtes et qui n'admettait que des réunions volontaires, librement consenties. Est-ce que les Toscans avaient émis un vœu quelconque pour être réunis à la France? « Ces peuples, dit l'empereur, en sont *dignes* par la *douceur de leur* caractère, par l'*attachement que nous ont toujours témoigné leurs ancêtres*, et par les *services qu'ils ont rendus à la civilisation européenne*. » Quel renversement de tout ordre moral! Être réuni à l'empire, devient un honneur, qu'il faut mériter. Et cette réunion est la perte de la liberté, la dépendance, l'asservissement! En 1811, Napoléon annonce au Corps législatif l'annexion de la Hollande, faite toujours par simple décret. Cette fois ce n'est plus la douceur des mœurs qui a déterminé l'empereur : s'il réunit la république des Provinces-Unies à la France, c'est qu'elle n'en est qu'une *émanation*, sans laquelle l'empire ne serait pas complet. C'est à peine s'il daigna notifier le décret à l'Europe : « Il ne s'agissait, écrit-il à Alexandre, que de lagunes, de chantiers, de ports qui n'intéressaient pas le continent. » Quant au peuple qui habitait ces lagunes, qui avait

creusé ces ports, élevé ces chantiers, il ne comptait pour rien dans la politique impériale.

Où l'empereur s'arrêtera-t-il? Lorsqu'en 1811, il annexa les villes anséatiques à son immense empire, le Sénat dit en réponse au message impérial : « Où sont les bornes du possible? » Il n'y avait plus rien d'impossible pour l'empereur. Il songeait à réunir l'Espagne à l'empire français, comme il y avait réuni la Hollande, parce que ses frères, devenus rois, identifiaient leur cause avec celle des peuples qu'ils étaient appelés à gouverner, oubliant que, dans la pensée de Napoléon, ils ne devaient être que les instruments aveugles de sa politique.

Tel est le respect d'un monarque universel pour les droits des nations. Cependant Napoléon n'était pas encore empereur de l'Occident. Que serait devenue l'Europe, si son ambition s'était réalisée? Nous répondrons avec le Sénat : « Où sont les bornes du possible? » Il n'y a point de monstruosité qui ne devienne possible quand un homme dispose des destinées du genre humain. Il y a des Césars que les historiens qualifient de monstres. Ce ne sont pas quelques hommes qu'il faut mettre au pilori, c'est l'idée de la monarchie qu'il faut condamner, au nom de la liberté des individus et au nom de l'indépendance des nations.

IV

Napoléon n'est pas le seul coupable. Au lieu d'accuser la monarchie universelle, il serait plus juste de s'en prendre à la monarchie même. L'empereur n'a eu qu'un tort, c'est de s'abaisser, lui homme de génie, jusqu'à mettre une couronne sur sa tête. Devenu roi, il prit les allures de la royauté. Or, pour les rois, il n'y a point d'autre droit que leur intérêt; ils ne savent pas ce que c'est que les nations. Certes, si les princes n'étaient pas frappés d'un incurable aveuglement, l'héroïque élan de 1812 aurait dû leur ouvrir les yeux. L'invincible était vaincu, et par qui? Par les nations qu'il avait foulées aux pieds. Tant qu'il n'eut que des armées à combattre, son génie guerrier et ses admirables soldats l'emportèrent. Il serait resté vainqueur, malgré l'horrible catastrophe de Russie, si les peuples ne s'étaient soulevés contre le monarque de l'Occident. Les rois coalisés le sentaient, ils le

voyaient. De là leurs appels à la liberté, à l'égalité, à la fraternité. Comédie royale! Après la victoire, on oublia les proclamations. Que dis-je? Au moment même où les rois alliés appelaient les nations aux armes contre celui qui les avait opprimées, ils trafiquaient des peuples, comme d'une vile marchandise.

Nous sommes au commencement de 1813; ce sont les mois de miel de l'alliance sainte qui annonce aux peuples qu'elle vient les délivrer du joug de l'étranger, qu'elle vient leur rendre les droits naturels, inaliénables, imprescriptibles, qu'ils tiennent de Dieu. On veut attirer dans la coalition le roi de Suède, Bernadotte, de caporal devenu roi, grâce à l'ascendant de la France. Bernadotte offrit son concours, tantôt à Saint-Pétersbourg, tantôt à Paris, au prix de la Norwége. La Norwége appartenait au Danemark, et les Norwégiens ne voulaient à aucun prix devenir Suédois. Petite difficulté pour les libérateurs de l'Europe! Dans les négociations qui amenèrent la cession de la Norwége à la Suède, il n'est pas même question des Norwégiens et de leurs vœux. Les alliés disposèrent d'eux, sans eux et contre eux. Parmi ces alliés se trouvait l'Angleterre, qui avait soulevé l'Europe contre les envahissements de Napoléon. Que lui reprochait-on? On lui reprochait le mépris de tout droit. Et que faisaient les alliés en donnant la Norwége au roi de Suède? Les Norwégiens avaient tort de se plaindre : les alliés n'avaient-ils pas stipulé que la réunion se ferait « avec tous les égards et la considération possibles pour le *bonheur* et la *liberté* du peuple de Norwége? » Les copartageants de la Pologne tenaient le même langage. Après l'affreux massacre de Varsovie, l'impératrice Catherine, cette *bonne mère*, déclara qu'elle n'avait d'autre pensée que de rendre ses *enfants heureux!*

Les alliés traitèrent les Belges comme ils avaient traité les Norwégiens ; ils les annexèrent à la Hollande ; ou, comme dit le traité de Paris, la Hollande reçut un accroissement de territoire. On savait cependant que les Belges répugnaient à cette union qui avait toutes les apparences d'un assujettissement; ils auraient voulu une existence libre et indépendante. Mais qu'importaient les vœux des populations? Les alliés victorieux décidèrent du sort des peuples, comme l'avait fait l'empereur : c'était toujours la force qui régnait, et qui faisait violence à la faiblesse. Pendant la guerre dite de l'indépendance, les Génois avaient repris leur

antique constitution, c'était certes leur droit; ils avaient été dépouillés de leur indépendance par Napoléon; les libérateurs de l'Europe n'auraient-ils pas dû respecter leur vœu? Ils les annexèrent à la Sardaigne, en dépit de leurs protestations. Les Génois avaient pour eux une existence séculaire, leur république était florissante à une époque où telle puissance alliée n'avait pas encore de nom ; ils pouvaient donc invoquer leur droit au point de vue diplomatique. Droit et vœux furent foulés aux pieds par les libérateurs de l'Europe.

On sait les débats scandaleux qui s'élevèrent au sein du Congrès, quand il s'agit de partager les dépouilles du grand empire. Les vainqueurs furent sur le point d'en venir aux mains. Ils ne songèrent pas à consulter les désirs des populations qu'ils avaient appelées à la liberté; les peuples ne comptaient plus que pour le nombre de têtes, comme le bétail d'une métairie. La comparaison est de Talleyrand. Le plus cupide parmi les copartageants était le prince qui avait toujours la liberté sur la langue, le czar Alexandre. A Paris il ne parlait que de liberté, il voulait réparer le crime de Catherine II, en rétablissant la Pologne. A Vienne, la comédie de la générosité aboutit à l'annexion des malheureux Polonais. Il fallait dédommager la Prusse. Alexandre lui jeta la Saxe. C'est dans les discussions qui précédèrent cet attentat, que le généreux Alexandre laissa échapper des paroles que l'histoire doit noter. Talleyrand invoquait le droit public de l'Europe : « Votre droit public, s'écria le czar, n'est rien pour moi ; je ne sais ce que c'est. Quel cas croyez-vous que je fasse de tous vos parchemins et de vos traités? » C'était proclamer, dit Talleyrand, « que tout est légitime à celui qui est le plus fort. »

Tel est le droit royal. Ce qui se passa à Vienne prouve que la vieille royauté est inalliable avec les nationalités. On conçoit qu'avant 89, les rois aient méconnu les droits des nations ; ils ne se doutaient pas même de leur existence. Mais après les guerres de la Révolution où un peuple devenu libre vainquit l'Europe monarchique, après la guerre de la délivrance où les peuples vainquirent l'invincible, il n'y avait plus à douter de la puissance des nationalités. Si l'intérêt n'était pas aveugle, l'intérêt aurait dû suffire pour reconnaître les droits de ceux qui étaient les vrais vainqueurs. Mais l'intérêt des rois aboutit aussi à la force. Il faut

donc que la royauté disparaisse, ou qu'elle se transforme. Encore doutons-nous que la transformation soit possible. Ce n'est en réalité qu'une transition. La fiction doit faire place à la vérité, c'est dire que les rois doivent faire place aux nations.

Après la révolution de 48, le principe des nationalités fut proclamé officiellement par le gouvernement provisoire. Lamartine lança une proclamation, pour faire connaître les principes qui allaient diriger à l'extérieur la politique du gouvernement français. Il répudia toute pensée de conquête et même de propagande : c'était l'esprit de 89. En même temps Lamartine déclara que la paix devait reposer désormais sur la reconnaissance et le respect de l'indépendance des peuples. En 1792, dit-il, la France et l'Europe n'étaient pas préparées à comprendre l'harmonie des nations ; pour couronner l'œuvre de la Révolution, il faut reconnaître le droit des nationalités. La constitution de 48 reproduit cette doctrine en substance. « La République française, y est-il dit, respecte les nationalités étrangères, comme elle entend faire respecter la sienne. »

C'est pour la première fois que le mot de *nationalité* figure dans un acte politique. Bientôt l'idée entra avec éclat dans le domaine des faits. En 1859, Napoléon III mit l'armée française au service de la nationalité italienne. Dans sa proclamation de guerre, il dit que la France tirait l'épée, non pour dominer, mais pour affranchir : « Le but de cette guerre est de rendre l'Italie à elle-même, non de la faire changer de maître ; nous aurons à notre frontière un peuple ami qui nous devra son indépendance. » Arrivé à Milan, l'empereur appela les Italiens aux armes. Il déclara qu'il ne mettrait aucun obstacle à la libre manifestation de leurs vœux : « Votre désir d'indépendance si longtemps comprimé, si souvent démenti, se réalisera, si vous vous en montrez dignes. Unissez-vous dans une seule pensée, l'affranchissement de votre pays. »

Jamais plus belles paroles ne furent prononcées par un vainqueur. L'affranchissement de l'Italie fera la gloire de celui qui a conçu ce dessein, et de la nation qui a versé son sang pour l'exécuter. Ce n'est pas seulement l'Italie qui profitera des victoires de Magenta et de Solferino. Elles ont fait triompher les principes de 89 dans l'ordre des relations internationales. Il n'y aura plus

de partage de Pologne, l'on ne traitera plus les peuples comme du bétail. Il faudra sans doute bien des luttes avant que toutes les nationalités soient définitivement assises : et il y aura plus d'une défaillance ; mais qu'importe ? Le principe de nationalité est entré dans la conscience générale, et il ne périra plus.

CHAPITRE IV

LOI DES RELATIONS INTERNATIONALES

—

§ 1. Fédération et association

N° 1. *Diversité et unité*

Humboldt dit que la nature est l'unité dans la diversité (1). En effet, l'unité et la diversité sont empreintes tout ensemble dans la création, comme si Dieu avait voulu indiquer aux hommes la voie dans laquelle ils doivent marcher pour remplir leur mission. La nature présente dans toutes ses manifestations le spectacle d'une variété infinie se déployant sur un fond identique. Les éléments produisent des organisations différentes; mais ils constituent dans leur ensemble une seule terre. Les langues sont diverses comme expression du génie divers qui distingue les branches de la grande famille humaine; toutefois les règles fondamentales des langues sont les mêmes, parce que l'esprit humain qui les formule est un. Les religions diffèrent, mais il y a des croyances communes, rayons de la vérité éternelle qui illumine l'humanité. Le droit varie d'un pays à l'autre, ce qui ne l'empêche pas, quoi qu'en dise Pascal, d'avoir des règles universelles qui se retrouvent partout.

La grande loi signalée par Humboldt s'applique au monde moral comme au monde physique. Ce que nous venons de dire du droit et de la langue suffit pour le prouver. Le droit et les langues sont l'expression de la vie; si le droit est un et divers, si les langues

(1) *Humboldt*, Cosmos, t. I, pag. 5.

sont identiques et diverses, c'est qu'il y a dans l'humanité, de même que dans la nature, un élément d'unité et un élément de diversité. Prenons la société la plus simple, celle où l'unité semble dominer. Les enfants reproduisent-ils les traits, le caractère, les facultés intellectuelles et morales de leurs parents? Il y a, comme on dit, un air de famille; mais quelle prodigieuse diversité dans les détails? Deux jumeaux diffèrent parfois comme s'ils appartenaient à des familles, que dis-je? à des races différentes. Cependant ils sont élevés dans le même milieu, ils subissent les mêmes influences. Preuve que l'enfant naît avec des dispositions que le père ne crée point, qu'il peut développer, modifier, neutraliser dans une certaine mesure, mais qu'il ne peut point détruire. Il y a cependant des traits de ressemblance qui se montrent à travers ces diversités et qui témoignent d'une souche commune.

Cette même loi, l'unité dans la diversité, régit aussi le genre humain. Les nations, comme les individus, sont douées de dispositions particulières. Quelle que soit l'initiation qu'elles reçoivent du dehors, cette éducation ne détruit pas plus leur individualité que l'éducation paternelle ne change la nature de l'enfant. Malgré la puissance d'assimilation de Rome, les Gaulois restèrent des Gaulois, modifiés seulement par l'élément latin. L'invasion des Barbares mit les Gallo-Romains en rapport avec les nations germaniques; les vaincus civilisèrent les vainqueurs. Est-ce à dire que les Germains devinrent des Romains? Les Germains et les Romains passèrent à travers la conquête, sans avoir perdu les caractères essentiels de leur nationalité. Chaque peuple a donc une existence particulière, un caractère individuel, une civilisation spéciale.

Voilà l'élément de diversité. Il y a aussi un élément d'unité. Le comte de Maistre dit, pour ridiculiser la déclaration des droits de l'homme, qu'il n'a jamais rencontré l'espèce homme, qu'il n'a vu dans sa vie que des Français, des Anglais, des Allemands ou des Russes. Mais pour être Français ou Anglais, cessons-nous d'être hommes? Avant qu'il y eût des nationalités bien distinctes, n'y avait-il pas des êtres humains? Ce n'est pas tout. Les hommes ne cessent pas d'être hommes, quand ils font partie d'une société particulière. Il reste donc un lien entre les membres des diverses nations, le lien de l'humanité. C'est la grande société qui embrasse

les sociétés particulières. Ceci n'est pas un idéal, ni un rêve, mais un fait. Les anciens déjà parlaient d'une société du genre humain, bien que leur point de départ fût la séparation et l'isolement. Aujourd'hui l'unité humaine est devenue une vérité triviale. Tout le monde reconnaît que l'homme doit se rattacher à une association quelconque, la famille d'abord, puis la cité, enfin la nation. Le lien doit-il s'arrêter à la nation? Telle est la seule question sur laquelle les avis diffèrent.

Encore s'accorde-t-on à admettre qu'il y a des rapports nécessaires entre les nations. Nous avons dit quelle est la raison providentielle du partage de l'humanité en nations. Il y a d'infinies variétés dans la nature humaine; l'idéal consiste dans le développement complet des facultés dont Dieu l'a douée. Pour que ce but soit atteint, Dieu a réparti la tâche entre les divers membres du genre humain; chaque nation a son ministère dans l'œuvre commune. Ainsi la division même de l'humanité en nations implique qu'il y a un lien entre elles. Le genre humain est un en essence, sa mission est une; si diverses facultés y concourent, s'il faut pour cela divers organes, toujours est-il que ces organes ne sont que les membres d'un grand corps, de l'humanité. Jusqu'ici tout le monde est d'accord. Il reste une question, et celle-là soulève de grandes difficultés. Le lien qui unit l'homme à la famille, à la nation, est un lien légal, sans lequel il n'y aurait ni famille, ni nationalité. Il y a aussi un rapport entre les nations; elles ne sauraient vivre isolées, l'isolement serait leur mort. Ce rapport doit-il, comme ceux de la famille et de la patrie, prendre une forme extérieure, légale?

Une chose est certaine, c'est qu'il se fait un travail d'unité, depuis que nous connaissons les destinées du genre humain. Les hommes commencent par vivre séparés, divisés, isolés. Chez les Indiens, et chez tous les peuples à caste, il y a dans l'intérieur même de l'État, un abîme entre les diverses classes de la société, et cet abîme paraît infranchissable, car on en rapporte l'origine à Dieu. Dans le monde occidental les castes font place à l'esclavage : c'est un progrès vers l'unité, car l'esclavage peut cesser; par l'affranchissement l'esclave devient citoyen. Il y a encore dans l'Occident une autre tendance à l'unité, ce sont les monarchies universelles qui s'y succèdent, et qui aboutissent à l'empire romain.

Une grande partie du monde ancien vit sous les mêmes lois. Mais si les corps sont unis, les âmes ne le sont pas. Le polythéisme empêche l'unité véritable de s'établir, car il n'y a d'unité que celle qui se fonde sur les mêmes croyances, les mêmes idées, les mêmes sentiments.

Les conquérants préparent la voie à une religion qui a l'ambition de réunir tous les hommes dans une même foi. Tel est le principe de l'unité la plus forte qui ait jamais été conçue. L'unité catholique est excessive, elle viole la loi de diversité que Dieu a donnée au genre humain. Une race que Dieu a douée du génie de l'individualité, brise cette fausse unité. Les hommes auxquels l'unité est chère, déplorent la révolution religieuse du seizième siècle; ils ne voient pas que c'est une préparation à la vraie unité. Il faut avant tout que les éléments de cette unité se forment, les nations. C'est une œuvre séculaire. En 89 les nations viennent occuper la scène de l'histoire, elles réclament la souveraineté : c'est dire qu'elles seules vont diriger leur destinée. En même temps il se fait un grand travail d'unité, d'abord dans l'intérieur de chaque État, puis dans le sein de l'humanité. Quand la Révolution éclata, la France était encore partagée en provinces, et les provinces étaient comme de petits États dans un grand État. Le droit, la langue, les mœurs, variaient d'une province, d'une ville à l'autre. Ces variétés provinciales ont disparu. L'unité de langue est une marque caractéristique du mouvement que nous signalons. On a dit que la langue, c'est tout le peuple; c'est, en effet, l'expression de ses sentiments et de ses idées, c'est à dire tout ce qu'il y a d'individuel dans sa vie. Là où la langue diffère, il y a absence d'unité. Il en était ainsi chez les Grecs, qui avaient plusieurs dialectes également cultivés comme langues littéraires. Dans l'Europe moderne tous ces idiomes particuliers disparaissent, pour faire place à une seule langue, expression du génie national. Le droit est aussi une face de la vie. Avant 89 il variait d'une ville, d'un village à l'autre; aujourd'hui il n'y a plus qu'une loi pour toute la nation.

En même temps que l'unité se fait au sein de chaque nation, les diverses nations sont unies entre elles par des liens tous les jours plus nombreux. Dans l'antiquité et jusque chez les peuples modernes, les haines nationales étaient considérées presque

comme une vertu. Ce patriotisme haineux s'efface devant l'amour du genre humain. On croirait que les barrières qui séparent les nations vont tomber. Le commerce unit toutes les parties du monde; un lien plus puissant relie les intelligences, la presse, admirable instrument qui fait battre les cœurs à l'unisson, malgré les distances qui séparent les hommes. Sous nos yeux, de merveilleuses découvertes abrégent les distances, bientôt il n'y en aura plus; la vapeur et l'électricité établissent des communications plus faciles, plus promptes entre les États et même les continents, qu'il n'y en avait jadis entre des villes voisines.

Est-ce à dire que le genre humain ne formera qu'un seul État, une seule famille? Non, car à côté de ce mouvement d'unité, il y en a un autre qui paraît tout contraire. Le dix-neuvième siècle est celui du réveil des nationalités. La Grèce est sortie de son tombeau séculaire. Des révolutions ont brisé l'œuvre du congrès de Vienne qui avait disposé des populations, comme si elles étaient du bétail, et des États comme s'ils étaient des métairies. La Belgique a repris son antique indépendance; l'Italie a secoué le joug de l'étranger, et, chose plus difficile, a renoncé à ses vieilles rivalités de cités et de provinces. Et voilà que l'Allemagne aussi s'agite, et cette terre de diversité aspire à se concentrer dans une unité puissante. Nous ne sommes encore qu'au début de ce mouvement national; il fera le tour du monde.

Ainsi un double travail, et en apparence contraire. Les nations se constituent, et elles se rapprochent tous les jours davantage. Y a-t-il réellement contrariété dans cette tendance à la diversité et à l'unité? Non, c'est une unité supérieure qui se prépare, semblable à la divine harmonie qui règne dans la nature. La nature est une et diverse. C'est la marque des desseins de Dieu : l'humanité aussi est une et diverse. Il faut donc qu'elle arrive à une organisation qui donne satisfaction à ces deux principes également légitimes, puisque l'un et l'autre procèdent de Dieu. Quelle sera cette organisation? C'est le secret de Dieu; tout ce que l'historien peut faire, c'est de suivre le développement de cette double tendance dans les faits : l'histoire nous révèle les desseins de la providence.

N° 2. *L'antiquité*

I

Tous les peuples anciens se disaient enfants du sol, nés de la terre qu'ils habitent; l'autochthonie était une croyance générale. C'est l'expression de la vie isolée des hommes primitifs; ils ne connaissaient que la famille ou la tribu, au sein de laquelle ils passaient leurs jours; l'horizon de leur vallée était pour eux la limite du monde. L'orgueil, né de l'ignorance, s'exalte dans la solitude; un préjugé devient un titre de gloire. Tel est le caractère distinctif de l'antiquité : l'isolement est sa loi. De là la grandeur et les excès du patriotisme antique. Qui de nous n'a regretté l'amour de la patrie, tel que les poètes l'ont chanté, tel que les citoyens de Grèce et de Rome l'ont pratiqué? On dirait un idéal, en comparaison de l'égoïsme moderne. A vrai dire, le patriotisme des anciens était aussi de l'égoïsme. La cité était la famille un peu agrandie; il en résultait que l'amour de la patrie était profond, mais étroit. Comme les peuples étaient sans cesse en guerre, ils voyaient dans tout étranger un ennemi. Singulier amour qui ne portait pas les hommes à s'entr'aimer, mais qui leur faisait haïr tout ce qui n'était pas concitoyen!

Dans les théocraties la haine prend un caractère religieux, et elle est d'autant plus vivace. Nous trouvons aujourd'hui excessive l'opposition qui existait entre les Grecs et les Barbares. Celle qui séparait la nation aryenne des nations étrangères était bien plus injurieuse et plus incurable. La division était la conséquence du dogme. Pourquoi le tchândàla est-il l'objet du mépris incroyable qui pèse sur lui? Parce qu'il est en dehors de la communion religieuse, parce qu'il est un être impur. Les étrangers étaient dans la même condition et on les confondait dans le même mépris; ils sont placés par le législateur indien après les éléphants, les chevaux et les çoudras; c'est à peine si dans la hiérarchie des créatures, ils l'emportent sur les tigres et les sangliers. Quels rapports pouvait-il y avoir entre la race pure des Aryens, et des êtres placés au dessous des animaux? Tout contact avec eux serait une souillure. La division est radicale et irremédiable.

Nous rencontrons le même isolement, la même horreur des étrangers chez les Egyptiens et même chez les Hébreux. Le mosaïsme reconnaît l'unité humaine ; mais les autres nations, les païens, ont déserté le culte du vrai Dieu ; pour empêcher le peuple élu de se livrer à l'idolâtrie, Moïse fait dire à Jéhova : « Je suis l'Éternel votre Dieu, qui vous ai séparés d'avec les autres peuples, afin que vous soyez à moi. » Ainsi Jéhova est un Dieu particulier, national ; il fait une alliance spéciale avec Abraham, et afin de distinguer ses descendants des autres hommes, il lui ordonne de circoncire tous les enfants mâles. Les Juifs étaient convaincus qu'à eux seuls Dieu avait révélé la vraie religion. Marqués par Dieu d'un signe d'élection, comment n'auraient-ils pas dédaigné les infidèles? Cependant il y avait un contre-poids à cette division religieuse; tous les hommes étaient appelés à profiter des promesses de la Loi, pourvu qu'ils se convertissent à la loi de Moïse. Il y avait là en germe une foi universelle et même une monarchie universelle.

Le comte de Maistre dit que les Grecs sont nés divisés. Il est certain qu'ils ne connaissent encore que les premiers éléments de l'association ; ils ne conçoivent pas d'unité plus large que la réunion des hommes en cités. Dans la cité même ils ne parviennent pas à établir l'unité ; la démocratie et l'aristocratie s'y disputent le pouvoir ; cette lutte pour l'égalité aboutit à la dissolution, à l'anarchie. Incapables d'établir l'unité dans l'intérieur de la cité, les Grecs eurent encore moins la puissance de la réaliser entre les républiques qui se partageaient la Grèce. Tous les habitants de la Grèce appartenaient à une seule race, ils adoraient les mêmes divinités, ils parlaient la même langue quoiqu'en des dialectes différents : c'étaient des éléments d'unité, mais l'esprit de division inné au génie hellénique l'emporta. A peine les dangers communs parvinrent-ils à associer temporairement les Hellènes contre l'étranger. Les hégémonies ne furent qu'un commandement militaire ; Sparte, Athènes, Thèbes en abusèrent pour opprimer leurs alliés au lieu de les unir. Les citoyens des diverses cités continuèrent à se traiter d'étrangers, et l'étranger était sans droit, presque comme l'esclave. Quant aux Barbares, nous avons déjà rappelé quelle était l'incroyable fatuité des Grecs dans leurs rapports avec ceux qui ne parlaient pas leur langue harmonieuse.

Rome débuta aussi par l'isolement, et elle inscrivit dans ses lois cette dure parole que l'étranger était un ennemi, et que l'ennemi était sans droit. Les relations les plus naturelles étaient prohibées avec les étrangers : ils n'avaient ni le droit de mariage, ni le droit de propriété. Rome n'avait que des rapports rares et hostiles avec ses plus proches voisins. Mais elle avait au plus haut degré le génie de l'unité. Cette cité si étroite qui avait commencé par mettre tout étranger hors de l'humanité, finit par être la maîtresse du monde. Rome réalisa une certaine unité dans son sein ; les patriciens et les plébéiens ne s'entretuèrent pas, comme faisaient les factions rivales dans les républiques grecques ; ils se fondirent en une seule nation. L'Italie, puis les provinces, furent associées aux droits des vainqueurs, Mais cela se fit après des combats séculaires : preuve combien les anciens répugnaient à l'unité.

II

L'isolement primitif ne pouvait pas rester la condition des peuples. Il y a plus ; l'isolement absolu n'a jamais existé, c'eût été la mort de l'humanité. Les anciens obéirent, sans en avoir conscience, à la loi qui régit le genre humain, l'unité et l'association. La vie de l'humanité est une marche progressive vers cet idéal. Chaque âge a sa mission dans cette œuvre sans fin. Les peuples de l'antiquité jouent un grand rôle dans la préparation de la future unité. Dieu les doua d'une force d'expansion qui les portait incessamment à s'étendre et à se propager au loin. C'est la guerre qui y a la part principale. On peut dire que c'est grâce à la guerre que les nations furent constituées, que c'est par la guerre que les divers peuples parvinrent à se connaître. Strabon dit qu'avant les guerres médiques, les Grecs et les Perses se connaissaient à peine de nom. Alexandre découvrit l'Inde, et l'Occident ne s'ouvrit que devant les légions romaines.

Le commerce est, en apparence, un lien plus puissant que la guerre ; il unit les nations, par l'intérêt d'abord, puis par les idées : c'est l'image de la solidarité humaine. Dieu lui-même veille à ce que les besoins des hommes les rapprochent. Peu de pays produisent toutes les choses nécessaires à la vie ; le Créateur les a distribuées entre les diverses parties de la terre, pour forcer

ses habitants à nouer des relations entre eux. Nous citerons un trait de cette admirable providence. Les contrées situées au delà du grand désert de l'Afrique manquent entièrement de sel, tandis qu'il se trouve d'immenses dépôts de ce minéral au milieu des terres sablonneuses. Ainsi les déserts mêmes ont leurs trésors, et ils rapprochent les hommes tout en les séparant. Il en est de même de la mer ; on croirait qu'elle isole les peuples, tandis que la navigation en fait la voie la plus rapide de leurs relations. Mais ces éléments d'union ne se développent que successivement. Les anciens voyaient dans l'océan une barrière divine. C'est qu'ils n'avaient pas les puissants instruments qui guident nos marins à travers l'immensité des mers, et leur permettent de braver la fureur des tempêtes.

Dieu qui destinait le commerce à unir les nations, doua certains peuples du génie commercial. Le pavillon tyrien flottait dans les mers du Nord, sur les côtes de l'Asie, et dans l'océan Indien. Carthage hérita de l'esprit aventureux de la mère patrie. Les Grecs avaient toutes les facultés ; ce sont eux qui ont fondé le plus grand nombre de colonies ; l'Europe, l'Afrique et l'Asie conservent encore aujourd'hui des traces de leurs établissements. La fécondité de ces petites républiques tient du prodige. Strabon n'a pas tort de citer les quatre-vingts colonies de Milet comme une chose merveilleuse. Toutes ces colonies devinrent puissantes par le commerce, et elles restèrent des foyers de civilisation jusque dans les derniers temps de l'antiquité. La colonisation est un moyen admirable d'établir entre les hommes l'unité et l'harmonie qui sont une loi de leur nature et le dernier but de leurs efforts. Elle répand des populations amies sur le globe ; les liens de l'affection enchaînent les colons à la métropole : ne dirait-on pas une image idéale des destinées du genre humain?

Il ne faut pas trop idéaliser la colonisation antique. L'établissement des colonies fut une conquête, et souvent la plus rude de toutes. C'est en définitive la force qui domine dans le monde ancien, et, chose remarquable, la guerre répond si bien au génie de l'antiquité et à sa mission, qu'elle l'emporte même comme élément civilisateur sur le commerce. Cela paraît contraire à la nature des choses, mais cela s'explique. Le commerce était aussi une espèce de guerre, et précisément celle qui allume les plus

mauvaises passions, l'âpre cupidité, la jalousie mercantile. On dit que les Phéniciens coulaient les vaisseaux étrangers à fond et jetaient les équipages à la mer. Là où il n'y a qu'un seul mobile, le lucre, les excès sont inévitables. Le conquérant a au moins l'amour de la gloire qui ennoblit ses sentiments et ses actions. C'est aussi la conquête qui joue le grand rôle dans les relations internationales de l'antiquité.

III

Les Perses réunirent sous leur domination toute l'Asie jusqu'à l'Indus; au nord ils s'étendirent jusqu'à la mer Noire, la mer Caspienne et au mont Caucase; à l'ouest, ils passèrent la Méditerranée et entamèrent l'Afrique et l'Europe. Leur empire embrassa tous les États qui avaient brillé dans l'Orient, la Bactriane, la Médie, Ninive, Babylone, la Phénicie, la Syrie, la Lydie, l'Égypte. Mais les grands rois, premiers venus dans la carrière, ne firent qu'ébaucher la domination universelle qui dès lors resta l'ambition des conquérants. Ils rassemblèrent les nations plutôt qu'ils ne les unirent. Les princes vaincus conservaient l'administration des pays conquis. Ce n'est qu'en temps de guerre, que tous obéissaient à un commandement en chef : cinquante-six peuples suivaient Xerxès dans son expédition contre la Grèce. En temps de paix, ils reprenaient leur individualité ; il y en avait qui jouissaient d'une indépendance presque complète. Malgré cela, l'oppression était plus dure que ne le fut depuis l'administration si mal famée des proconsuls romains : c'était le despotisme dans toute sa brutalité. Cependant ces barbares conquérants établirent entre les peuples des liens qui subsistent jusqu'à nos jours ; les caravanes qui partent de Smyrne pour Ispahan parcourent toujours les routes que les Perses ouvrirent entre la Haute Asie et l'Asie Mineure. Les grands rois ne songeaient, en les construisant, qu'aux nécessités de la guerre ; dans les desseins de Dieu, elles servirent au commerce bien des siècles après que le nom de l'empire des Perses se fut évanoui.

Alexandre mit fin à leur domination. Celle que lui-même voulut fonder ne fut qu'un rêve, une chimère. Il voulait unir l'Orient et l'Occident, de manière à faire disparaître toute différence entre

les deux mondes. L'opposition entre l'Europe et l'Asie est trop profonde pour qu'elle s'efface jamais. Cependant ce but chimérique est celui de tous les conquérants. Ennemie née de toute diversité, la monarchie universelle voit un idéal dans l'unité absolue, et elle y sacrifie tout ce qu'il y a d'individuel dans le génie des nations. Alexandre avait une plus haute mission, celle de rapprocher les peuples et de répandre la civilisation hellénique dans un monde encore inconnu à l'Europe. Il découvrit le lointain Orient plutôt qu'il ne le conquit. Cela suffit pour produire une révolution dans les relations commerciales.

Rome réalisa l'ambition des conquérants. Sous l'empire, les poètes chantèrent que la domination romaine ne finissait qu'où finit la terre; les empereurs se disaient les maîtres du monde. Aujourd'hui que de nouveaux continents ont été découverts, il faut beaucoup rabattre des prétentions du peuple-roi. Même en laissant de côté l'Amérique et l'Océanie, les Romains étaient loin de posséder la terre connue des anciens. Il y avait en dehors de l'empire tout un monde que les Romains méprisaient, dont ils affectaient même d'ignorer l'existence. Les Barbares couvraient le nord de l'Europe et de l'Asie, et ils étaient destinés à détruire le magnifiqne édifice de l'unité romaine. En Europe, l'empire s'arrêtait au Rhin et au Danube. Parmi les îles de l'Occident, les Romains n'occupaient que la Bretagne; l'Irlande, la Suède, le Danemarck leur étaient inconnus. En Asie, l'Euphrate formait la limite de leurs conquêtes. Ainsi l'Orient presque tout entier, les immenses empires des Parthes, de l'Inde, de la Chine, l'Afrique à l'exception des côtes du nord, restèrent indépendants. Si après des guerres, continuées sans relâche pendant dix-huit siècles, les Romains, bien que placés dans les circonstances les plus favorables, n'ont pu conquérir qu'une petite partie de la terre, qui oserait encore aspirer à la monarchie universelle?

C'était un état contre nature que cette unité dont bien des historiens regrettent la magnificence. Sous la trompeuse uniformité de l'administration romaine, couvaient des germes de discorde, diversité de race, de langues, de mœurs. De là la promptitude avec laquelle les peuples se séparèrent de l'empire après l'invasion des Barbares. En vain Rome prétendait réaliser la cité universelle, les Barbares et les esclaves protestaient contre cette unité menson-

gère. Les Barbares qui peuplaient les marchés d'esclaves, les esclaves plus nombreux que la population libre, seront-ils à jamais exclus de la grande famille humaine? L'antiquité le croyait; c'est pour cela qu'elle s'écroula pour faire place à un monde nouveau; et afin de rendre la leçon plus éclatante, Dieu choisit les Barbares pour inaugurer l'ère de la civilisation moderne. Cependant l'unité romaine est une image de l'association des peuples; image grossière puisqu'elle est fondée sur la violence, mais elle suffit pour produire une partie des bienfaits qui résulteront un jour de l'association libre des peuples. A mesure que les hommes se rapprochent, le cercle de leurs idées et de leurs sentiments s'élargit. Un historien grec appelle Rome, la ville commune et philanthropique par excellence. A la chute de la république, Rome cessa d'être la maîtresse du monde pour devenir la capitale de l'empire; et dans cet immense empire, il n'y eut plus ni vainqueurs ni vaincus, tous furent appelés à partager les droits du peuple romain.

Il est vrai qu'il n'y avait plus de droits politiques sous le despotisme de l'empire; mais l'unité romaine profita au droit civil. Le droit romain commença par être étroit comme les idées du peuple dont il était l'expression. Quand Rome entra en relation avec les nations étrangères, il s'y introduisit un élément plus large; l'équité, l'humanité l'emportèrent sur l'esprit formaliste de la vieille jurisprudence. De là ce droit admirable dont l'empire s'étendit plus loin que celui du peuple-roi. Les idées religieuses mêmes subirent l'influence de la domination romaine. A la suite de la conquête qui soumit successivement les peuples à la domination de Rome, il se forma une espèce d'unité païenne; l'unité était imparfaite et attestait l'impuissance du paganisme, mais elle prépara les esprits à une religion qui a la haute ambition d'embrasser l'humanité tout entière.

Ce cosmopolitisme a son revers. Les hommes ne peuvent pas voir leur patrie dans le monde; il faut qu'ils concentrent leur affection sur la cité ou sur la nation pour qu'elle soit efficace. Quand la patrie s'étendit à un empire qui embrassait trois continents, l'idée de patrie s'effaça; un vague et stérile cosmopolitisme prit la place de l'amour ardent que les Grecs et les Barbares avaient montré pour le sol où ils avaient vu le jour. Celui qui a l'univers

pour patrie, n'a plus de patrie. De là l'affaissement des peuples lors de l'invasion des Barbares; ils ne leur opposèrent aucune résistance, parce qu'ils n'avaient plus de patrie à défendre.

N° 3. *Les Barbares*

Les Barbares à la vue de l'empire romain qu'ils venaient détruire, étaient partagés entre la haine et l'admiration. On raconte qu'un roi des Goths avait juré dans son orgueil qu'il ne mettrait jamais le pied sur le sol romain. Attiré à Constantinople par Théodose, le chef barbare s'écria : « L'empereur est un Dieu sur la terre ! » C'est que la civilisation romaine n'était pas sans grandeur, malgré l'avilissement des populations. Les Barbares auraient bien voulu maintenir à leur profit cette magnifique unité. De là les tentatives de Charlemagne. Le pape mit la couronne impériale sur sa tête. Mais les Barbares n'avaient pas pour mission de restaurer la domination romaine. En réalité, l'empire de Charlemagne n'eut que les apparences de l'unité; le principe de diversité, d'individualité, dont les peuples germains étaient l'énergique organe mina l'édifice de l'unité impériale et prépara le régime de la féodalité.

Le travail d'unité qui s'accomplit par les armes des Franks mérite cependant l'attention de l'historien : c'est à certains égards une préparation de l'unité future. Avant l'invasion, les Gaulois et les Germains avaient toujours été ennemis. Dans l'empire des Franks, les deux races sont unies, par les armes, il est vrai, mais du moins elles apprennent à se connaître. Les Gaules et les Germains profitèrent de ce mouvement d'unité. La Bretagne et l'Aquitaine furent définitivement conquises par les Carlovingiens. C'était une préparation de l'unité française. En Allemagne, il fallut aussi des guerres sanglantes pour amener un rapprochement entre les diverses tribus. Les armes des Carlovingiens domptèrent l'esprit d'indépendance des Thuringiens, des Alamans et des Bavarois; après une lutte à mort les Saxons furent vaincus ; leur conversion compléta l'unité de l'Allemagne, si l'on peut appeler unité ce qui n'était encore qu'un assemblage de tribus hostiles au fond malgré leur réunion sous un même empire.

Si les empereurs romains ne méritaient pas le titre de maîtres

de la terre, bien moins encore la monarchie de Charlemagne pouvait-elle se dire universelle. L'Orient était ennemi ou inconnu. L'Angleterre appartenait aux Anglo-Saxons, l'Espagne aux Arabes. Plusieurs tribus slaves reconnaissaient la suzeraineté de Charlemagne, mais ce n'était qu'un hommage passager. Il fallut trente-trois années de combats pour réduire les Saxons. Au nord il y avait un peuple plus indomptable encore parce qu'il régnait sur l'immensité des mers : les Normands osèrent attaquer l'empire déjà du vivant de Charlemagne, et ils jouèrent un grand rôle dans sa dissolution. Cependant ce n'étaient que quelques bandes de pirates. Rien ne prouve mieux l'extrême faiblesse de l'unité que les Barbares avaient voulu élever sur les ruines de Rome. Ils n'avaient pas le génie de l'unité; leur empire était donc vicié dans son essence; ils n'étaient forts que par l'esprit d'individualité, et l'empire en arrêtait le libre développement.

Les Franks n'avaient pas l'idée d'État. Comme chez tous les peuples barbares, les relations politiques se confondaient avec les relations de droit privé. Pour les rois franks, l'État consistait en villes, en domaines, en revenus. C'était une copropriété de famille. De là les partages de la monarchie faits par Clovis et ses successeurs : ce sont des propriétaires qui distribuent leurs biens entre leurs enfants. Cette idée était tellement enracinée dans les mœurs, qu'elle survécut au rétablissement de l'empire d'Occident. Charlemagne oublia qu'il était le restaurateur de l'unité romaine pour agir comme eût fait un Mérovingien.

Quand les rois germains prirent la place des empereurs, ils auraient voulu hériter de l'administration impériale qui avait produit tant de merveilles. Mais, chose remarquable, dans l'empire des Franks, on ne trouve ni fonctionnaires ni contributions. Il n'y avait pas de fonctionnaires, parce qu'il n'y avait pas d'État; toutes les relations étaient personnelles, de droit civil plus que de droit public. Les emplois que nous appelons publics étaient des services privés; les serviteurs du roi et de la reine remplissaient les charges que nous considérons aujourd'hui comme les plus hautes de l'État. Les domestiques, maréchaux, camériers, trésoriers, maires, servaient de ministres aux Mérovingiens. Et les choses ne changèrent guère dans l'empire de Charlemagne. La royauté était le seul principe d'unité, mais comme il n'y avait

pas d'État, à proprement parler, l'unité n'était qu'apparente. De là le prompt abaissement de la royauté franque, et la rapide décadence de l'empire. Après quelques générations, les rois sont dominés par l'aristocratie naissante des bénéficiers et des comtes. Incapables de fonder une grande société, les Franks se groupent autour de petits centres locaux; les comtes et les ducs qui devraient être les organes du pouvoir central dans les provinces, se mettent à la tête de ce mouvement local contre la royauté.

Ce mouvement de localisation a bien plus d'importance que l'unité impériale restaurée par Charlemagne, car de là procède la féodalité, ère nouvelle qui ouvre réellement la civilisation moderne; tandis que l'empire ressuscitait des formes mortes. L'unité n'était que dans la volonté du prince; la diversité régnait dans les esprits et dans les choses. Malgré les efforts de Charlemagne le travail de dissolution continua. On ne trouve plus de trace d'un impôt, les contributions ont dégénéré en redevances seigneuriales; les cens que le roi perçoit lui sont payés, non en sa qualité de roi, mais en sa qualité de maître des personnes ou des biens censitaires. Ce fait est le signe d'une profonde révolution. Le roi n'est pas le seul seigneur dans son royaume; à côté de lui sont de grands propriétaires, bénéficiers, comtes, ducs, qui ont également des hommes libres dans leur dépendance. C'est la dissolution de l'apparente unité de l'empire. Sous les successeurs de Charlemagne, l'aristocratie locale se soulève contre la royauté; l'unité succombe, et de la dissolution sort une société nouvelle, plus forte que l'empire carlovingien, bien qu'elle soit morcelée à l'infini; c'est qu'elle répond au génie des peuples germaniques, tandis que l'unité impériale était en contradiction avec les besoins des peuples et avec les desseins de la providence.

N° 4. *La féodalité*

La féodalité ouvre l'ère de la civilisation moderne. Voilà une manifestation éclatante de la loi du progrès qui régit l'espèce humaine. Des Barbares apportent à l'humanité un élément de vie que les plus grands philosophes de l'antiquité n'avaient pas soupçonné; l'anarchie féodale est supérieure à la république de Platon.

Chez les anciens, c'est l'élément social qui domine : la cité absorbe le citoyen, elle n'a pas de place pour l'homme, elle repose sur l'esclavage. Au moment où le régime féodal s'établit, il n'y a plus d'État. Chaque propriétaire est roi dans ses domaines, on croirait que la société va se réduire en atomes. Il n'y a plus de société politique, plus de citoyens, il n'y a que des individus. Ce qu'on appelle régime féodal n'a pour but que le libre développement de l'individu, et la garantie de son indépendance. Tout pouvoir général s'efface, tout se localise, souveraineté, mœurs, idées. Le droit, cette expression vivante de la société, varie à l'infini. Chez les Romains, il était l'instrument le plus actif d'une unité qui absorbait toutes les individualités nationales. Au moyen âge, le droit perd tout caractère de généralité; chaque baronnie, chaque manoir a sa coutume. C'est l'image de la société, elle est d'une variété infinie. Chez les anciens, il n'y avait que des hommes libres et des esclaves, et un abîme séparait la liberté de la servitude. La féodalité ne connaît ni la liberté ni la servitude antiques. Il y a, il est vrai, une classe dominante et une classe asservie, mais les seigneurs eux-mêmes dépendent d'un suzerain, et l'état des serfs varie depuis l'abjection qui touche à l'esclavage romain, jusqu'à la condition qui touche à la liberté moderne.

L'absence complète d'unité conduisit à un isolement qui, au premier abord, paraît absolu. Jamais, disent les historiens, l'individu n'a été ainsi isolé : il ne sait plus s'il existe un monde au delà de la vallée qu'il habite et où il est comme fixé au sol. Dans l'antiquité, la guerre rapprochait les hommes. Au moyen âge la guerre est aussi permanente, mais elle ne déplace pour ainsi dire pas ceux qui la font, car les hostilités se passent entre voisins; il y a des vassaux qui ont le droit de rentrer chez eux le soir; d'autres ne sont pas tenus de s'éloigner des limites de la baronnie. Les communications que Rome avait pratiquées pour le besoin de ses conquêtes ou de son gouvernement subsistaient; mais il manquait pour en profiter l'instrument d'une administration puissante. Déjà sous l'empire des Franks, les postes romaines étaient tombées en décadence; sous la féodalité, elles devinrent un service féodal, borné et restreint comme les besoins des hommes : c'était le droit pour le seigneur ou pour l'abbé de prendre un cheval pour son usage, et de loger chez ses vassaux.

Cela nous donne la mesure des relations internationales. Un voyage d'une ville à une autre était un événement. Ajoutez-y les abus féodaux. Les habitants de Paris n'osaient aller jusqu'à Orléans, sans être rançonnés par les seigeurs de Monthléry.

Nous avons dit que la diversité féodale était un progrès sur la brillante civilisation de la Grèce et de Rome; elle donna à l'humanité l'esprit de liberté individuelle qui faisait défaut aux anciens. Mais si le régime féodal s'était développé logiquement dans le sens de l'individualité germanique, il aurait abouti à l'individualisme absolu, c'est à dire à la dissolution de la société. Il y avait aussi des germes d'unité. Nous retrouvons ici les deux principes d'unité et de diversité; au moyen âge, c'est celui-ci qui dominait, parce qu'il était nouveau, et qu'il devait pénétrer dans les entrailles des peuples modernes. Toujours est-il qu'à côté de l'élément de diversité, il y avait un élément d'unité. Chaque baron est roi dans sa baronnie, mais ces rois féodaux dépendent d'un suzerain. Le suzerain est plus qu'un baron, les grands vassaux lui prêtent hommage : c'est le plus fort des liens, l'engagement personnel, la foi donnée et reçue. Bientôt la suzeraineté se change en souveraineté. Les légistes romains y aident; sans eux, il est douteux que la royauté fût parvenue à dominer sur les petits souverains féodaux. Ainsi les deux principes coexistent et ils se modifient l'un l'autre.

Les communes sont encore un élément d'unité; elles procèdent de la féodalité, elles sont animées de l'esprit féodal; néanmoins, chose admirable, elles amènent la dissolution du régime féodal, parce qu'elles sont le germe de l'État. La féodalité repose sur des conventions; toutes les relations, même la justice, sont d'intérêt privé. Dans l'intérieur des communes, il n'en est plus de même. La cité est un pouvoir public; c'est comme tel qu'elle prépare la société moderne : elle forme un État à une époque où l'État n'existait pas encore. Sous le régime féodal, il n'y a pas d'administration, pas de justice, pas de gouvernement. Le roi n'a rien à ordonner aux grands vassaux, il n'a droit qu'aux services réglés par l'hommage. Il en est de même dans les rapports de tout suzerain avec ses vassaux. Dans les villes, il y a des hommes libres, vivant en commun, formant un corps, ayant des droits communs, des besoins communs, tous intéressés à veiller à la

conservation de leurs priviléges. Les cités ont un patrimoine qu'il faut gérer, le commerce auquel les habitants se livrent exige des mesures de protection ; l'industrie demande une organisation et des garanties. Le concours de toutes ces causes fit naître des besoins auxquels la féodalité n'avait jamais songé : police, sûreté, subsistances, salubrité, charité, il n'y a pas une branche de l'administration qui n'ait fait l'objet de la sollicitude des autorités municipales.

Il y a un autre élément d'unité sous le régime féodal, le plus considérable, c'est la fusion des classes sociales. Les anciens connaissaient l'État, ils en faisaient un but, un idéal, auquel ils sacrifiaient tout, jusqu'aux droits les plus sacrés de l'individu. Cependant il n'y avait pas d'unité au sein de ces brillantes républiques, parce qu'un abîme séparait les esclaves des hommes libres, et qu'entre les diverses classes d'hommes libres, il y avait une guerre permanente. Aujourd'hui, il n'y a plus d'esclaves, il n'y a plus de classes privilégiées, il n'y a plus de classes dépendantes. C'est la véritable unité. A qui la devons-nous? Elle a été préparée dans les longs siècles du moyen âge, par le régime féodal qui, en apparence, consacrait une division tout aussi radicale que celle qui régnait dans les cités anciennes. C'est que les anciens ne connaissaient pas la vraie liberté ; le premier germe s'en trouve dans le génie des peuples barbares qui dominent au moyen âge.

L'essence de la liberté est que les droits de l'individu soient reconnus et qu'ils aient une garantie. Cette liberté n'existait pas dans les républiques trop vantées de Grèce et de Rome. Les Germains apportèrent dans le monde le principe de l'individualité méconnu par les anciens. Aussi à peine le régime féodal existe-t-il, que le mouvement vers la liberté commence; il se produit dans toutes les classes de la société, depuis les serfs jusqu'aux grands vassaux, et il aboutit à la liberté générale, sans laquelle il n'y a point de vraie unité. Comment s'est opérée cette prodigieuse révolution, sous un régime qui semble perpétuer la dépendance des classes inférieures, en les attachant au sol, et en les immobilisant pour ainsi dire? La hiérarchie féodale repose sur l'idée d'un contrat. Il y a un contrat entre le suzerain et le vassal. La royauté était un pouvoir consenti et impliquant des engagements réci-

proques. Les libertés communales reposaient encore sur un contrat intervenu entre le seigneur et les habitants. Cette idée du contrat finit par pénétrer dans les classes serviles : ce fut le principe de leur affranchissement. Ce qui faisait la misère des serfs, ce n'étaient point les charges qui pesaient sur eux, les vasvaux devaient aussi des services à leur suzerain, mais des services définis et certains, tandis que les classes dépendantes étaient livrées à l'arbitraire du plus fort. La tendance générale de la féodalité était de déterminer les charges; elle profita aux classes asservies. Dès lors, l'abîme qui séparait l'esclave de l'homme libre est comblé; il y a égalité de droit entre le serf et le vassal. L'unité existe, il ne reste qu'à la développer dans toutes ses conséquences.

Il fallait encore briser l'isolement féodal. A vrai dire, il n'a jamais été aussi absolu que les historiens le disent. C'est la race germanique qui domine au moyen âge. Or, ce qui la distingue, c'est un besoin de mouvement incessant. L'établissement des Germains dans l'empire s'appelle la migration des peuples; la dernière invasion des Barbares est celle de ces terribles Normands qui vont chercher fortune, partout où les porte la mer. L'esprit d'aventure laisse à peine à la société féodale le temps de s'asseoir. Dès qu'elle est constituée, les barons recommencent leurs courses. Les croisades sont la grande aventure de la féodalité. Pendant deux siècles, l'Europe déborde sur l'Asie; les timides empereurs de Constantinople croient que c'est une nouvelle invasion de Barbares. Lorsque la religion cesse d'inspirer les hommes du moyen âge, l'esprit commercial les entraîne, ils vont à la recherche et à la conquête de nouveaux mondes. Aujourd'hui l'émigration prend des proportions qui rivalisent avec la facilité des communications. De quels pays sortent les émigrants? Des pays de race allemande.

Cet esprit d'aventure agita profondément l'Europe féodale; il mêla les populations et il fut le principe de révolutions qui ont eu du retentissement jusque dans les temps modernes. Le onzième siècle eut ses émigrations comme le quinzième et le dix-neuvième : les Normands allaient chercher fortune dans la Pouille, comme plus tard on s'embarqua pour le nouveau monde. Ces aventuriers devinrent les alliés des papes dans leur lutte contre les empereurs,

ils furent un lien entre les nations les plus lointaines de l'Europe. Les uns fondèrent des royaumes en Italie et en Sicile, d'autres s'établirent en Angleterre; leur conquête compléta la nationalité anglaise, et la longue rivalité des conquérants avec la France développa le sentiment national des Français.

Les croisades furent plus qu'une révolution européenne, elles embrassèrent deux mondes. C'est la religion qui inspira les guerres sacrées, c'est l'esprit aventureux des hommes du moyen âge qui seul les rendit possibles. Elles ouvrirent l'Orient au génie entreprenant des races germaniques; l'Europe n'aura pas de repos jusqu'à ce qu'elle se soit assimilé ce monde longtemps hostile, alors l'unité humaine s'accomplira. Cette immense révolution a son point de départ dans la féodalité. Il y avait donc à côté de l'esprit de diversité, des tendances vers l'unité. Cela est si vrai, que le moyen âge vit une tentative d'unité, moitié politique, moitié religieuse, par la papauté et l'empire. Le christianisme est inséparable des Germains, ce sont deux éléments qui se supposent l'un l'autre et qui se complètent réciproquement.

N° 5. *Le catholicisme*

I

Les peuples anciens poursuivaient l'unité par la voie de la guerre, et la monarchie universelle réalisa dans de certaines limites le rêve des conquérants. Mais cette unité, produit de la force, était fondamentalement viciée. Il n'y a d'unité véritable que celle qui repose sur l'union des âmes, et ce qui unit les âmes, ce sont des sentiments communs. C'est cette unité que le christianisme a l'ambition d'établir. Il se dit en possession de la vérité absolue; or la vérité est une, indépendante des circonstances extérieures comme des opinions humaines : émanation de Dieu, elle a toujours été, elle sera toujours et partout la même. Si les hommes étaient imbus de cette croyance, leur union aurait une base inébranlable; elle embrasserait toutes les intelligences, elle fonderait la société spirituelle. La prétention du christianisme ne va pas au delà de l'union des esprits; il abandonne le monde

politique à ses divisions. Mais il est évident que si l'idéal chrétien se réalisait, la société temporelle finirait par être l'image de la société spirituelle. Dès maintenant, la chrétienté forme une grande république; la religion, en liant les hommes par une foi commune, leur a donné des sentiments communs; de là une civilisation commune qui est une préparation à l'unité du monde.

Le christianisme est aussi entreprenant que la race germanique, nous dirions volontiers aussi aventureux. Religion universelle, il ne connaît pas les entraves, ni les barrières que créent l'isolement et la division du monde féodal. Au milieu de ces siècles de ténèbres, où le voisin semble ne pas connaître son voisin, l'esprit universel de la religion se fait jour, l'homme du Nord est en relation avec l'homme du Midi : lien des âmes, tout-puissant bien qu'invisible. L'Église est animée du même esprit d'unité que la religion. Au onzième siècle, la société civile paraît s'immobiliser dans les liens de la féodalité. A la même époque, tout est vie et mouvement dans la société religieuse. L'Église se réforme. Conciles sur conciles se réunissent. Les légats du pape parcourent l'Occident; ils imposent la volonté de Rome au clergé, en prenant appui sur les peuples. La papauté parvient à constituer le pouvoir spirituel, après une lutte qui remue l'Europe jusque dans les plus obscurs villages. Organe de Dieu, elle va prendre en main le gouvernement des choses spirituelles tout ensemble et diriger les affaires de ce monde.

Nous disons que l'esprit de l'Église est aussi aventureux que celui de la féodalité. Rien de plus naturel. Ne sont-ce pas des hommes du moyen âge qui deviennent moines, abbés, évêques et papes? L'Église ne connaît ni maîtres, ni serfs; elle se recrute dans toute la chrétienté, elle fait appel à toutes les intelligences. Les serfs et les seigneurs mouraient là où ils voyaient le jour, quand l'esprit remuant de la race germanique ne les emportait pas hors du cercle borné de leur existence. Dans le sein de l'Église, le mouvement d'une immense société qui ne tient aucun compte des barrières nationales, ressemble à l'esprit d'aventure. La vie des prélats est aussi agitée que celle des chevaliers, les solitaires ont parfois une carrière plus vagabonde que les guerriers.

A vrai dire, les moines ont tort de s'appeler solitaires ; ils sont

en relation avec le monde entier. Il y a divers ordres religieux, ils se constituent en congrégations qui couvrent le sol de l'Europe; les innombrables monastères qui s'élèvent partout, comme par enchantement, se rattachent à quelques centres. Quand l'impulsion était donnée par un saint personnage, le mouvement prenait une force immense. Saint Bernard communiqua cette vie à l'ordre de Cîteaux; il possédait 500 abbayes en 1152; un siècle plus tard, il en comptait 1,300; il n'y avait pas un pays en Europe, où il n'y eût un couvent de Cîteaux. Il en résulta que les moines étaient, à la lettre, citoyens du monde. Ainsi s'explique ce fait aussi singulier que caractéristique, qu'un moine, écrivant une histoire universelle au milieu des forêts de la Normandie, connaissait mieux le nord de l'Europe que les plus illustres historiens et géographes de l'antiquité.

L'Église réalisa dans son sein l'unité la plus vaste, la plus absolue dont l'histoire fasse mention. Elle est dans la main du pape, tous les intérêts de la chrétienté se concentrent à Rome. On dirait que la domination romaine se perpétue; c'est toujours la ville éternelle qui gouverne les peuples. Les évêchés et les ordres religieux sont sous les ordres immédiats des papes; les légats, comme jadis les proconsuls, régissent les provinces de cet immense empire. De tous les pays chrétiens, des clercs et des laïques affluent à Rome; la cour du pape est le tribunal suprême, auquel tous les plaideurs recourent. Le souverain pontife intervient dans les affaires politiques comme dans les affaires religieuses; pour mieux dire, la religion et la politique se confondent. Il n'y a pas un grand événement de l'époque féodale auquel la papauté ne soit mêlée, elle est le centre où tout aboutit.

L'unité est aussi absolue qu'universelle. Grégoire VII ne veut pas que les Slaves célèbrent l'office divin dans leur langue; il s'inquiète des moindres différences dans la liturgie qui séparent les Arméniens de Rome; il veut qu'ils suivent en tout ce qui se pratique dans l'Église romaine : remplacer l'huile par le beurre dans le saint chrême est à ses yeux une grave dissidence, il n'en souffre aucune. Grégoire représente la grandeur de l'unité catholique, mais aussi ses dangers. Il embrasse l'univers dans sa pensée, mais il faut que l'univers obéisse à sa pensée : c'est l'unité absolue avec sa rigueur de fer. Si l'idéal s'était réalisé, il n'y aurait plus

eu une ombre de liberté, ni par conséquent de vie dans l'humanité, la doctrine qui prétendait constituer le genre humain dans l'unité l'aurait tué. Heureusement que la force manqua aux papes; ils cherchèrent un appui dans les empereurs. De là l'unité du moyen âge par le pape et l'empereur, mais l'empereur devint un rival de la papauté, et l'unité se brisa.

II

L'empire est un legs de l'antiquité païenne. Une idée chrétienne vint se joindre à l'idée antique. C'est la papauté qui rétablit l'empire, en posant la couronne impériale sur la tête de Charlemagne; elle lui donne pour mission de protéger le saint-siége et l'Église. Mais, en devenant chrétien, l'empire n'abdique pas sa nature guerrière. C'est donc un mélange d'idées contraires qui forme l'empire d'Occident : il s'appelle *saint*, comme étant le bras armé de l'Église : il s'appelle *romain*, et comme tel il est un prétendant à la monarchie universelle. Ce n'est guère qu'une prétention. L'empereur n'a de pouvoir qu'en Allemagne, mais l'absence d'hérédité, et la rivalité des princes sont une cause de faiblesse irremédiable. Il porte encore la couronne de fer, mais pour l'obtenir, il faut qu'il la conquière; chaque couronnement est une guerre, et à peine le vainqueur a-t-il passé les Alpes, que les Italiens oublient qu'ils ont un empereur. Il est aussi roi de Bourgogne, mais c'est une royauté purement nominale. Plus chimériques encore sont les États feudataires, la Pologne, la Hongrie, le Danemark, l'Angleterre et la France. L'Occident ignore qu'il a un monarque auquel il doit obéir.

Si l'empire joue un rôle dans l'histoire, c'est comme élément de l'unité catholique. Nous l'avons déjà rencontré dans le cours de cette *Étude*. Le vrai souverain du moyen âge féodal, c'est le pape. Il n'y a point de seigneurie, il n'y a pas de hameau où son pouvoir ne soit reconnu. C'est, il est vrai, un pouvoir spirituel dans son principe; mais, si le pape a la suprématie spirituelle, sa souveraineté doit aussi embrasser le temporel, car la souveraineté ne se partage pas. Organe de l'Église, le pape menace de fonder une monarchie qui devait embrasser le monde entier, puisque le monde est appelé à devenir chrétien. Ici se montre la mission

providentielle de l'empire. Les papes l'avaient rétabli pour s'en faire un appui, tandis que, dans les desseins de Dieu, l'empereur était l'ennemi-né de la monarchie pontificale. Il est vrai que l'empire est vaincu, mais la papauté l'est aussi. Pourquoi, vainqueurs dans la lutte contre les empereurs, les papes ne parviennent-ils pas à établir la monarchie à laquelle ils aspirent? C'est que pendant la lutte, les États particuliers ont grandi, et ils ne veulent pas reconnaître de supérieur, pas plus le pape que l'empereur.

En définitive la guerre du sacerdoce et de l'empire aboutit à l'établissement des nationalités, tant il est vrai que les nations sont de Dieu ; ceux-là mêmes qui voudraient les absorber servent d'instruments à la providence pour les constituer. Il reste néanmoins un élément d'unité dans la société européenne ; les peuples, bien qu'indépendants, sont unis par le lien de croyances et d'idées communes : c'est le fruit de la domination de l'Église. Ainsi nous retrouvons toujours les deux principes d'unité et de diversité. L'unité absolue, même dans l'ordre spirituel, est un faux idéal. Sans doute, la vérité est une; mais les hommes, créatures imparfaites, ne la possédent jamais tout entière, c'est une lumière dont ils n'aperçoivent qu'un rayon ; il est bon qu'elle frappe les individus et les nations d'une façon diverse, car si une même foi était acceptée par tout le genre humain, il serait infecté par cela même de l'erreur qui s'y mêle. Plus il y a d'ouvertures pour des conceptions différentes, plus y a de probabilités que la vérité se manifeste sous toutes ses faces. Il faut donc laisser aux individus et aux nations une liberté entière de chercher la vérité à leur guise. Ils se rapprocheront de plus en plus de la vérité, mais chacun par une voie qui lui est propre, et avec des modifications dans les détails qui ne préjudicient point à l'accord sur les principes.

Ce qui est vrai de l'unité spirituelle, est vrai aussi de l'unité temporelle ou politique. Le genre humain n'est destiné, ni à une séparation infinie qui serait la dissolution, ni à une unité de fer qui, tuant toute vie individuelle, amènerait également la mort. Voilà pourquoi Dieu a mis les Barbares en face de l'Église, les uns représentant l'esprit de division et de séparation, l'autre, organe de l'unité. Logiquement le régime féodal aurait abouti à l'individualisme et à l'isolement, et l'Église à une monarchie universelle qui n'aurait laissé aucune place à l'élément d'individua-

lité, de liberté. Les deux principes coexistent, ils se modifient l'un l'autre : il ne fallait rien moins que l'individualisme féodal pour neutraliser la puissance absorbante de l'unité catholique ; et sans l'unité romaine la féodalité aurait risqué de se dissiper en atomes. Grâce à leur concours providentiel, les deux éléments se développent en ce qu'ils ont de légitime, et l'humanité avance vers un idéal qui donnera satisfaction et au besoin d'unité et au besoin de diversité.

N° 6. *La République européenne*

I

La réformation brisa l'unité catholique. C'était une unité à deux têtes, le pape et l'empereur ; elle était moitié religieuse, moitié politique. Les protestants mirent fin à la papauté et par cela même à l'empire. C'était une entreprise gigantesque, et cela ne se fit pas sans de longs combats. Il était impossible que les papes abdiquassent volontairement leurs superbes prétentions ; ils combattirent le protestantisme pour rétablir la domination universelle de l'Église. La guerre de Trente ans et la paix de Westphalie brisèrent définitivement l'unité chrétienne. Est-ce à dire que toute unité disparut de la chrétienté ?

Les défenseurs du catholicisme le disent et le déplorent ; mais c'est s'attacher aux apparences, et ne voir l'unité que là où elle a un organe extérieur, un pape ou un empereur. L'unité étant un élément de notre nature ne peut pas périr. Il y a toujours un mouvement vers l'unité, dans l'Europe moderne, mais il ne se fait plus aux dépens de l'individualité. Bien loin que la paix de Westphalie ait détruit l'unité, elle inaugure l'ère de la véritable unité, de l'unité qui se fonde sur le libre concours des nationalités. On en trouve le premier germe dans cette paix célèbre. Schiller qui a écrit l'histoire de la guerre de Trente ans, se demande pourquoi tant de sang a été versé ? pourquoi tant de cités détruites ? L'illustre poète répond que cette terrible guerre a uni tous les peuples en une seule famille au sein de laquelle règnent la liberté et la paix. A première vue, c'est là une étrange illusion. La paix de West-

phalie ne consacre certes pas la liberté, pas même la liberté religieuse. Elle abaissa la maison d'Autriche, et donna aux princes allemands une indépendance presque souveraine; mais qu'est-ce que cette demi-souveraineté de quelques princes a de commun avec la liberté? Elle établit la paix de religion, mais seulement pour l'Allemagne, encore l'empereur la repoussa-t-il avec obstination dans ses États héréditaires. Quant à la paix que la guerre de Trente ans doit avoir assurée dans le sein de la grande famille européenne, n'est-ce pas une pure chimère?

Cependant quand on porte ses regards vers l'avenir, et que l'on tient compte des idées, on doit reconnaître que Schiller a dit vrai. Oui, la paix de Westphalie a jeté les bases d'une nouvelle unité, bien supérieure à celle du moyen âge, car elle respecte l'élément de diversité. Au moyen âge, l'unité de foi était maintenue par les bûchers, et au besoin par la guerre. C'était tuer la libre pensée, sans laquelle il n'y a pas de liberté. Les papes voulurent détruire la réformation comme ils avaient détruit les hérésies du douzième siècle, par le fer et le feu; ils succombèrent. Qui donc est vainqueur? La libre pensée, et la libre pensée est le principe de la liberté politique. En apparence, la libre pensée aboutit à l'anarchie intellectuelle; mais ce que les partisans du passé appellent anarchie est la manifestation d'un droit inhérent à la nature humaine; l'unité qui n'en tient pas compte serait viciée dans son essence. La diversité n'empêche pas l'unité : témoin toute la création. De même la libre pensée ne sera pas un obstacle à l'harmonie des intelligences, que dis-je? la liberté seule peut la fonder.

Au moyen âge il n'y avait pas de nations, la monarchie du pape et de l'empereur excluait toute souveraineté nationale. C'était l'unité, mais une fausse unité. Après la réformation, les papes, appuyés sur la maison d'Autriche, tentèrent de rétablir l'unité catholique. Les nations résistèrent. Qui l'emporta? La maison d'Autriche fut vaincue, c'est donc le principe des nationalités qui fut vainqueur. Est-ce à dire, comme le prétendent les défenseurs du catholicisme, que la paix de Westphalie détruisit toute unité? L'unité véritable doit donner satisfaction à la souveraineté des peuples, comme à la liberté des individus. C'est cette unité qui se prépare dans l'ère moderne, à partir de la révolution religieuse du seizième siècle. Cela est si vrai que la paix de Westphalie est

célébrée comme la base de l'ordre européen. Elle établit en effet des liens entre tous les peuples de l'Europe. Il est vrai que ces liens furent politiques plutôt que religieux; il est vrai encore qu'ils furent insuffisants pour assurer la paix; la grande famille dont Schiller parle, continua à se déchirer par des guerres cruelles. Cela n'empêcha pas qu'en consacrant le triomphe des nationalités sur la monarchie universelle du pape et de l'empereur, cette paix célèbre a jeté les bases de l'harmonie future des nations. Quittons un instant le terrain des faits pour celui des idées, alors nous verrons que le poète allemand a été prophète. Les idées ne sont-elles pas aussi des faits? Ce sont même les faits le plus considérables, car c'est la pensée qui régit le monde.

II

La république européenne que Schiller prédisait, a fait au commencement du dix-septième siècle l'objet des entretiens de Henri IV et de Sully. Nous connaissons le *grand dessein* de Henri IV par les *Mémoires* de son ministre. La république européenne devait comprendre quinze États, dont six héréditaires, six électifs ou aristocratiques, et trois républiques. Ces États restaient souverains, pour leurs intérêts particuliers; leurs intérêts communs se réglaient par un conseil général, composé de soixante députés, espèce de parlement, dont les membres étaient nommés par chacun des États, en proportion de son importance politique. Il avait pour mission principale de prévenir les guerres et le despotisme; il devait veiller notamment à ce que la tolérance des trois confessions chrétiennes mît fin aux guerres de religion.

Est-ce que la république européenne de Henri IV est une chimère? Au dix-septième siècle c'était une utopie. Mais un grand poète a dit que l'utopie est l'idéal à distance. Rien de plus vrai que ce mot de Lamartine, quand l'utopie est en harmonie avec les lois de la nature. Nous n'entendons pas justifier dans les détails le projet de Henri IV, mais nous disons que les principes sur lesquels il repose sont de beaucoup supérieurs à l'unité catholique. Les papes repoussaient la tolérance comme un crime; Henri IV l'accordait aux catholiques, aux calvinistes et aux luthériens.

Chose remarquable! Les faits ont dépassé l'utopie du dix-septième siècle : la liberté religieuse et la liberté de pensée sont reconnues aujourd'hui comme des droits dont l'homme ne peut être dépouillé, parce qu'ils tiennent à sa nature. L'unité catholique sacrifiait les nationalités. Henri IV et Sully les respectent comme établies par la nature; ils rétablissent la Hongrie, la Bohême, l'Italie dans leurs droits, mais ils veulent que les nations forment une société humaine. Nous laissons de côté l'organisation que Henri IV propose pour cette société; si l'on s'en tient à l'idée, qui oserait dire que c'est une utopie irréalisable? Elle tend à donner satisfaction aux deux principes d'unité et de diversité que Dieu lui-même a déposés dans le genre humain, comme dans toute la création. C'est donc à tort que les historiens ont repoussé la république européenne, comme une idée indigne de Henri IV et de son grand ministre : elle sera un jour considérée comme leur titre de gloire.

Au dix-huitième siècle, ces idées reçurent un nouveau développement. Montesquieu formula les principes sur lesquels repose l'idée de confédération; il le fit avec la netteté qui caractérise l'esprit français : « Cette forme de gouvernement, dit-il, est une convention par laquelle plusieurs corps politiques consentent à devenir citoyens d'un État plus grand qu'ils veulent former. C'est une société de sociétés qui en font une nouvelle qui peut s'agrandir par de nouveaux associés qui se sont unis. » L'auteur de l'*Esprit des lois* marque parfaitement les avantages du gouvernement fédératif : « Composé de petites républiques, il jouit de la bonté intérieure de chacune; et, à l'égard du dehors, il a, par la force de l'association, tous les avantages des grandes monarchies. » Turgot, un des grands penseurs du dix-huitième siècle, si fertile en génies, rechercha les lois qui devaient régir les confédérations, en entrant dans les détails. Ici les difficultés se présentaient en foule : contentons-nous de dire qu'il voulait concilier l'indépendance des petits États avec leur sûreté extérieure. Ce n'était plus une utopie; l'idée avait pris corps dans une république dont les premiers pas annonçaient déjà la future grandeur. Turgot s'inspira de la constitution que les États-Unis allaient se donner. C'est dire qu'il n'oublia pas la liberté. Les termes du problème étaient très bien posés : l'unité devait donner la force, la diversité devait assurer la liberté des individus et l'indépendance des peuples

fédérés. Ces idées ne lui étaient pas particulières, il était l'organe des sentiments qui régnaient dans l'école des économistes.

Le dix-huitième siècle est essentiellement cosmopolite. Il y a un écueil dans cette tendance; elle néglige la patrie, la nationalité, et menace de se perdre dans le panthéisme politique. La philosophie n'échappa pas à ce danger. C'est en Allemagne que le cosmopolitisme prit surtout cette couleur. Les Allemands ont à un si haut degré le sentiment de la personnalité, qu'ils semblent ne pas éprouver le besoin de se rattacher à une société particulière; l'individu et l'humanité leur suffisent; on dirait que le sentiment de la patrie leur manque. Lessing avoue qu'il n'a aucune idée de l'amour de la patrie; le patriotisme lui paraît être un défaut, une faiblesse. C'est dans cet esprit qu'il écrivit ses dialogues sur la maçonnerie. Il dit que la réunion des hommes en sociétés, tout en unissant les individus, est devenue une nouvelle cause de division. En effet, chacune de ces sociétés particulières a son intérêt à part. Il est impossible que ces intérêts divers ne viennent pas en collision. Qu'en résulte-t-il? C'est que le lien que la nature a établi entre les hommes est détruit. L'Allemand ne voit plus un frère dans le Français, mais un ennemi, et les Anglais et les Français se détestent tout aussi cordialement. Voilà le mal. Quel est le remède? Une société du genre humain.

Le cosmopolitisme exagéré trouva un rude adversaire dans Rousseau. Il a une médiocre estime pour la philanthropie qui embrasse tout le genre humain : « Défiez-vous, dit-il, de ces cosmopolites qui aiment les Tartares pour se dispenser d'aimer leurs voisins. » Jean Jacques n'admet pas que l'on puisse être patriote tout ensemble et cosmopolite; ne pouvant concilier les deux sentiments, il donne la préférence à celui qui lui paraît le plus naturel et le plus utile à l'État. « Il est certain, dit-il, que les plus grands prodiges de vertu ont été accomplis par l'amour de la patrie. » Voilà pourquoi Rousseau exalte les Grecs et les Romains aux dépens des peuples modernes : « Quand on lit l'histoire ancienne, dit-il, on se croit transporté dans un autre univers et parmi d'autres êtres. » Rousseau, de son côté, exagère et il se fait illusion sur le patriotisme de Sparte et de Rome. Si on laisse de côté la fiction, on se convaincra que la vertu qu'il célèbre fut le principe de la décadence de l'antiquité. En limitant toutes les

affections de l'homme à sa patrie, les législateurs donnaient une leçon d'égoïsme dont les citoyens ne profitèrent que trop bien. Les descendants des Léonidas furent des propriétaires égoïstes qui ne songeaient qu'à accumuler des biens pour se procurer toutes les jouissances de la vie. A Rome, les vices de l'ancien monde prirent un développement gigantesque. L'antiquité finit par périr sous l'influence de cette passion dissolvante qui, après avoir tout rapporté à la patrie, rapporta tout à l'individu.

III

La philosophie prépara la Révolution. Il faut donc nous attendre à trouver dans le mouvement de 89 le cosmopolitisme du dix-huitième siècle avec ses écueils. La Révolution n'est pas, comme on l'a dit, une révolution gauloise, elle s'adresse à toute l'humanité. De là la guerre de propagande. Elle ne suffit point aux ardents démocrates qui rêvaient une république universelle ; ils se sentaient à l'étroit dans les limites de la France, bien que libre et républicaine; il leur fallait l'univers entier pour patrie. Chose remarquable! c'est un Allemand, membre de la Convention, le baron Anacharsis Clootz, qui se fit l'organe de ces vœux désordonnés. Nous avons dit que le cosmopolitisme qui nie la patrie procède du panthéisme qui nie Dieu. Chez l'*orateur du genre humain* cette filiation est évidente. Anacharsis Clootz niait un Dieu créateur; l'univers, selon lui, n'est pas un ouvrage, c'est l'être universel. Dans cette doctrine, il n'y a plus d'êtres particuliers, individuels. Ne reconnaissant pas de personnalité à l'homme, comment en aurait-il reconnu aux nations? Clootz niait l'idée de nationalité : « La nature ne connaît qu'une seule nation. » Quelle est cette nation unique qui seule a une réalité? C'est le genre humain, c'est à dire l'être universel. Donc il ne doit y avoir qu'une seule république, celle des hommes, et une seule souveraineté, celle du *genre humain*.

C'est au nom de la liberté que Clootz prêchait la république universelle. Singulière illusion! Qu'est-ce que la liberté, sinon les droits de l'individualité humaine, et qu'est-ce que ces droits deviennent dans une doctrine qui nie toute existence individuelle? Vainement l'*orateur du genre humain* proclamait-il la souveraineté

des *hommes*, la puissance souveraine doit prendre un corps, s'appeler comité de salut public, consul ou empereur. Elle doit finir par se concentrer dans un chef militaire, car Clootz prêchait la guerre comme moyen d'arriver à la république universelle, et il n'y en a pas d'autre. Que l'on imagine ce que deviendra la liberté sous un conquérant, comme Napoléon ! Est-ce que la paix et l'harmonie seraient mieux garanties que la liberté? La paix est la seule raison que l'on puisse invoquer pour colorer le rêve d'une république universelle. C'est l'amour de la paix qui a inspiré le Dante ; et Anacharsis Clootz dit aussi : « C'est bien assez de l'égoïsme des individus, sans qu'on affaiblisse le lien social par l'égoïsme des nations. » La paix est sans doute un grand bien, mais ce n'est pas le but, c'est un moyen; le but c'est le libre développement des familles humaines; or, le but ne doit pas être sacrifié au moyen.

Les républicains de 93, presque tous imbus du patriotisme antique, tel que Rousseau l'avait prêché, ne comprenaient rien au panthéisme humanitaire de Clootz. Robespierre le fit exclure des Jacobins : ce fut le premier pas vers l'échafaud. La Révolution répudiait donc la république universelle. Elle ne renonça jamais à l'espoir de voir la liberté se répandre dans le monde entier; mais la France n'entendait pas absorber le genre humain, ni être absorbée par lui. Les plus ardents révolutionnaires maintinrent l'idée de nationalité. « On ne peut pas plus, dit Camille Desmoulins, réduire tous les peuples à un seul gouvernement que toutes les langues à une seule. Sans doute, tous les hommes sont frères entre eux; à ne considérer que leur origine et leur destination, ils ne forment qu'une seule et unique famille. Mais en s'étendant les familles se divisent, et finissent par former des nations diverses de langue, de génie, de mœurs. La nature elle-même le veut ainsi, puisqu'elle crée des climats divers et par suite des habitudes diverses. »

Camille Desmoulins considère la république universelle comme un idéal qui dépasse les limites de l'imperfection humaine : c'est faire trop d'honneur à cette fausse utopie. Ce que l'on regarde comme un idéal ne serait rien moins que la mort de l'humanité. Quel est le but de notre existence? N'est-ce pas le développement le plus complet de nos facultés dans leur variété infinie? Or, ce développement n'est possible que si le monde politique et social

offre un spectacle varié qui éveille des sentiments et des idées différentes. Si tous les hommes parlaient la même langue, si tous avaient les mêmes pensées, la riche variété que le Créateur a répandue dans son œuvre ferait place à une tuante uniformité, et l'uniformité conduirait inévitablement à la médiocrité dont nous voyons l'image dans un ordre fameux. La société des jésuites est une république universelle, elle n'a qu'une âme qui anime mille corps; mais ces corps n'ont qu'une vie factice : ce sont des cadavres vivants, une horrible monstruosité.

IV

Cependant l'unité absolue a séduit de grandes intelligences. Nous trouvons cette idée chez un écrivain qui, après avoir joué un grand rôle dans la réaction ultramontaine, s'est jeté dans le parti démocratique, mais en conservant les sentiments qu'il avait puisés dans le catholicisme. La Mennais est catholique, quand il parle de l'unité : on croirait entendre saint Thomas ou quelque grand docteur du moyen âge. « Toutes les fractions du genre humain, dit-il, gravitent vers une grande unité, qui se constituera tôt ou tard, parce qu'elle est le terme de ses efforts et l'accomplissement de ses destinées terrestres. » Cela est vrai, mais il y a un autre élément dans la nature; qu'est-ce que La Mennais fait de la diversité, du principe de nationalité? Il en parle avec une espèce de dédain. Ce serait violer, d'après lui, l'ordre providentiel que de s'enclore dans l'enceinte étroite des vieilles nationalités, dans un patriotisme exclusif, qui n'est que l'égoïsme de peuple à peuple (1). Nous souscrivons à tout ce que La Mennais dit contre l'égoïsme national. Mais l'individualité est-elle nécessairement l'égoïsme? Il y a une marque de cette individualité qui est tout aussi providentielle que l'unité du genre humain. Aussi haut que remontent nos traditions historiques, nous voyons les peuples divisés par les langues qu'ils parlent. D'où vient que des nations qui appartiennent à la même race, et à la même branche d'une même race, parlent des langues différentes? Quand on recherche l'origine des choses, on aboutit toujours à Dieu. Toutes les causes que l'on

(1) *Lamennais*, Politique à l'usage du peuple. (*Œuvres*, t. IX, pag. 27.

assigne à cette diversité de langage ne sont que secondaires, toutes conduisent à un fait primitif de création. La Mennais reconnaît que la diversité des langues a été un principe de développement, un élément de perfection ; mais l'idée d'unité le domine à ce point qu'il ajoute que le développement des facultés humaines réduira progressivement le nombre des idiomes divers, par la formation de plus vastes unités sociales, unités qui elles-mêmes se fondront un jour dans l'unité du genre humain, dont l'unité de langue sera une conséquence (1). Que deviendront alors ces nuances de pensées, de sentiments, d'images, qui n'ont d'expression possible, d'expression exacte et complète qu'en un seul idiome? La Mennais avoue qu'aucun poète, aucun orateur, aucun grand poète n'est traduisible. Quand donc il n'existera qu'une langue sur la terre, que de richesses perdues! La perfection de l'homme consisterait-elle à s'appauvrir?

L'unité absolue est une idée catholique ; bien loin d'être l'idéal de l'humanité, elle méconnaît un élément essentiel de la nature humaine, la diversité. Il y a donc deux principes qu'il faut concilier, si l'on ne veut pas mutiler la création. Comment se fera cette conciliation? Comment harmoniser deux principes qui semblent s'exclure l'un l'autre? Nous ne croyons pas qu'il y ait une opposition invincible entre le principe d'unité et le principe de diversité, et qu'il faille sacrifier l'un à l'autre : le spectacle de la nature nous montre partout l'unité au milieu de la plus riche diversité. Pour le moment les deux principes se développent simultanément. Il y a un mouvement de nationalité, qui est trop retentissant pour qu'on puisse le nier. Il y a en même temps un mouvement d'unité tout aussi incontestable. La seule question qui reste à débattre est celle de la forme que prendra l'unité humaine, si elle veut, comme elle le doit, respecter le principe de nationalité.

Les termes dans lesquels nous posons le problème, excluent la monarchie universelle ou la république universelle qui nie l'idée de nationalité, ainsi que toute existence individuelle. C'est l'erreur du panthéisme ; nous l'écartons, parce qu'elle heurte évidemment les faits. Comment nier qu'il y ait un élément individuel dans notre nature, alors que la civilisation moderne repose sur

(1) *Lamennais*, Esquisse d'une philosophie, t. II, pag. 226.

le principe des droits de l'individu, droits qu'il tient de la nature, c'est à dire de Dieu? Or, dès que l'individualité humaine est reconnue, l'individualité nationale doit l'être aussi, puisque les nations ont leur principe en Dieu aussi bien que les hommes. Ce rapport entre les nations et les individus nous met sur la voie d'un autre système qui donne satisfaction au besoin d'unité et au besoin de diversité.

Quel est le but que Dieu a assigné à l'espèce humaine? C'est le développement le plus complet des facultés dont il l'a douée. Ce travail est évidemment une œuvre individuelle : c'est l'individu qui se perfectionne, c'est donc le perfectionnement de l'individu qui est le but. On pourrait croire qu'à ce titre il ne doit y avoir que des individus, dont les efforts suffisent pour l'accomplissement de leur destinée. Mais Dieu ne l'a pas voulu ainsi, puisqu'il a aussi créé des individualités nationales. Il y a donc les nations et les individus. Chaque individu se rattache à une nation, et ne se conçoit que comme membre d'une nation. Ce lien est à certains égards un lien de subordination, mais qui ne va pas jusqu'à absorber l'individu dans la société dont il fait partie. Il y a une part dans notre existence qui nous reste propre, il y a un domaine dans lequel l'individu est souverain. La société, loin d'anéantir cette individualité, a pour objet de la sauvegarder, de lui ouvrir un champ libre pour s'y déployer à son aise. C'est en ce sens que nous disons que l'individu est le but et que l'État est le moyen.

Ce qui est vrai de l'individu dans ses rapports avec la société, ne serait-il pas vrai des nations dans leur rapport avec l'humanité? A première vue, on serait tenté de croire que la similitude est parfaite. Les nations sont des individus, douées comme eux de facultés spéciales, ayant comme eux leur mission. Si les individus doivent vivre en état de société pour remplir leur destinée, n'en doit-il pas être de même des nations? N'y a-t-il pas une société du genre humain dont tous les peuples font partie? Et cette société ne doit-elle pas recevoir une organisation analogue à celle des sociétés particulières, que nous appelons États? Chaque nation forme un État; donc toutes les nations réunies doivent former un État qui comprendra l'humanité entière.

Un philosophe dont l'école a l'ambition de formuler la doctrine

définitive sur Dieu et sur l'homme, Krause a le premier, croyons-nous, développé cette idée dans son *Idéal de l'humanité* (1). Depuis lors, la théorie d'un État humain a gagné; les publicistes s'en sont emparés, et parmi eux un esprit éminent, Bluntschli, professeur à Heidelberg (2). Il faut rendre une justice aux écrivains allemands, c'est que leur système n'a rien de commun avec la monarchie ou la république universelle, telle que l'entendaient le Dante ou les révolutionnaires de 93. Ils maintiennent les droits de l'individu en face de l'État, parce que ces droits sont inhérents à sa nature. Par la même raison, ils n'absorbent pas les nations dans l'humanité; ils admettent que les nations ont leurs facultés et leur mission comme les individus, qu'elles ont donc droit à une existence individuelle. Mais l'individualité humaine empêche-t-elle la constitution des nations en États? De même les individualités nationales seront respectées, garanties même, par leur réunion en un État humain. L'État humain n'absorbera pas plus les nations, que l'État national n'absorbe les individus. On donne ainsi satisfaction aux deux principes d'unité et de diversité.

Nous sommes d'accord avec les écrivains allemands sur la nécessité d'une certaine unité dans la vie de l'espèce humaine. Mais faut-il que cette unité soit légale, ou l'unité morale suffit-elle? La question est prématurée, en ce sens que le temps n'est pas venu de lui donner une solution. Comment déterminer les lois qui régiront les nations, alors que ces nations n'existent pas encore? C'est seulement quand le travail de la formation des nations sera achevé, que l'on pourra examiner sérieusement les lois qui doivent régir leurs rapports. Toutefois, la question étant soulevée depuis Henri IV, il faut y donner une réponse. Notre conviction est que l'unité morale suffit pour l'humanité. Nous entendons par là des relations de plus en plus intimes entre les peuples, relations qui seront réglées par voie d'association, c'est à dire par un concours libre de consentement, mais non par voie de subordination légale.

Il faut partir, nous semble-t-il, de ce principe que le dévelop-

(1) *Krause*, das Urbild der Menschheit.

(2) *Bluntschli*, Allgemeines Staatsrecht (3e édition, 1863), t. I, pag. 42 et suiv.

pement de l'individu est le but, que l'unité, de quelque nature qu'elle soit, est le moyen. Or, les moyens ne sont légitimes que s'ils sont nécessaires pour atteindre le but. La question se réduit donc à savoir si l'union de toute l'humanité en un seul État est une nécessité pour l'homme : ne peut-il développer ses facultés que dans un État universel? Nous disons un *État*, et non une société. Dès maintenant la société du genre humain existe, et elle prend tous les jours une plus grande extension. Mais est-il nécessaire que cette société ait une forme légale, comme l'État dans lequel vivent les individus? Sortons du vague de la théorie, et cherchons les raisons qui rendent l'État nécessaire pour les individus. Il y a une première nécessité, sur laquelle il est inutile d'insister, tant elle est évidente, c'est le maintien du droit, de l'ordre public. Eh bien, nous le demandons, ce but n'est-il pas suffisamment atteint par la constitution des États particuliers? Il y a certes des imperfections dans la distribution de la justice sociale, mais ces imperfections disparaîtront par le progrès naturel qui s'accomplit au sein de chaque État; et si les limites des États y apportent des obstacles, il suffira de conventions internationales pour remédier au mal.

On invoque une autre raison en faveur de l'État humain, et en apparence elle est décisive. Les nations sont de Dieu, disons-nous, elles sont nécessaires au développement de l'individu. Dès lors l'humanité ne doit-elle pas être organisée de manière à sauvegarder les individualités nationales? Et faut-il ajouter que dans l'état actuel de désorganisation, les nations n'ont aucune garantie de leur existence? Faut-il rappeler le meurtre de la Pologne? Tandis que si les peuples étaient unis par un lien légal, leur existence serait plus assurée que celle des individus. Il y aura toujours des crimes individuels, mais les crimes sociaux deviendraient impossibles, si l'humanité était organisée de façon à donner à chaque nation une place dans cette grande société. S'il n'y avait d'autre moyen de garantir l'existence des nations que la formation d'un État universel, il n'y aurait pas à hésiter. Mais est-il vrai que, même dans l'état actuel des choses, l'indépendance des peuples soit à la merci de la force brutale? On cite le meurtre de la Pologne. On oublie que ce sont des rois et des impératrices qui l'ont commis. Le crime eût été impossible si les nations

avaient été appelées à décider. Les États, monarchies ou républiques, sont envahissants de leur nature, et partant injustes, violents, usurpateurs. Les nations, quand elles auront atteint leurs limites naturelles, ne songeront plus à s'agrandir, à étendre leurs frontières; la plus simple prudence les arrêterait, parce que dans un attentat contre les nations, leur propre existence serait compromise : vainqueurs aujourd'hui, ne peuvent-elles pas être demain les vaincus? Il ne faut pas rendre les nations responsables des crimes qui ont été commis alors qu'il n'y avait pas de nations. Du jour où les nations seront souveraines de droit et de fait, le meurtre d'un peuple deviendra impossible.

Ce qui a séduit le Dante, Leibniz, et tous ceux qui à leur suite ont imaginé un État universel, c'est que la guerre entre les nations est inévitable, tant qu'elles sont indépendantes, tandis qu'elle serait presque toujours évitée, si elles étaient soumises à une autorité supérieure. Si l'organisation des nations est une nécessité pour assurer l'empire du droit, l'organisation de l'humanité est nécessaire, au même titre, pour maintenir la paix. Nous croyons qu'ici on va trop loin dans l'assimilation des nations et des individus. L'État assure le respect du droit, il prévient les luttes violentes, parce que sa force est telle que l'individu ne peut pas songer à lui résister. En serait-il de même dans un État qui embrasserait l'humanité entière, et qui aurait en face de lui des nations ou des confédérations de peuples? Ici la résistance est possible. Aussi les plus hardis utopistes ne prétendent-ils pas que toute guerre serait prévenue, ils disent seulement que ces luttes sanglantes seraient plus rares, et que si elles devenaient nécessaires, elles ressembleraient à l'exercice régulier de la justice. Si l'État universel n'empêche pas la guerre, comme le fait l'État national, on ne peut plus dire qu'il y ait nécessité de réunir les peuples en un État universel, comme il y a nécessité de réunir les individus en une société organisée.

En effet, la guerre diminue par les progrès naturels de l'humanité. Sans se livrer à des espérances chimériques, on peut croire qu'à mesure que les peuples s'éclaireront et que leur volonté dominera, la guerre ne sera plus qu'un moyen de se rendre justice. Nous aboutissons donc au même résultat. On a dit que la puissance de l'État universel serait telle que toute résistance devien-

drait impossible. Si c'est là l'idéal, nous avouons qu'il nous fait peur, loin de nous séduire. Là où il y a oppression, la résistance est un droit et même un devoir. Or, l'oppression est toujours possible; elle l'est dans les États actuels, elle le sera alors même que les nations seront souveraines, puisque ce seront des hommes, êtres imparfaits et passionnés, qui exerceront la souveraineté. De là la légitimité des révolutions, et à défaut de révolution, la minorité opprimée aurait au moins la faculté de quitter une patrie où l'on ne respecte pas ses droits. Que deviendrait la liberté si la puissance de tout le genre humain était concentrée dans un État qui disposerait d'une force à laquelle les peuples ne pourraient pas résister? Où serait le refuge contre cet État, s'il devenait tyrannique? La paix régnerait dans le monde, mais ce serait la paix de l'empire romain, c'est à dire la servitude. Nous préférons mille fois les vices de la désorganisation actuelle qui rend au moins la résistance possible. Ceci nous paraît capital. Ce n'est pas la paix qui est le but; l'idéal c'est le droit; or toutes les garanties imaginables ne préviennent pas la violation du droit; dès lors il faut laisser une ouverture à la résistance. Mieux vaut la révolution, mieux vaut la guerre, que la paix dont jouissent les troupeaux.

§ 2. Paix et droit

N° 1. *L'antiquité*

L'amour de la paix est un des caractères de la civilisation moderne. Nos goûts sont pacifiques, nos intérêts le sont, et nos sentiments reculent devant l'effusion du sang humain. Il n'en était pas de même dans l'antiquité, la guerre y dominait. Cependant la nature humaine était chez les anciens ce qu'elle est aujourd'hui. Si le sang nous fait horreur au point que nous permettons à peine à la justice de verser le sang des coupables, c'est que la nature nous crie que Dieu a fait les hommes pour qu'ils s'aiment et non pour qu'ils s'entre-tuent. Ce sentiment de l'humanité, fleur exquise de la morale, manquait aux anciens. Toutefois on trouve chez eux le germe des tendances pacifiques qui se développent aujourd'hui avec une

force irrésistible. C'est la religion qui les a inspirées, comme pour témoigner que c'est elle qui fait l'éducation du genre humain.

Moïse ordonne aux Israélites que le sang a souillés de se purifier. Dieu ne permet pas à David de bâtir le temple, parce qu'il est homme de guerre et qu'il a répandu beaucoup de sang; cette gloire est réservée à son fils Salomon, parce qu'il est pacifique. Les Hébreux souffrirent des maux de la guerre plus qu'aucun peuple; ils ne pouvaient voir dans la conquête qu'un fléau, dans les conquérants que les destructeurs des nations; les prophètes les représentent sous la figure de bêtes qui dévorent, brisent et foulent tout. Le peuple de Dieu espérait que le Messie rallierait tous les peuples au culte de Jéhovah, et que le genre humain ne faisant qu'une famille, la guerre cesserait. Cette époque messianique était pour les Juifs ce que l'âge d'or était pour les Gentils; mais il y a cette grande différence, c'est que les premiers ont le regard tourné vers l'avenir. C'est en essence l'idée du progrès.

Le désir de la paix se fit jour, même chez des peuples guerriers; les Grecs, tout en passant leur vie dans les combats, avaient des goûts pacifiques. Déjà dans les poèmes d'Homère, la société n'est plus exclusivement guerrière; des mœurs plus douces révèlent le caractère et la mission civilisatrice de la race héllénique. Les hostilités étaient supendues à l'occasion des jeux olympiques, et l'Élide, où ils se célébraient, devait jouir d'une paix permanente. Cette consécration d'un pays tout entier à Jupiter et à la paix est une idée digne de la religion qui l'a inspirée. On dirait l'âge d'or réalisé, au moins dans un petit coin de la terre, qui partout était souillée du sang de ses habitants. Ce n'était, en réalité, que la prophétie d'un avenir bien éloigné; pour les Grecs, cet idéal n'eut que la durée d'un rêve.

Mais l'idée de la paix, une fois née et entrée dans la conscience générale, sous l'influence de la religion, ne périt plus. La philosophie s'en empara et lui donna des développements remarquables. Sur la question de la guerre et de la paix, Platon s'écarte entièrement des institutions doriennes qui, en général, lui servent de type. Il déclare que celui qui organise la république en vue de la guerre, n'est pas un bon politique ni un sage législateur. C'est en vue du plus grand bien qu'il faut porter les lois, or le plus grand bien d'un État, c'est la paix. Aristote est du même avis. Il avoue

que la plupart des États sont constitués pour la conquête; malgré ce fait universel, il décide que la guerre ne saurait être le but suprême de l'État. De même que pour l'homme la félicité consiste dans la vertu, de même l'État le plus sage sera aussi le plus fortuné, car les éléments du bonheur sont identiques pour les individus et pour la société. Le philosophe trouve étrange qu'un homme d'État ait pu se proposer la conquête pour but; bien loin de procurer le bonheur à sa cité, il lui prépare la servitude : lorsque le législateur lui-même, dit Aristote, ne songe qu'à la domination, chaque citoyen ne pensera qu'à s'emparer du pouvoir absolu. Parole profonde, que l'expérience des siècles a confirmée. Platon n'hésite pas à dire que les conquérants sont les plus injustes des hommes; car la plus grande injustice consiste à attenter à la liberté d'autres États. Le philosophe grec attribue, et non sans raison, l'humeur conquérante des rois de Perse au gouvernement despotique. Encore une profonde vérité, et que tout peuple libre doit prendre à cœur, si la liberté lui est chère.

L'histoire de Rome donne une éclatante confirmation à la doctrine des philosophes grecs. Nés pour la guerre, les Romains identifiaient l'idée de vertu avec celle de courage. Ils firent la conquête du monde, mais à quoi aboutit-elle? Quand ils n'eurent plus rien à conquérir, ils se déchirèrent entre eux dans d'horribles guerres civiles; puis vint le despotisme de l'empire qui leur enleva l'apparence de liberté dont ils avaient joui sous la république. L'empire fut acclamé par la démocratie; ce qui prouve qu'elle ne connut jamais la vraie liberté. Les poètes aussi chantèrent la paix que les empereurs donnaient au monde ensanglanté jusque-là par des guerres continuelles. Depuis le commencement des temps historiques, l'Orient et les Barbares, la Grèce et Rome avaient vécu dans des hostilités permanentes; pour la première fois l'antiquité connut les bienfaits de la paix. On conçoit que les poètes et les philosophes aient célébré un état de choses qui semblait réaliser l'âge d'or. Les Pères de l'Église rapportèrent cet immense bienfait à Jésus-Christ, le prince de la paix. Cependant la paix de l'empire était une fausse paix. Il est vrai que la paix régnait dans l'empire qui comprenait une grande partie de la terre connue des anciens; mais elle expirait aux limites de la domination romaine. La guerre ne cessa pas entre les Romains et les Bar-

bares, il n'y avait entre eux aucun lien de droit ni d'humanité. On ne peut pas même dire que l'empire ait assuré la véritable paix aux peuples qui lui étaient soumis. Car cette paix n'était autre chose que le despotisme des Césars qui mit fin aux sanglantes convulsions de la république. Les citoyens cessèrent de s'entre-égorger. Voilà la paix romaine. Les peuples vaincus cessèrent de vivre dans les combats perpétuels. Mais à quel prix? Au prix de leur indépendance. Ainsi les droits les plus sacrés de l'homme et des nations étaient méconnus, pour assurer la paix, et la paix n'était pas même assurée, car il n'y a pas de paix là où le droit ne règne pas. Or le droit est incompatible avec le pouvoir absolu d'un César.

Voilà comment la première monarchie universelle, digne de porter ce nom, réalisa la paix! Cependant au point de vue de l'antiquité, le spectacle de la paix romaine était une chose admirable, et nous comprenons l'enthousiasme qu'elle inspira aux poètes et même aux Pères de l'Église. La paix imparfaite qui régnait dans un immense empire, donna, dit-on, à l'empereur Probus l'idée d'une paix plus générale : vainqueur des Barbares, il comptait donner la paix au monde entier. C'est le premier projet de paix perpétuelle dont l'histoire fasse mention. Chose singulière! Il fut conçu à la veille de la chute de l'empire, à un moment où les terribles Barbares allaient ouvrir une nouvelle ère de guerre. Jamais l'idéal n'abandonne l'humanité ; elle espère toujours un meilleur avenir. Et Dieu lui aurait donné ces hautes aspirations comme un leurre! Non, c'est l'instinct du progrès, et le progrès n'est pas un rêve, c'est un fait. Il n'y a pas jusqu'à l'utopie de paix perpétuelle qui ne soit un fait, en ce sens que les peuples modernes sont unis par les liens de la fraternité, et qu'ils considèrent la paix comme l'état naturel de leurs relations, tandis que les anciens regardaient la paix comme une exception qui n'existait que lorsqu'elle était stipulée par des traités. C'était dire que la guerre était la loi du genre humain. Eh bien, aujourd'hui la guerre a fait place à la paix.

Avant de quitter l'antiquité, nous citerons un curieux témoignage du progrès des idées. Au dix-huitième siècle, les philosophes firent une guerre à mort à la guerre et aux conquérants. Qui croirait qu'ils eurent un précurseur au sein du peuple-roi? Sénèque fut traduit, commenté, comme un auxiliaire, par d'Hol-

bach, par Diderot; et il était réellement un des leurs. En lisant ses déclamations contre l'esprit de conquête, on croirait lire Voltaire. A ses yeux la guerre est un véritable crime : « On punit les meurtres que les particuliers commettent, s'écrie le philosophe romain. Et que dira-t-on des guerres et de ces massacres que nous appelons glorieux parce qu'ils détruisent des nations entières? On commet des crimes en vertu de sénatus-consultes. » L'antiquité célébrait les conquérants comme des demi-dieux. Sénèque s'élève avec violence contre cette idolâtrie; il flétrit ce que le vulgaire adore : « L'amour des conquêtes est une folie, les conquérants sont des fléaux non moins funestes à l'humanité que les déluges et les tremblements de terre. » Le philosophe ne fait pas même grâce à Alexandre, le plus grand de tous : « Brigand dès l'enfance, destructeur des nations, il estimait comme souverain bien d'être la terreur des hommes.:. »

Nous ne continuons pas cet acte d'accusation, il est injuste. Mais il ne faut pas pour cela condamner le sentiment qui inspire le philosophe romain. L'inspiration était vraie, c'est le cri de l'humanité qui proteste contre la force. Platon déjà avait réprouvé la guerre, et Aristote s'était joint à son maître. Quand ils écrivirent, ils passèrent certes pour des rêveurs. Or, il se trouve que les rêveurs étaient des prophètes. Ce qui n'était qu'un sentiment particuler est devenu une conviction générale. Témoignage éclatant du progrès qui régit le monde.

N° 2. *Le christianisme et les Barbares*

I

Dans l'antiquité la guerre est permanente; les empires s'élèvent et tombent avec une effrayante rapidité. La lutte ne cesse un instant que lorsque les nations sont brisées et réunies sous les lois de la ville éternelle. On croirait que la passion de la guerre ne peut pas aller plus loin. Cependant quand les Barbares arrivèrent, les Romains furent étonnés, épouvantés de leur ardeur batailleuse. Nous ne parlons pas des hommes du Nord chez lesquels c'était une fureur; nous nous en tenons au portrait que Tacite a tracé des Germains. A Rome, le jeune homme est revêtu de la

toge, lorsqu'il a atteint l'âge viril : symbole du génie romain, politique plutôt que guerrier. Le jeune Germain est décoré, en pleine assemblée, de la framée et du bouclier, c'est là sa robe virile; chez les plus braves tribus de la Germanie, il n'est compté pour homme que lorsqu'il a tué un ennemi. Les Germains ne quittent jamais les armes; ils vont armés aux festins, comme aux assemblées de la nation; leurs jeux mêmes sont des danses guerrières. Chez eux le courage est la vertu par excellence, c'est presque le seul devoir. La lâcheté est un crime public, tandis que le meurtre n'est qu'un délit privé : on noie les lâches dans la fange d'un bourbier, le meurtrier paie seulement une composition.

Les Barbares, installés dans l'empire, y établissent un régime qui est en harmonie avec leur génie. La féodalité est essentiellement militaire; c'est la force individuelle qui y règne, elle pénètre même là d'où elle semble devoir être exclue par sa nature : la justice est une guerre; les plaisirs mêmes sont des luttes sanglantes. C'est la marque de l'esprit guerrier qui anime la féodalité : la guerre est son unique occupation, c'est sa fonction sociale. La guerre fut incessante, universelle sous le régime féodal. A Rome aussi, le temple de Janus fut rarement fermé; mais le peuple-roi luttait pour l'empire du monde; c'était le temps des grandes guerres, une bataille décidait du sort d'un empire. Au moyen âge, la guerre devint locale, individuelle, de même que toutes les manifestations du génie germanique. Il en résulta qu'il n'y avait pas un coin de l'Europe qui ne fût le théâtre d'hostilités. Chaque baron avait le droit de guerroyer, et il en usait, comme aujourd'hui tout individu emploie ses facultés dans le travail.

Cette recrudescence de l'esprit militaire n'est-elle pas un démenti donné à la loi du progrès? La force dominant là où avaient siégé les préteurs : n'est-ce pas un signe de la barbarie qui envahit l'Europe féodale? Les apparences trompent. Sous le règne apparent de la force, le droit se développe. L'idée d'un droit des gens est restée étrangère à l'antiquité; preuve que la force y régnait en maîtresse; tandis qu'au moyen âge, si la justice était une espèce de guerre, la guerre aussi était une espèce de justice. Le droit pénétrait donc dans le domaine de la force. En ce sens, la féodalité guerrière est plus près d'une ère pacifique que l'empire, malgré sa paix chantée par les poètes. La guerre se trans-

forme, c'est un moyen d'obtenir justice; comme telle, elle est légitime, et elle ne disparaîtra pas; car la force doit toujours appuyer le droit et assurer son triomphe. Comment l'idée du droit a-t-elle pu se faire jour à une époque où tout semble livré au droit du plus fort? Nous avons déjà répondu à la question. C'est précisément parce que les relations sociales devinrent des relations privées, que le droit s'introduisit là où dans l'antiquité la force seule régnait. On peut donc dire en toute vérité que les Germains ont préparé l'ère de la paix, car la seule paix à laquelle l'humanité puisse aspirer, c'est le règne du droit.

II

Nous ne nions pas les abus de la féodalité. L'individu y était tout-puissant, et l'individu était barbare; de là d'inévitables excès. Mais la providence avait veillé à ce que la barbarie trouvât un pouvoir éducateur. Quand on apprécie l'époque où la race germanique domine, on ne doit jamais faire abstraction du christianisme et de l'Église, car leurs destinées sont étroitement liées. A la vue des scènes de violence qui remplissent le moyen âge, on serait tenté de nier le progrès, bien que l'esprit d'individualité que les Germains apportèrent au monde soit le principe de tous les progrès que le genre humain a réalisés. Mais à côté de la féodalité guerrière et violente, il y avait l'Église pacifique et charitable. Elle fit l'éducation des rudes conquérants. Quand ce travail séculaire est accompli, le progrès éclate avec une évidence telle qu'il est impossible de le nier. Cela prouve qu'il était en germe dans les races barbares, car l'éducation ne donne pas de facultés, elle ne fait que développer celles que Dieu a données à chaque branche de la famille humaine. Voyons quelle fut la part de l'Église dans le mouvement incessant qui entraîne l'humanité vers le terme de sa destinée.

Les hommes sont-ils nés pour se déchirer comme des bêtes sauvages? ou Dieu les a-t-il placés sur cette terre pour qu'ils s'y développent, pour qu'ils deviennent parfaits comme leur Père? Jésus-Christ dont nous venons d'emprunter les paroles, répond à notre question. Les prophètes l'appellent le *Prince de la paix*. Il est vrai que le Christ ne parle point de la paix; il abandonne la terre

à César, mais la perfection qu'il prêche est incompatible avec les passions violentes qui agitent les guerriers et les conquérants. L'esprit de l'Église a toujours été pacifique, même au moyen âge, alors que la société laïque était en proie à la violence, alors que les barons féodaux plaçaient l'idéal de la vie dans les luttes sanglantes. Mettons en regard les chants des poètes et la doctrine de l'Église : l'opposition des sentiments nous dira pourquoi Dieu a envoyé le Christ à la veille de l'invasion des Barbares.

Les barons aimaient la guerre et ils la chantaient, moins pour la gloire et par ambition que pour ses hasards, pour l'exaltation de vie qu'elle produit, et jusque pour les maux qu'elle entraîne. Quand on lit les chants de Bertrand de Born, on croirait entendre un poète scandinave chantant la fureur des combats. « Nous verrons bientôt, s'écrie-t-il, les champs jonchés de débris de heaumes et d'écus, d'épées et d'arçons, de bustes fendus jusqu'à la ceinture. Nons allons voir errer çà et là des destriers (sans cavalier), des lances pendantes aux flancs et aux poitrines; nous allons entendre rire et pleurer, crier de détresse, crier de joie... » La poésie moderne chante le printemps et les harmonies de la nature; quels sont les sentiments que cette saison poétique éveille chez les poètes du moyen âge? « Le printemps, dit un baron troubadour, n'arrive jamais pour moi si beau que quand il arrive accompagné de vacarme et de guerre, de trouble et d'épouvante... »

Tels sont les sentiments de la société laïque, du moins ceux de la classe dominante. Bertrand de Born aimait à exciter à la guerre les rois Philippe Auguste et Richard Cœur-de-Lion. Ils avaient pour contemporain un pape, issu d'une famille illustre : Innocent III va nous dire quels étaient les sentiments de l'Église sur la guerre et la paix. Il écrit au roi de France : « Au moment où Jésus-Christ va accomplir le mystère de la Rédemption, il donne la paix pour héritage à ses disciples, il veut qu'ils l'observent entre eux et la fassent observer par les autres. Ce qu'il dit en mourant, il le confirme après sa résurrection. *La paix soit avec vous :* telles sont les premières paroles qu'il adresse à ses apôtres. La paix est l'expression de la charité qui est la plénitude de la Loi. Qu'y a-t-il de plus contraire à la charité que les dissensions des hommes? Nées de la haine, elles détruisent tout lien d'affection; et celui qui n'aime pas son prochain, aimera-t-il Dieu? Ramener les hommes

à la charité et à la paix, tel est le premier devoir de celui qui, bien qu'indigne, tient la place de Jésus-Christ sur la terre. »

Il y avait dans ces sentiments de charité chrétienne autre chose que l'amour de la paix, il y avait l'esprit de domination qui semble inhérent à Rome, chrétienne ou païenne. Philippe Auguste répondit à Innocent III qu'il n'appartenait pas au souverain pontife de se mêler des différends qui divisaient les princes. Les barons français repoussèrent tout aussi énergiquement l'intervention du pape. Dans sa réponse au roi de France, Innocent revient sur la question de paix et de guerre, au point de vue de la doctrine catholique. La paix, dit-il, est un devoir pour les chrétiens : « N'est-ce pas mériter la mort éternelle que de nourrir la discorde, de combattre les fidèles, de détruire les maisons religieuses, de violer les vierges consacrées à Dieu, de fouler les pauvres et d'appauvrir les puissants, de profaner les églises et de verser le sang humain ? » Ainsi la guerre est représentée comme une des faces du mal. Puisque le pape est gardien de la Loi divine, et qu'il doit veiller au salut des fidèles, il est de son devoir d'empêcher les guerres, source de péchés sans nombre.

L'antinomie entre l'Église et la féodalité paraît absolue : ce que les barons aiment comme l'idéal de la vie, est aux yeux de l'Église une des faces du mal. Il faut savoir gré au catholicisme de sa prédication pacifique; c'était un contre-poids nécessaire aux passions violentes qui agitaient la société féodale. Ces sentiments finirent par pénétrer dans les âmes. Nous avons un ouvrage sur *les droits de ceux qui régissent les cités;* l'auteur est un clerc, contemporain d'Innocent. Il admet la légitimité de la guerre quand elle a pour but de repousser l'injure, mais Dieu punit ceux qui la font par ambition ou par amour des combats. « La guerre est la source de mille maux; la paix, principe de tout bien, relie les hommes par le lien de la charité; à son ombre naissent non seulement l'abondance et la richesse, mais toutes les vertus. » L'Église pratiqua les sentiments qu'elle prêchait; pendant tout le moyen âge, elle ne cessa de faire des efforts pour établir la paix; les rares moments de repos dont jouirent les populations foulées, elles les durent à la trève de Dieu instituée par les conciles pour modérer et restreindre les violences féodales.

Cependant il ne faut pas exagérer l'influence de l'Église. La

réaction ultramontaine en fait un idéal; à l'entendre, la papauté aurait eu pour mission de maintenir la paix dans la chrétienté, elle aurait décidé si les hostilités qui divisaient les peuples chrétiens étaient justes ou injustes; quand le pape déclarait la guerre juste, elle était par cela même légitime, tandis que s'il la déclarait injuste, les princes étaient tenus de lui obéir. Les faits sont loin de répondre à cette théorie. Nous avons entendu Philippe Auguste et ses barons protester avec énergie contre les prétentions des souverains pontifes. Les rois n'en tinrent aucun compte; ils ne reconnurent jamais aux papes le droit d'intervenir dans leurs différends: c'eût été abdiquer leur souveraineté. En réalité l'époque où l'on prétend que la papauté faisait régner la paix fut une époque de guerre universelle, journalière, de tous les lieux et de tous les instants. La guerre était la vie habituelle de la féodalité.

Ceci est le moindre défaut de la paix catholique; c'est un défaut qui tient à l'impuissance de la papauté. Il y a des vices plus profonds et plus irremédiables parce qu'ils sont de l'essence de la paix telle que le catholicisme la conçoit. C'est une paix entre chrétiens, elle a pour fondement la foi et pour principe la charité. Or la foi est un élément de division, de haine, de guerre, et la charité même divise les croyants et les non-croyants au point qu'elle légitime les guerres les plus odieuses. Dans cet ordre d'idées, les infidèles sont des ennemis, contre lesquels la guerre non seulement est un droit, mais un devoir. De sorte que la paix catholique fait de la guerre contre les infidèles un devoir. Pour que la paix régnât dans le monde chrétien, il faudrait qu'une même religion unît tous les peuples de la terre; or la religion universelle, telle que le catholicisme la conçoit, est une impossibilité radicale, parce qu'elle tue toute vie individuelle, et tout droit de la conscience. Il en résulte que la paix ne peut pas même régner au sein de la chrétienté. Toute dissidence devient une cause de guerre, et d'une guerre à mort : la foi n'admet pas la transaction.

Cela prouve que la paix ne peut pas reposer sur la foi. Les faits abondent malheureusement pour l'attester. Au moyen âge, le christianisme était en état d'hostilité contre tous ceux qui s'écartaient de la foi révélée ou qui l'ignoraient. Les chrétiens et les juifs, bien qu'ils procèdent de la même tradition, étaient ennemis irréconciliables, parce que les juifs avaient mis à mort le dieu des

chrétiens. On sait de quelle haine les fidèles poursuivaient la race d'Israël, pour le plus inexpiable des crimes, si ce n'était le plus impossible : spoliation, torture, mutilation, mort violente, tel est le sort de tout un peuple au sein de la paix chrétienne. Les chrétiens entre eux se détestent tout aussi cordialement, pour la moindre dissidence sur un point de foi. Faut-il rappeler les croisades contre les hérétiques et la guerre plus cruelle, plus odieuse que l'Église leur fit dans les tribunaux de l'inquisition? Quant aux infidèles proprement dits, ceux qui sont en dehors de l'unité chrétienne, l'Église les poursuit également par le fer et le feu : pendant deux siècles la chrétienté tout entière se jette sur les Sarrasins, pour les exterminer ou pour les convertir. Ajoutez à ces causes de guerre l'ambition de l'Église, qui se fonde aussi sur la foi. Pendant que les chrétiens versent le sang à flots en Asie pour conquérir le tombeau de leur Dieu, l'Europe est ensanglantée par la longue lutte de l'empire contre ceux qui s'intitulent les vicaires du Christ.

On croirait que la charité doit inspirer la foi. Il n'en est rien, c'est au contraire la foi qui vicie la charité. Rappelons les faits puisqu'on les nie. Le christianisme abhorre le sang, et cependant il devient une *religion armée*, ce sont les termes de la Règle des templiers. Rien de plus sanguinaire que leur religion. Ils jurent qu'ils défendront les mystères de la foi par la force des armes. Ils consacrent leurs mains à répandre le sang des infidèles : ce sont les paroles d'un pape. Cette guerre n'aura de fin que lorsque les ennemis de Dieu seront exterminés. Nous lisons dans la Règle des templiers : « On dit du lion qu'il va cherchant qui il dévorera; de même les chevaliers du Temple doivent toujours et partout poursuivre les infidèles et les faire disparaître de la surface de la terre. » Saint Bernard, homme de charité, proclame que les ordres militaires sont la plus admirable des institutions. Donner la mort n'est pas un péché pour les chevaliers du Christ, c'est une action glorieuse. Ils sont les ministres de Dieu pour exercer ses vengeances : « Le Fils de Dieu aime de recevoir le sang de ses ennemis, il est glorifié dans la mort de ses ennemis. »

La paix, c'est le droit. Que devient le droit dans la paix catholique? L'Église applaudit à la conversion sanglante des Saxons. Elle prêta son appui aux guerres dans lesquelles la foi ou sa

domination étaient intéressées. Au douzième siècle, les Anglo-Normands, race envahissante, s'établirent en Irlande, sans autre droit que celui du plus fort; Henri II s'adressa au saint-siége pour donner à la violence la couleur de la justice. Les papes comblèrent d'éloges l'entreprise du roi anglais : « Dieu, disent-ils, lui tiendra compte des efforts qu'il fait pour propager le christianisme ». Est-ce que les Irlandais étaient païens? Non, mais ils montraient un esprit d'indépendance incompatible avec la domination romaine; il s'agissait donc, non de les convertir, mais de les faire entrer dans l'unité catholique. Cela suffit pour que les conciles confirment le droit du roi d'Angleterre sur l'Irlande : ils ordonnent au clergé et au peuple d'être fidèles au vainqueur, sous peine d'anathème. C'est la papauté qui a inauguré la plus épouvantable tyrannie qui ait jamais pesé sur une nation.

Faut-il encore demander ce que devient le droit dans la paix chrétienne? Le droit entre individus suppose que leur personnalité est reconnue; de même le droit entre nations implique leur liberté et leur indépendance. Si au nom de la foi, ou au nom de l'Église, on peut assujettir les peuples il n'y a plus de droit. Au onzième siècle, les guerriers se joignent aux missionnaires pour convertir les Prussiens. Les infidèles opposèrent une résistance obstinée, héroïque. Au treizième siècle la lutte devint acharnée. Innocent, un des grands papes du moyen âge, occupait le trône pontifical. Va-t-il prendre parti pour le droit contre la violence? « Les populations païennes, dit-il, sont dans la servitude de la corruption, il faut les élever à la liberté des enfants de Dieu. » Ce langage mystique aboutit à asservir des populations indépendantes. L'ordre teutonique n'avait d'autre droit sur les Slaves que celui qu'il tenait d'un acte émané du pape et de l'empereur qui concédaient l'un et l'autre ce qui ne leur appartenait pas. Au treizième siècle, Urbain IV donna au roi de Bohême toutes les terres des infidèles dont les habitants seraient convertis au christianisme par son ministère. Qu'est-ce que ce droit, sinon celui de la force?

On connaît la bulle fameuse d'Alexandre VI qui partagea le nouveau monde entre les Espagnols et les Portugais. Il faut nous y arrêter un instant, ne fût-ce que pour rétablir les faits altérés par les ultramontains. L'histoire risque de devenir un faux systé-

matique entre les mains des écrivains orthodoxes, et le but des faussaires est d'asservir l'humanité. En les combattant, nous luttons pour la liberté, partant pour le droit et la paix. Le pape loue la piété de Ferdinand et d'Isabelle; il dit que les rois catholiques ont été à la découverte de terres nouvelles, pour convertir leurs habitants à la foi chrétienne. Afin de favoriser ces pieux desseins, Alexandre VI leur fait don des pays qu'ils ont découverts, en traçant la célèbre ligne de démarcation du pôle arctique au pôle antarctique. Ainsi le pape fait donation d'un monde dont lui-même ignorait l'étendue. En vertu de quel droit? Il faut entendre la proclamation des conquérants, c'est un commentaire authentique de la bulle. Le roi d'Espagne apprend aux habitants du nouveau monde que Dieu a constitué saint Pierre chef et maître du genre humain; le Seigneur veut que tous les hommes lui obéissent. Alexandre VI, successeur de saint Pierre a fait la concession des îles et de la terre ferme de l'Océan aux rois de Castille. Si les Américains reconnaissent le pape comme souverain de l'univers et le roi comme seigneur de ces îles, ils seront exempts de servitude; sinon ils seront traités comme des sujets rebelles. Ainsi, de l'aveu des conquérants, la bulle du pape est leur titre à la domination de tout un nouveau monde. N'est-ce pas sanctifier le brigandage parce qu'il s'exerce au nom de Dieu? C'est dire que la foi ne connaît pas de droit; et l'Église, organe de la foi, ne le connaît pas davantage. Dès lors la paix n'est qu'un vain mot.

III

Est-ce à dire que la religion chrétienne ne soit pas un principe de paix? Il y a un autre christianisme que celui des papes, c'est celui de Jésus-Christ. Les réformateurs eurent l'ambition de revenir au christianisme primitif; mais la tendance était si vague qu'elle admettait mille interprétations diverses. Il y a des protestants orthodoxes dont la foi ne diffère guère de celle de Rome. Calvin, le pape de Genève, est d'accord avec le cardinal jésuite Bellarmin. Ils admettent l'un et l'autre la légitimité de la guerre, quand elle a une juste cause; et quand la guerre est juste, la conquête l'est aussi. Il y a des sectes chrétiennes plus libres, qui condamnent la guerre, comme contraire aux maximes de l'Évangile. Pour les

Sociniens ces maximes sont des lois, ils les prennent au pied de la lettre. Il est évident que l'Évangile ainsi interprété est inalliable avec la guerre et la conquête. Quand dans le célèbre sermon de la Montagne, Jésus-Christ commande le pardon, par opposition avec la Loi ancienne qui permettait la vengeance, il est certain qu'il s'adresse à la société aussi bien qu'aux individus. Donc la guerre est en opposition avec la doctrine chrétienne. En vain dirait-on que le Christ ne prononce pas le nom de guerre : en faisant une loi de la charité, ne réprouve-t-il pas la guerre plus énergiquement que s'il s'était borné à condamner l'effusion du sang? On invoque la légitimité du droit de défense, on fait appel à l'amour de la patrie. Socin demande à ces mauvais chrétiens s'ils ignorent que les disciples du Christ n'ont pas de patrie sur cette terre? Y a-t-il un intérêt quelque grand qu'il soit, fût-ce celui de l'existence, que l'on puisse opposer à un commandement de Dieu?

Il y a des sectes qui s'attachent à l'esprit de l'Évangile, plus qu'à la lettre. Dans cet ordre d'idées, il est encore plus évident, que la guerre est inalliable avec la religion du Christ. Jésus dit : « Ne résistez pas au méchant; » et la guerre repousse la force par la force. Jésus dit : « Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore la gauche; » et la guerre rend coup pour coup. Jésus nous dit d'aimer nos ennemis; la guerre les poursuit par le fer et le feu. Celui qui conciliera ces choses, aura concilié le Christ et l'Antechrist, le bien et le mal. Les quakers, la plus pacifique des sectes chrétiennes, avouent que, par le droit de la nature, il est permis de se défendre, mais ils demandent aux partisans du droit naturel, s'ils ignorent que la mission du chrétien est précisément de vaincre la nature.

La tendance du protestantisme moderne est de ramener la religion sur la terre, de la sécülariser en quelque sorte, en donnant satisfaction aux besoins légitimes de la nature, au lieu de la contrarier. De ce point de vue, il est impossible de nier la légitimité des guerres défensives. Les plus avancés parmi les écrivains protestants l'admettent. Mais ils s'élèvent avec d'autant plus d'énergie contre la guerre d'ambition et de conquête. Chose remarquable, c'est un penseur chrétien, un protestant libéral qui, le premier, a répudié le droit de conquête. Grotius ne l'avait repoussé que si la guerre est injuste. Locke le condamne alors même que la guerre

serait juste. Ceux qui ont été conquis ou leurs descendants n'ont, il est vrai, aucun juge sur la terre auquel ils puissent appeler. Eh bien! qu'ils appellent au ciel, qu'ils appellent jusqu'à ce qu'ils aient recouvré le droit de leurs ancêtres. Channing et Parker sont plus violents; ils flétrissaient la guerre comme un sanglant outrage aux principes du christianisme (1) : ou la religion du Christ est fausse, disent-ils, ou la guerre doit être réprouvée comme antichrétienne (2). C'est à peine s'ils excusent la guerre pour la liberté.

La charité chrétienne est un écueil, aussi bien que la foi révélée; elle conduit à négliger le droit; or, le droit est la base des sociétés humaines. Comme le droit peut être violé, la défense est un devoir. La guerre a donc sa légitimité, quand la force est mise au service du droit. Ceux qui s'inspirent de la charité, risquent de considérer la paix comme un idéal et de lui subordonner même le droit. Non, la paix n'est point le but, elle n'est que le moyen. C'est le droit qui doit être notre idéal, et le droit est identique avec la liberté. Cette face de la vie est restée jusqu'ici trop étrangère au christianisme. Les protestants avancés ont donc raison de séculariser la religion; cela ne veut pas dire que la religion ne doive se préoccuper que des intérêts de ce monde; cela veut dire que rien de ce qui touche l'homme ne doit lui rester étranger.

N° 3. *La royauté et la philosophie* (3).

I

Nous rentrons dans le domaine de la réalité, et le monde réel est bien loin de l'idéal chrétien. Jusqu'à la Révolution française, c'est la royauté qui domine, et les rois sont absolus. Or, qui dit despotisme, dit négation du droit. Et quand le droit n'est pas respecté dans la constitution des États, comment le serait-il dans les rapports internationaux? Louis XIV est le despotisme incarné; il

(1) *Channing*, Discourse before the congregationus ministers of Massaschusets. Boston, 1816 : « The grossests outrage on the principe of christianity. »

(2) *Parker*, sur la Guerre. (*Werke*, überselzt von *Zielhen*, t. II, pag. 60-80.)

(3) Voyez mon *Etude sur la Politique royale*.

avait un profond mépris pour le peuple : « L'assujettissement, dit-il, qui met le souverain dans la nécessité de prendre la loi de ses sujets, est la dernière calamité où puisse tomber un homme de notre rang. » Le grand roi fait plus que mépriser la nation ; il nie son existence. A ses yeux, le roi représente la nation entière, tandis que chaque particulier ne représente que lui-même. Le roi seul a une existence réelle, la nation n'existe pas, elle ne fait pas corps, elle réside tout entière dans le prince. Voyons les conséquences de cette doctrine. Le roi est maître de la vie de ses sujets, c'est son bien, il en peut user et abuser. Maître de leur vie, il l'est à plus forte raison de leurs propriétés. Louis XIV dit à son petit-fils : « Vous devez être persuadé que les rois sont seigneurs absolus et ont naturellement la disposition pleine et entière de tous les biens qui sont possédés par les gens d'église ou par les séculiers. »

Louis XIV se considère comme le maître des personnes et des biens de ses sujets : l'État est son domaine. Où est le propriétaire qui ne cherche à s'arrondir et à s'étendre? Louis XIV écrit au maréchal de Villars : « S'agrandir est la plus digne et la plus agréable occupation d'un souverain. » La guerre qu'il fit aux Provinces-Unies peut être comparée à la lutte du loup contre l'agneau : c'est le plus fort qui accable le faible. Écoutons ce qu'il dit de cet exploit dans ses *Mémoires historiques :* « Je jouissais pleinement de ma bonne fortune et de ma bonne conduite qui m'avaient fait profiter de toutes les occasions que j'avais trouvées d'étendre les bornes de mon royaume aux dépens de mes ennemis. » Ailleurs il ajoute comme une espèce de morale de cette première campagne contre l'Europe coalisée : « Un cœur bien élevé est difficile à contenter, et ne peut être pleinement satisfait que par la gloire. »

Ainsi Dieu a créé le genre humain pour le plaisir et pour la gloire des rois; car Dieu est complice de l'ambition royale : « Les victoires, dit Louis XIV, sont l'élection et le suffrage du ciel même, quand il a résolu de soumettre les autres puissances à une seule. » Louis XIV est le type de la vieille royauté; ce que le grand roi dit dans la naïveté de son égoïsme, tous les princes le pensent. Nous citerons quelques témoignages qui sont curieux : « Jadis, disait Charles-Gustave, roi de Suède, Dieu daignait parler aux rois par des prophètes ou des visions; aujourd'hui il nous fait

connaître ses desseins par les circonstances favorables où il nous place pour étendre nos frontières aux dépens de nos voisins; en profitant de ces occasions, nous ne faisons qu'obéir à la volonté divine. » Tel est l'évangile des rois ; c'est celui des Mandrin et des Cartouche. La comparaison n'est pas de nous, elle vient d'un grand prince. Frédéric II mérite le titre de grand, que l'enthousiasme de ses contemporains lui a décerné, mais ce n'est certes pas pour son respect du droit. Veut-on savoir quels étaient ses droits sur la Silésie? « La Prusse était un *royaume*, dit-il ; c'était un *germe d'ambition* qui devait fructifier tôt ou tard. Il y avait de la *gloire* à décider qu'elle était une monarchie véritable. Ajoutez à cela une armée toute prête à agir, des fonds tout trouvés, et peut-être l'envie de se faire un nom. » L'occasion, cette providence des rois, le sollicitait à prendre les armes. « Si je m'en prévaux, dit Frédéric, on dira que j'ai l'*habileté* de me servir de la supériorité que j'ai sur mes voisins. »

On voit que le droit et le pouvoir absolu sont inalliables, alors même que celui qui l'exerce s'appelle Frédéric II. L'histoire de la politique royale est celle de la force : au plus fort l'empire du monde! Il est arrivé que de puissantes monarchies, après avoir lutté sur tous les champs de batailles de l'Europe, ont voulu mettre fin à leurs sanglantes querelles; comme gage de leur réconciliation, elles s'unissent par le mariage. Pour prévenir le danger d'une domination trop vaste, elles stipulent, il s'agit de la France et de l'Espagne, que l'infante et Louis XIV renonceront à la couronne d'Espagne. On emploie les paroles les plus sacramentelles, les clauses les plus étroites pour rendre ces renonciations irrévocables, on les confirme par serment. Eh bien! tout cela n'est qu'une comédie. Ceux qui font les renonciations, comme ceux qui les imposent, ne croient pas à leur efficacité! Ils parlent de bonne foi et d'honneur, et ils savent que ces engagements sacrés ne sont que de vains mots! Ils invoquent Dieu, et tout en l'invoquant, ils se disent qu'ils l'invoquent en vain, que tout ce qu'ils font est une mauvaise plaisanterie.

Voilà la politique royale, politique sacrilége, car elle subordonne les intérêts et les droits, non seulement d'un État, mais de tous les États, de l'humanité entière, à l'égoïsme princier. Dès lors, le droit devient un vain mot, c'est la force seule qui règne.

Le droit ne régnera que lorsque les nations exerceront la souveraineté. En 1789, la France mit fin à l'antique royauté; c'est l'inauguration d'une ère nouvelle. « Les rois s'en vont, » dit Chateaubriand; il n'en reste plus que de pâles ombres; ils se disent les organes de la souveraineté des peuples. Il ne faut pas trop s'y fier. L'égoïsme est de l'essence de la royauté, elle cherchera toujours à faire dominer ses petits intérêts, ses petites passions. Il faut qu'elle fasse place aux peuples. Dès maintenant, elle n'est qu'un rouage dans une machine. La machine sera perfectionnée et elle se passera d'un engrenage qui entrave parfois sa marche.

II

La politique royale, telle qu'elle règne au dix-huitième siècle, offre un spectacle désolant : des guerres incessantes, le mépris des nationalités, la mauvaise foi. Pour nous réconcilier avec notre destinée, laissons là les faits et entrons dans le domaine des idées. Nous disons que ce sont les idées qui gouvernent le monde. Le dix-neuvième siècle se termine par une révolution qui détruit le vieil édifice de la force, et élève une société nouvelle sur le fondement du droit. L'humanité est-elle passée subitement de l'empire de la force au règne du droit? Amis et ennemis répondent que c'est la philosophie qui a préparé la Révolution : c'est, à notre avis, son plus beau titre de gloire. Suivons le progrès qui s'accomplit dans les idées : c'est assister à l'enfantement d'un nouveau monde.

Jamais il n'y a eu une opposition plus éclatante entre les faits et les idées qu'au dix-huitième siècle. Tandis que Louis XIV sacrifie la grandeur de la France à la grandeur de sa race, un contemporain du grand roi dresse le plan d'une confédération européenne, qui a pour but d'assurer la paix. Le nom de l'abbé de Saint-Pierre est devenu proverbial pour désigner les esprits plus généreux que solides qui se plaisent à imaginer des utopies impraticables. Nous serions tenté de lui faire un autre reproche, c'est de s'être laissé dominer par l'empire des faits, alors que son projet de paix perpétuelle est une protestation contre les faits. Esprit médiocre et étroit, il n'a pas vu les immenses difficultés que soulève son projet de paix perpétuelle; de là il est arrivé qu'au

lieu d'aider au progrès des idées pacifiques, il leur a imprimé un cachet de ridicule, et il a compromis l'idée d'association par les fausses applications qu'il en a faites. Cependant il y a dans ses rêveries une idée juste qui les sauvera de l'oubli, parce que l'avenir lui appartient, c'est l'idée du droit.

Pourquoi les peuples recourent-ils sans cesse aux armes, pour vider leurs différends, tandis qu'on ne voit pas les individus prendre le fusil pour décider leurs procès? Le droit est maintenu entre les particuliers, parce qu'ils sont réunis en société; ils sentent qu'il leur est impossible de résister aux forces sociales réunies dans les mains de l'État. Si la guerre de tous contre tous a fait place au droit par l'établissement des sociétés civiles, il faut aussi qu'elle cesse entre les peuples par la formation d'un État suprême, composé des différents États souverains. Réunir les hommes en société, pour maintenir le droit entre eux, et laisser les peuples dans ce qu'on appelle l'état de nature, c'est compromettre le droit, pour mieux dire, c'est le rendre impossible; car si on prévient des guerres particulières, on en allume de générales qui sont mille fois plus funestes et qui sont un obstacle permanent à l'établissement du droit parmi les hommes. Il faut donc compléter l'œuvre de l'association, en l'étendant aux peuples.

Mais comment unir les princes, et comment les empêcher de se détacher de la confédération, quand ils croiront que leur intérêt particulier est en opposition avec l'intérêt général? Saint-Pierre répond que l'avantage qu'ils trouveront dans son projet, les tiendra unis, et que la puissance de la ligue sera telle que ceux qui voudraient s'en détacher ne le pourraient pas. C'est ici que l'utopiste subit, sans qu'il s'en doute, l'influence de la politique royale. La ligue, dit-il, garantira à chacun de ses membres la possession de tous les États qu'il possède actuellement. Elle les garantit, et contre les chances des guerres étrangères, et contre les troubles intérieurs. Ainsi la ligue du bon abbé aurait immobilisé l'Europe dans l'état où elle se trouvait au dix-huitième siècle. Singulier moyen d'établir le droit, que de maintenir l'œuvre de la violence et de la mauvaise foi! Car ce sont là les armes qui avaient servi aux princes pour fonder et étendre leurs États. Saint-Pierre garantit les princes contre les révolutions aussi bien que contre les guerres. Et si le despotisme royal pousse les peuples à bout?

Si le monarque s'appelle Louis XV, et emploie les revenus publics à peupler le Parc-aux-cerfs ? La révolution de 89, dans le système de l'abbé, aurait été étouffée dès son berceau. Que seraient donc devenus la liberté et le progrès?

L'abbé de Saint-Pierre avait bien posé le problème : assurer le règne du droit entre les peuples. Mais il ne s'aperçut pas que pour assurer le respect du droit dans les relations internationales, il fallait avant tout établir le droit dans l'intérieur des États. Pour cela une révolution était nécessaire. Les philosophes la préparent. Il y a un sentiment qui domine chez tous les écrivains du dix-huitième siècle, c'est l'amour de l'humanité. Voltaire dit de lui-même qu'il a toujours eu dans le cœur l'amour du genre humain, qu'il ose dire que cet amour fait son caractère : à l'exemple du grand Fénelon, écrit-il, j'ai embrassé tous les hommes dans mon amour. Est-ce de l'orgueil? de la fatuité? Non. Il n'y a qu'une voix parmi les contemporains pour répéter avec Frédéric II : « Tout un monde respirera bientôt cet amour du genre humain que votre heureuse impulsion a fait germer en lui. » Catherine II appelait Voltaire l'avocat du genre humain.

C'est ce sentiment qui lui inspire ses incessantes attaques contre les conquérants. Il flétrit la guerre comme le plus grand des crimes : « Faibles et insensés mortels que nous sommes, qui raisonnons tant sur nos devoirs, nous faisons sans cesse retentir nos temples de reproches et de condamnations... Et quelle voix s'est jamais élevée contre ce crime si grand et si universel, contre cette rage destructive qui change en bêtes féroces des hommes nés pour vivre en frères, contre ces déprédations atroces, contre ces cruautés qui font de la terre un séjour de brigandage, un horrible et vaste tombeau? » Voltaire appelle les conquérants d'illustres meurtriers; il les met sur la même ligne que les flibustiers et les voleurs de grand chemin. Il ne prêche pas la paix universelle, son bon sens l'empêche de tomber dans les illusions de l'abbé de Saint-Pierre. Mais il fait la guerre à la guerre telle que les princes la faisaient. « Si le ciel la permet, dit-il, c'est pour la liberté. »

L'humanité philosophique est en apparence identique avec la charité chrétienne. On n'a pas manqué d'accuser les philosophes d'avoir volé ce sentiment à l'Évangile. Nous ne nions pas que la philosophie ne procède du christianisme, quand elle prêche la

paix comme la loi naturelle des hommes. Grande est toutefois la différence entre l'humanité des philosophes et la charité des chrétiens. Aux aveugles partisans du passé nous rappellerons que la charité a fait dresser des bûchers, que la charité a allumé des guerres dites sacrées, que la charité a été invoquée pour pousser aux horribles massacres de la Saint-Barthélemy. C'est que la foi vicie la charité, et cette foi étroite répute ennemis tous ceux qui sont en dehors de l'Église. Sous l'empire de la charité chrétienne, les peuples n'ont cessé de se déchirer comme des bêtes féroces. La philosophie répudie la foi révélée, elle embrasse tous les hommes dans son amour; pour elle il n'y a plus d'ennemis, tous les hommes sont frères, quelle que soit leur croyance. Ce n'est que dans les mains des philosophes que la charité chrétienne est devenue un sentiment universel.

III

La charité ne suffit point pour faire régner la paix. Il y a des intérêts qui n'écoutent pas la charité; il y a des circonstances dans la vie où ce n'est pas la charité qui doit décider, mais un principe plus sévère, la justice. Dans le domaine des relations internationales, la charité s'appelle la paix, et la paix est identique avec l'empire du droit. C'est donc l'idée du droit qui, plus encore que le sentiment de la charité, doit établir la paix entre les peuples. La philosophie du dix-huitième siècle n'est pas exclusivement une prédication d'humanité; elle a pris en main la cause du droit, c'est surtout par là qu'elle a préparé le règne de la paix. Si la force dominait dans la politique royale, c'est que la royauté était absolue, et qui dit royauté absolue, dit négation du droit. Or, au dix-septième siècle, il se trouva encore un évêque, le dernier Père de l'Église, Bossuet, qui écrivit la théorie du pouvoir absolu, et en fondant ce pouvoir sur l'Écriture sainte, il lui imprimait un caractère divin, immuable. La conséquence fatale était la légitimité de la guerre et de la conquête. Pour ruiner la politique de la guerre, il fallait ruiner le pouvoir absolu, c'est à dire remplacer la force par le droit.

Rousseau demande comment la force pourrait jamais engendrer un droit. Le droit implique une obligation correspondante; or

peut-on dire que celui qui plie sous la force, celui qui obéit parce qu'il y est contraint, obéit par devoir? Et s'il n'y a pas de devoir, comment y aurait-il un droit? Si c'est la force qui fait le droit, toute force qui succède à la première, succède à son droit. Qu'est-ce qu'un droit qui périt, quand la force cesse? Le droit du plus fort est donc un droit qui n'a pas de sens. Rousseau applique ces idées aux divers ordres de faits où l'on invoque la force. L'Évangile dit : Obéissez aux puissances. Bossuet ajoute avec saint Paul que toute puissance vient de Dieu. « Je l'avoue, dit Rousseau, mais toute maladie en vient aussi; est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin? » Le despote n'a pas plus de droit qu'un brigand qui me surprend au coin d'un bois. Si je puis me soustraire à son pouvoir, n'en ai-je pas le droit? Bossuet donne à la conquête le même fondement qu'à l'Église, l'Écriture sainte. Écoutons le philosophe : « Le droit de conquête n'a d'autre raison que la loi du plus fort. Si la guerre ne donne pas au vainqueur le droit de massacrer les peuples vaincus, ce droit qu'il n'a pas ne peut fonder celui de les asservir. » Voilà un autre langage que celui de Bossuet : c'est l'esprit de liberté qui souffle au lieu de l'esprit de servitude. De là procède la révolution de 89, et avec elle commence l'ère du droit et de la paix.

IV

La charité, le droit même ne suffiraient point pour établir la paix entre les peuples ; s'il était vrai, comme on l'a cru longtemps que des intérêts contraires les divisent fatalement et à tout jamais, l'hostilité entre eux serait aussi éternelle. Est-il vrai que la guerre puisse jamais être un bienfait pour les peuples? Il y a d'abord un intérêt, le plus grand de tous, qui plaide toujours pour la paix, c'est la liberté. C'est la philosophie qui, la première, a dit aux peuples, par la voix de Rousseau : « Quiconque veut ôter aux autres leur liberté, finit presque toujours par perdre la sienne. » Quand cette vérité aura pris racine dans la conscience générale, la paix sera assurée autant qu'elle peut l'être. Car la liberté, c'est la vie; les nations auront donc un intérêt d'existence à répudier toute guerre d'envahissement.

La paix, ainsi comprise, n'est plus une utopie. Écoutons les

paroles d'un philosophe qui compte parmi les élus de l'humanité. Condorcet célébra les progrès que la Révolution était appelée à accomplir, au moment même où elle demandait sa tête : « Les peuples se ressaisissent du droit de disposer eux-mêmes de leur sang et de leurs richesses ; ils apprendront peu à peu à regarder la guerre comme le fléau le plus funeste, comme le plus grand des crimes ; ils sauront qu'ils ne peuvent devenir conquérants sans perdre leur liberté. Peu à peu les préjugés commerciaux se dissiperont, un faux intérêt mercantile perdra l'affreux pouvoir d'ensanglanter la terre, et de ruiner les nations, sous prétexte de les enrichir. Les guerres entre les peuples, comme les assassinats, seront au nombre de ces atrocités extraordinaires qui humilient et révoltent la nature.

On le voit : la paix a fait du chemin depuis Saint-Pierre ; le bon abbé oubliait les droits des peuples, il oubliait la liberté, il ne tenait aucun compte des mauvaises passions des hommes. Les espérances de Condorcet ont un caractère plus grave. Ce n'est plus aux rois qu'il s'adresse, c'est aux peuples ; et il prouve que leurs plus chers intérêts sont en faveur de la paix. Les intérêts matériels, l'industrie, le commerce jouent un grand rôle dans le monde. Condorcet a raison de dire que, loin de diviser les peuples, ils les unissent. C'était une vérité nouvelle, un immense progrès sur des préjugés séculaires. Pendant dix-sept siècles, le christianisme avait vainement prêché aux hommes qu'ils sont frères, cela ne les empêcha pas de vivre dans un état permanent d'hostilité, et d'ériger cette hostilité en doctrine. Montaigne, en disant que le dommage de l'un faisait le profit de l'autre, était l'organe d'une opinion générale. Cette vérité paraissait si évidente qu'elle passa en axiome ; on considérait les États qui avaient des intérêts contraires comme naturellement ennemis. Cependant ces nations était chrétiennes. La fraternité, la charité ne suffisaient donc pas pour établir la paix entre les peuples, aussi longtemps que l'intérêt les divisait.

Le commerce et l'industrie ont longtemps nourri les haines nationales, et armé les peuples les uns contre les autres. Il n'y avait qu'un moyen de tarir cette source de guerres incessantes, c'était de prouver que l'opposition des intérêts industriels et commerciaux était une erreur. C'est ce que firent les économistes. Ils

posèrent comme principe qu'il y a solidarité nécessaire d'intérêts, non seulement d'homme à homme, et de province à province, mais encore de pays à pays. Citons les belles paroles de la Rivière : « Il n'est aucune classe d'hommes dont l'intérêt particulier, quand il est bien entendu, ne fasse partie de l'intérêt général, ou plutôt, dont l'intérêt particulier, pour être bien entendu, ne doive être parfaitement d'accord avec l'intérêt commun des autres classes. Plus vous creuserez cette réflexion, plus vous trouverez que l'ordre de la nature ramène à l'unité toutes les sociétés particulières; que pour les intérêts, les hommes sont tous associés par une nécessité naturelle et impérieuse à laquelle ils ne peuvent se soustraire; qu'il est dans cet ordre immuable qu'ils soient tous utiles les uns aux autres, qu'ils jouissent les uns par les autres. »

Un écrivain anglais prêta la rigueur du raisonnement à ces idées nouvelles. Adam Smith ruina définitivement les vieux préjugés sur la balance du commerce; par là il devint le vrai fondateur de la fraternité humaine. Il est évident que, dans cet ordre d'idées, les guerres sont des folies qui ruinent le vainqueur aussi bien que le vaincu. De là les tendances pacifiques qui caractérisent le dix-neuvième siècle. La paix est aujourd'hui le besoin général des peuples; l'activité industrielle et productive remplace l'activité destructive et guerrière. Tant que les intérêts étaient considérés comme hostiles, et que l'industrie resta dans l'enfance, la paix devait paraître et elle était réellement la plus irréalisable des utopies. Maintenant elle est mieux qu'un idéal, elle devient une nécessité. Quand les nations auront de grandes masses de produits à échanger, quand elles seront liées par de nombreux intérêts, quand elles seront solidaires de fait, comme elles le sont de droit, la guerre deviendra impossible, ou du moins ce sera une de ces rares exceptions qui viennent troubler la vie, comme les maladies.

N° 4. *La Révolution* (1).

I

On accuse la Révolution d'avoir bouleversé l'Europe en foulant aux pieds toute espèce de droit. Il faudrait prouver d'abord qu'il y avait un droit avant 89. N'était-ce pas la force qui régnait dans toute sa brutalité? Faut-il rappeler que Frédéric II qualifiait les rois ses frères de Mandrins et de Cartouches? Et l'acte auquel lui-même prêta la main, le partage de la Pologne, n'est-il pas un brigandage digne des héros de grand chemin? Cependant ce crime se consomma sans qu'il y eût une protestation de l'Europe monarchique. Ceux qui pensent que les peuples sont la propriété des rois, peuvent reprocher à la Révolution d'avoir dépouillé les propriétaires de leurs droits légitimes. Mais en face des nations, les rois n'ont pas de droit. La Révolution a, au contraire, essayé de fonder les relations internationales sur leurs vraies bases, le respect des nationalités et la souveraineté des peuples. Loin d'avoir détruit le droit, c'est elle qui l'a inauguré.

Le despotisme régnait sous l'ancien régime, et le despotisme n'est autre chose que l'abus de la force. Que fit la Révolution? Elle mit fin au despotisme royal, et le remplaça par la souveraineté du peuple. Réalisant le droit dans la constitution intérieure de l'État, elle devait aussi essayer de le réaliser dans les relations des peuples. Si le despotisme et la conquête se tiennent, la liberté et la paix, l'égalité des citoyens et l'indépendance des nations se tiennent également. Nous lisons dans un rapport fait à la Convention au nom du comité de salut public, par Cambacérès : « La diplomatie d'une république ne connaît de droits que ceux des nations. Pénétrés des grands principes de l'indépendance des peuples, de la réciprocité, de l'égalité des droits et des devoirs entre les sociétés politiques, vous rassurerez les nations sur leur sûreté intérieure et extérieure. On ne vous accusera pas d'alimenter les fureurs de la guerre. La république triomphante veut la paix, elle la

(1) Voyez les témoignages dans mon *Etude sur la Révolution*.

voudrait universelle, telle qu'elle pût à jamais assurer le repos et le bonheur du monde. »

Liberté, égalité, tels sont les principes de 93 comme de 89. C'est pour la première fois que ces mots sacrés se trouvent dans le langage de la diplomatie. En accréditant un ambassadeur auprès de la république de Genève, le comité de salut public déclara que la république ne reconnaissait d'autres règles que celles de la justice et de l'égalité entre les nations. C'est la sainte alliance des peuples chantée par Béranger, le poète de l'humanité. C'est à la Révolution qu'appartient l'initiative de ce droit nouveau. Si la paix est possible entre les peuples, elle ne peut reposer que sur ce fondement. Aussi un des premiers actes de l'Assemblée constituante fut-il de déclarer que la nation française renonçait à entreprendre aucune guerre dans la vue de faire des conquêtes, et qu'elle n'emploierait jamais ses forces contre la liberté d'aucun peuple. Ce décret est unique dans l'histoire ; il vaut la peine de s'y arrêter.

Chose remarquable! Ce ne sont pas des révolutionnaires qui proclamèrent les premiers ces idées généreuses, ce sont les chefs de la haute noblesse. Jadis elle ne se croyait d'autre mission que de guerroyer. Qui l'a convertie à des sentiments de paix? La philosophie. C'est le langage des philosophes que le duc de Lévis et le duc d'Aiguillon portent à la tribune. Ils proclament que la guerre n'est légitime que lorsqu'elle est défensive; ils répudient le prétendu droit de conquête; ils le nient. Tous les partis qui divisaient l'Assemblée furent unanimes sur cette question. Elle discutait sur le droit de paix et de guerre. « On demande, dit un curé, si la nation doit déléguer ce terrible pouvoir au roi : il faudrait rechercher d'abord si les peuples eux-mêmes ont ce droit. Une nation n'a pas plus le droit d'attaquer une autre nation qu'un individu d'attaquer un autre individu. Ce principe doit être sacré pour les peuples libres. Que toutes les nations soient libres, comme nous voulons l'être, il n'y aura plus de guerre. » Les idées de l'abbé de Saint-Pierre, longtemps raillées comme une irréalisable utopie, vont être formulées en lois. Volney propose de déclarer que l'Assemblée regarde l'universalité du genre humain comme ne formant qu'une seule et même société, dont l'objet est la paix et le bonheur de tous et de chacun de ses membres.

Les hommes de 89 n'étaient pas des rêveurs. Ils avaient une

raison décisive pour aimer la paix et pour redouter la guerre. Que deviendrait la liberté au milieu des orages d'un bouleversement général? Il nous faut avant tout la paix extérieure, disait Mirabeau. Le grand orateur n'était pas un esprit chimérique ; c'est parce qu'il idolâtrait la liberté, qu'il s'attacha avec force aux espérances de paix. « Le temps viendra sans doute, s'écriait-il, où le genre humain ne fera qu'une seule famille. » Mirabeau ne se faisait certes pas illusion au point de croire que ces vœux allaient s'accomplir; mais il aimait à s'élancer dans l'avenir et alors il prophétisait une ère pacifique : « Il n'est pas loin de nous peut-être ce moment où la liberté, régnant sans rivale sur les deux mondes, réalisera le vœu de la philosophie, absoudra l'espèce humaine du crime de la guerre et proclamera la paix universelle. Alors le bonheur des peuples sera le seul but des législateurs, la seule gloire des nations. Alors les passions particulières, transformées en vertus publiques, ne déchireront plus par des querelles sanglantes les nœuds de la fraternité qui doivent unir tous les hommes. Alors se consommera le pacte de fédération du genre humain. »

Ce temps était bien plus loin que Mirabeau ne le croyait. Au début de la Révolution, la paix était impossible. La Révolution n'était-elle pas la guerre en essence? la guerre contre le vieux monde, incarné dans la royauté, dans l'aristocratie, dans le clergé? Mais alors même que la guerre éclata, furieuse, universelle, les hommes de la Révolution n'abandonnèrent pas leurs espérances pacifiques. Nous ne parlons pas des Girondins qui déclarèrent la guerre à l'Europe. Les Montagnards n'aimaient pas la guerre; Robespierre en fut l'adversaire constant; il voulait consolider la république en France, et il pressentait que la guerre en serait le tombeau. Quand l'Europe entière se coalisa contre les régicides, la Convention se défendit avec une énergie sauvage; de la défense elle passa bientôt à l'attaque. Victorieuse, elle n'oublia pas les principes de paix que la Révolution avait proclamés dès son début. Le 28 ventôse an III, le ministre plénipotentiaire du duc de Toscane se présenta devant la Convention : c'était le premier prince qui eût reconnu la République. Quels furent les sentiments que ce triomphe éveilla dans les représentants de la nation? Le président déclara que l'indépendance était la seule conquête à laquelle le peuple français aspirait. Être libre, telle était sa volonté ; respecter le

gouvernement de ses voisins, tels étaient ses principes. « Il n'est pas enivré de ses succès; s'ils lui sont chers, c'est qu'ils seront les précurseurs et les garants de la paix de l'Europe et du bonheur de tous les peuples. Les hommes ne sont pas faits pour se déchirer entre eux, mais pour s'aimer et travailler ensemble, par un échange de services, à se rendre heureux. »

Napoléon même, l'homme de guerre par excellence, resta fidèle, au moins dans son langage, aux principes de 89. A peine installé, le premier consul écrivit au roi d'Angleterre la lettre célèbre où il traite de vaine grandeur le désir des conquêtes, où il dit que la paix est le premier des besoins, comme la première des gloires. C'était le vœu de la nation, lasse des agitations révolutionnaires, et lasse d'une guerre qui n'avait plus de but, du moment que son indépendance n'était plus menacée. Le premier consul l'avoue dans la proclamation qu'il fit lors de la reprise des hostilités : « Vous désirez la paix, dit-il; le gouvernement la désire avec plus d'ardeur encore; ses premiers vœux, ses démarches instantes ont été pour elle. Le premier consul a promis la paix, il ira la conquérir à la tête de ses guerriers. Il jure de ne combattre que pour le bonheur de la France et le repos du monde. Il arrachera l'humanité tout entière au fléau qui la dévore depuis tant d'années! »

L'Assemblée constituante, en renonçant à toute conquête, comprenait que la paix ne serait assurée que par le règne du droit, que le seul moyen de l'établir était de respecter l'indépendance de tous les peuples. Ces principes étaient aussi ceux du gouvernement consulaire. On lit dans un rapport fait au Corps législatif cette belle déclaration : « La nation française n'a entrepris la guerre que pour le maintien de son indépendance et la jouissance des droits que la nature a donnés à tous les peuples. Cette indépendance que la nation réclame pour elle, elle la reconnaît dans les autres peuples. » L'empire prend la place du consulat; premier consul ou empereur, Napoléon est toujours le même; il est né conquérant, mais son langage est celui de la paix. Le minitre des cultes proposa d'établir une fête pour célébrer l'anniversaire du couronnement et de la bataille d'Austerlitz. Quand on lit son rapport, on croirait entendre un orateur de 89 : « Le héros de la France est le pacificateur de l'Allemagne et le bienfaiteur de l'humanité. » Les actes ne sont guère d'accord avec les paroles.

N'importe, les principes que Napoléon ne cesse d'invoquer sont la condamnation de sa politique envahissante : « Son cœur est péniblement affecté, dit-il, de la prépondérance constante qu'obtient en Europe ce génie du mal, occupé sans cesse à traverser les desseins qu'il forme pour la tranquillité de l'Europe. » Qui était ce génie du mal? Napoléon accusait l'Angleterre. L'histoire accuse l'empereur; elle dit, avec l'écrivain qui a presque idolâtré le grand conquérant, « qu'il était dévoré de l'ambition la plus démesurée qui ait jamais pris naissance dans le cœur d'un enfant de la fortune. »

Napoléon n'est pas le seul coupable; le vrai coupable, c'est la politique royale. L'empereur n'a eu qu'un tort, c'est de répudier la tradition de 89 dont il était l'héritier, pour continuer les envahissements de Richelieu et de Louis XIV, en mettant un génie incomparable au service de l'ambition française. Les rois de la vieille Europe n'auraient pas mieux demandé que de l'imiter; preuve le czar qui se fit son complice à Tilsit, preuve l'Autriche et la Prusse qui ne respectèreut jamais aucun droit, quand il s'agissait d'étendre les limites de leur domination. Nous avons l'aveu du coupable. En 1804, Gentz, le publiciste de la coalition écrit : « Tous les malheurs que l'Europe a éprouvés, tous ceux qui nous attendent encore sont la punition, et, il faut bien le dire, la juste punition de ce que nous avons substitué de misérables vues d'*intérêt personnel* à la cause sacrée du *droit*. » Une année plus tard, une nouvelle coalition se forma contre Napoléon. Le plan que dressa l'Angleterre de commun accord avec les grandes puissances du continent tendait-il à rétablir le régime du droit en Europe? C'étaient à peu près les idées qui l'emportèrent, en 1814, au congrès de Vienne. Nous savons le mépris que l'on y afficha pour le droit des peuples, dont on disposa comme si c'était le bétail d'une ferme : l'expression est de Talleyrand. Les monarques qui s'étaient ligués contre l'ambition démesurée de Napoléon, imitèrent leur maître; ceux qui avaient jeté les hauts cris quand l'empereur annexait Gênes, ou les villes anséatiques à la France, disposèrent de Gênes sans se soucier ni de ses vœux ni de son droit; il n'a pas dépendu de leur bon vouloir que les villes anséatiques ne fussent réunies à la Prusse dès 1805. Quant à l'Italie, il va sans dire que ce n'était qu'une dénomination géographique, sans en excepter le patrimoine

de saint Pierre, ni l'antique cité de Venise. Faut-il ajouter que le meurtre de la Pologne, loin d'être réparé, fut définitivement consommé? Ce n'est certes pas le droit qui régna dans les conseils de la Sainte Alliance; la royauté ne connaît qu'un droit, c'est la force.

II

Nous arrivons à un nouvel acte de la Révolution ouverte en 89. Le mouvement de 48 a échoué; cela ne doit pas nous empêcher de rendre justice aux idées de 89; l'avenir leur appartient, et elles finiront par l'emporter malgré les erreurs et les défaillances des hommes. Parmi ces idées la plus bienfaisante est celle de paix, en tant que la paix est synonyme de droit. Quand les barricades s'élèvent à Paris, le monde tremble. En 48 on pouvait s'attendre à un bouleversement universel; dans les hautes régions, on croyait que c'était la fin du monde. Grande fut la surprise de l'Europe, lorsque le gouvernement provisoire, par l'organe de Lamartine, proclama que la république c'était la paix. Tels étaient depuis longtemps les sentiments de l'illustre poète, devenu homme politique. Ses fautes furent grandes, mais la postérité applaudira aux paroles que nous allons transcrire :

« La guerre, bien loin d'être un progrès dans l'humanité, est un meurtre en masse, qui la retarde, l'afflige, la décime, la déshonore; les peuples qui jouent avec le sang sont des instruments de ruine et non des instruments de vie dans le monde; ils grandissent, mais ils grandissent contre les desseins de Dieu, et finissent par perdre en un jour de justice tout ce qu'ils ont conquis par des années de violence; le meurtre illégitime n'est pas moins crime dans une nation que dans un individu. La conquête et la gloire le décorent mais ne l'innocentent pas; or tout crime national est un fondement faux qui ne porte pas, mais qui engloutit la civilisation. »

Lamartine répudie non seulement toute pensée de conquête, mais aussi toute idée de propagande par la voie des armes. Il dit très bien que la république est une question de progrès et de civilisation : « Un peuple se perd en devançant l'heure de sa maturité, comme il se déshonore en la laissant échapper sans la saisir. » La

république ne s'impose pas par la force; les peuples ne peuvent demander plus de liberté que lorsqu'ils sont capables d'en supporter davantage. Dans cet ordre d'idées, la guerre, fût-ce pour la propagande des principes républicains, est absurde tout ensemble et injuste. « La guerre, dit le manifeste, n'est pas le principe de la république française, comme elle en devint la fatale et glorieuse nécessité en 1792. Entre 92 et 48, il y a un demi-siècle. Revenir, après un demi-siècle au principe de 92, ou au principe de conquête de l'empire, ce ne serait pas avancer, ce serait rétrograder. La révolution d'hier est un pas en avant, non en arrière. Le monde et nous, nous voulons marcher à la fraternité et à la paix. » Le manifeste explique parfaitement que les causes qui en 92 firent déborder la révolution sur l'Europe, n'existent plus en 48. A la fin du dernier siècle, les philosophes seuls voulaient la paix et avec elle le règne du droit. Aujourd'hui, grâce à cinquante années de liberté de penser, de parler et d'écrire, la philosophie est devenue populaire. « La raison, rayonnant de partout, par dessus les frontières des peuples, a créé entre les esprits cette grande nationalité intellectuelle, qui sera l'achèvement de la Révolution française et la constitution de la fraternité internationale sur le globe. » Les principes mêmes que la république a inscrits sur son drapeau conduisent à la paix et au droit entre les nations : « La république a prononcé en naissant trois mots qui ont révélé son âme : *liberté, égalité, fraternité*. Le sens de ces trois mots appliqués à nos relations extérieures est celui-ci : affranchissement de la France des chaînes qui pesaient sur sa dignité; déclaration d'alliance et d'amitié à tous les peuples. Si la France a la conscience de sa mission libérale et civilisatrice, il n'y a pas un de ces mots qui signifie *guerre*. Si l'Europe est prudente et juste, il n'y a pas un de ces mots qui ne signifie *paix* (1). »

Ce manifeste restera; c'est celui de l'avenir. L'avenir est au peuple, et le peuple, c'est la paix. L'idée de paix n'est point celle de quelques penseurs, ce n'est pas le rêve de quelques poètes. Il en a été ainsi dans le passé; mais la philosophie aussi bien que la poésie est une prophétie qui se réalise à mesure que la lumière de la vérité pénètre dans les masses. Dieu veille à ce que les résultats

(1) *Lamartine*. Histoire de la révolution de 1848, t. II. Liv. IX, §§ 7 et 15.

soient d'accord avec la vérité; il veille à ce que les haines nationales s'éteignent, à ce que les peuples se rapprochent pour devenir ce qu'ils sont en essence, les membres d'une grande famille. Le manifeste du 48 ne doit donc pas être considéré comme l'œuvre d'un homme, Lamartine était l'organe de la conscience générale. Lui-même remarque que pour la première fois peut-être dans le monde, la paix est devenue populaire. « Un conquérant ferait aujourd'hui, dit-il, l'effet d'une bête féroce contre qui s'ameuterait le genre humain. » Gloire à Dieu, qui a permis ce progrès à l'humanité (1).

N° 5. *La paix perpétuelle*

I

La philosophie du dix-huitième siècle est la philosophie de la paix : tous les sentiments qui l'inspirent conduisent à la paix, l'humanité, le droit, la liberté. Cependant à la fin de ce siècle pacifique, la Révolution éclate, et à sa suite une guerre qui bouleverse l'Europe jusque dans ses fondements. Il y avait de quoi décourager les philosophes; ne devaient-ils pas croire qu'ils avaient fait fausse route, en proclamant que la paix était la loi du genre humain? Il se trouva, en effet, un prophète du passé qui, déroulant les pages de l'histoire, et les voyant toutes tachées de sang, s'écria que la guerre était éternelle. De Maistre est le type des hommes qui s'attachent à la tradition, au lieu de pénétrer dans les profondeurs de la conscience humaine. Nous opposerons à sa désolante doctrine, celle d'un philosophe illustre. Kant, le penseur solitaire de Königsberg, ne s'effraya point des excès qui souillèrent la Révolution; il ne désespéra point quand il vit que la République se faisait conquérante, après avoir renoncé, dans une déclaration solennelle, à toute pensée d'agrandissement. Il avait salué le mouvement de 89, comme l'aurore d'une ère nouvelle; il resta fidèle à son enthousiasme. Les faits qui semblaient donner un démenti à ses espérances, ne le touchaient guère : il savait que c'est la pensée qui gouverne le monde. Si les principes de 89 sont l'expres-

(1) *Lamartine*. le Passé, le Présent et l'Avenir de la république, liv. II, chap. II, § 2.

sion de la vérité, l'avenir leur appartient, en dépit des faits. Parmi ces principes se trouve la paix ou le droit qui doit régir les rapports des peuples. Kant, sans s'émouvoir du bruit des armes, écrivit, au milieu d'une guerre universelle, un projet de paix perpétuelle. Il y a quelque chose d'admirable dans cette sérénité du philosophe et dans son attachement inébranlable à la vérité. Est-ce une illusion? Écoutons d'abord le penseur allemand (1).

Pourquoi Kant s'est-il épris d'un si vif enthousiasme pour la Révolution? C'est qu'il y voit la réalisation du droit. Que veut la France en 89? Elle a conquis la liberté, et elle entend se constituer comme nation souveraine. C'est l'avénement du principe de l'individualité. L'individu est souverain dans son domaine, la nation aussi est souveraine. Si les nations sont de Dieu, si elles ont droit à l'indépendance, il ne peut plus être question de conquête ni de guerre. Voilà pourquoi Kant applaudit à la France républicaine : pour lui, la république est synonyme de paix et de droit. Kant dit, dès 1795, ce que Lamartine dit cinquante ans plus tard dans le manifeste de 48. A ses yeux droit et paix se confondent. S'il prêche la paix perpétuelle, c'est pour que le droit règne dans le monde entier. Kant prévoit qu'on lui reprochera d'être un utopiste, un rêveur; il ne s'en émeut pas. Partisan décidé du progrès, il sait que l'utopie c'est l'idéal à distance, et que l'idéal finit par se réaliser dans les limites de l'imperfection humaine.

Qu'est-ce qui rendait le projet de Saint-Pierre chimérique et presque ridicule? C'est qu'il voulait établir la paix perpétuelle entre les rois, alors que les rois sont poussés par leur ambition égoïste à la guerre perpétuelle. Comment espérer que le droit puisse régner entre les nations, alors que le despotisme qui est la négation du droit gouverne les États? Il y a là une contradiction logique qui fait de la paix perpétuelle entre les princes une impossibilité absolue. La Révolution mit fin au despotisme, et par là elle rendit la paix possible. Voilà pourquoi Kant l'accueillit avec un enthousiasme qui résista à toutes les déceptions. Comme base de son projet de paix perpétuelle, il veut que tous les peuples aient une organisation républicaine. Le mot de république, dans la doctrine de Kant, ne signifie point une forme particulière de gouvernement.

(1) *Kant*, zum ewigen Frieden.

Pour lui, la république est le règne du droit; elle existe là où la nation est libre et souveraine. Si tous les peuples étaient libres et souverains, le droit serait par cela même assuré entre les nations, et, avec le droit, la paix. Conçoit-on, en effet, que les nations détruisent le droit dans les rapports qui les régissent, alors que le droit est la base de leur existence? Ce serait un suicide, or la passion ou la folie peut pousser un individu à s'ôter la vie, mais une nation tout entière ne devient pas folle. Dès lors la guerre permanente fera place à la paix perpétuelle, du jour où les nations remplaceront les rois dans la direction de leur destinée. Autant l'état de paix est impossible pour les monarchies, autant la paix est naturelle aux républiques.

L'on a dit qu'aucune forme de gouvernement n'empêche les excès des passions humaines. Il y a eu des républiques conquérantes; l'aristocratie paraît être le gouvernement conservateur par excellence, néanmoins la constitution de Rome était aristocratique alors qu'elle marchait de conquête en conquête. C'est donc, dit-on, une espérance chimérique que d'attendre la paix perpétuelle d'une forme quelconque de gouvernement (1). Il est vrai qu'il y avait quelque chose d'utopique dans les idées de Kant, mais ce n'est pas l'idée de paix. Il supposait la république établie dans tous les États, non pas seulement une constitution républicaine, mais l'empire du droit reconnu, organisé. Cette espérance était loin d'être une réalité, en 1795; elle est encore aujourd'hui un idéal qui est bien loin de nous. Mais ce qui n'est point, sera. L'utopie de Kant se réalise sous nos yeux, lentement, comme se font toutes les transformations sociales. Quand ce travail sera achevé, l'œuvre de la pacification aura fait un pas décisif.

Dans la pensée de Kant, il faut encore autre chose que la constitution républicaine des peuples pour établir la paix entre eux. Le philosophe n'est pas utopiste à ce point qu'il croie que les peuples libres soient nécessairement pacifiques : la passion peut les égarer. C'est dire qu'il faut une garantie pour le maintien de la paix. Kant la cherche dans l'association. Il ne demande pas que les nations forment une société universelle, un État qui embrasserait

(1) *Ancillon*, Tableau des révolutions du système politique en Europe, t. I, pag. 13 et suiv.

l'humanité entière, ce serait la monarchie sous la forme de république ; si elle assurait la paix contre toute résistance, elle deviendrait un danger pour la liberté. Kant préfère un moyen moins sûr, mais qui sauvegarde les droits des individus et l'indépendance des peuples : c'est une association libre, sans une autorité de coaction. Il en résultera que la paix sera imparfaite, mais tout n'est-il pas imparfait parmi des êtres imparfaits? Le philosophe compte encore sur un appui plus puissant. Il dit que la nature porte les hommes à la paix. Par là il entend l'action que Dieu exerce sur l'humanité; n'est-ce pas la providence qui rapproche les peuples par les mille liens que créent leurs besoins, leurs intérêts? N'est-ce pas la voix puissante de la nature qui dit aux hommes que s'ils veulent qu'on respecte leurs droits, il faut qu'ils respectent les droits des autres?

II

On le voit, Kant n'a fait que formuler les principes de 89. C'est une grande autorité pour la Révolution d'avoir été consacrée par la philosophie, et c'est aussi un grand préjugé en faveur de la philosophie d'avoir pour elle la voix des peuples, car la voix des peuples est la voix de Dieu. Qui croirait qu'après la philosophie du dix-huitième siècle, après la révolution de 89, il s'est trouvé des philosophes qui ont répudié l'héritage de ce grand siècle, qui se sont inscrits en faux contre la conscience générale! Cousin s'est mis à démontrer philosophiquement que la guerre est nécessaire, qu'elle est un instrument de progrès, qu'elle est éternelle. L'idéal de la philosophie et de la Révolution était la paix perpétuelle; Cousin veut que l'idéal du genre humain soit la guerre. Écoutons un instant le philosophe français; il y a de graves enseignements dans sa fausse doctrine (1) :

La guerre a sa racine dans la nature des idées des différents peuples, qui étant nécessairement bornées, partielles, exclusives, sont nécessairement hostiles, agressives, tyranniques; donc la guerre est nécessaire. Il ne faut pas nous en plaindre, car c'est par la guerre que le progrès s'accomplit. Si la guerre n'est autre chose

(1) *Cousin* Cours de l'histoire de la philosophie, IXe leçon.

que la rencontre violente, le choc des idées exclusives des différents peuples, il s'ensuit que dans ce choc l'idée qui sera plus faible sera détruite par la plus forte, c'est à dire sera absorbée et assimilée par elle; or la plus forte idée dans une époque est nécessairement celle qui est le plus en rapport avec l'esprit même de cette époque. Chaque peuple représente une idée. Le peuple qui représente l'idée le plus en rapport avec l'esprit général de l'époque, est le peuple appelé dans cette époque à la domination. Quand l'idée d'un peuple a fait son temps, ce peuple disparaît, et il est bon qu'il disparaisse; mais il ne cède pas la place sans résistance. De là la guerre. Il faut y applaudir et la glorifier; car elle aboutit à la défaite de ceux qui ont fait leur temps, et qui entravent le progrès de l'humanité.

La conséquence de cette réhabilitation de la guerre est désolante, c'est le fatalisme du succès. Au moyen âge, on disait : *vive qui vainque!* Ce cri, qui est celui de tous les peuples barbares, la philosophie prétend l'élever à la hauteur d'une doctrine. On ne voit ordinairement, dit Cousin, dans le succès que le triomphe de la force. Non, il faut qu'il y ait nécessairement un vaincu, et le vaincu est toujours celui qui doit l'être. Accuser le vainqueur d'avoir abusé de sa force, c'est prendre parti contre l'humanité et se plaindre du progrès de la civilisation. Il faut dire plus : le vaincu est vaincu parce qu'il a mérité de l'être: le vainqueur l'emporte, parce qu'il sert la civilisation, et il la sert parce qu'il est plus moral, parce qu'il est meilleur. De là suit que le signe du grand homme, son caractère propre est qu'il réussit. Quiconque ne réussit pas, n'est d'aucune utilité au monde. Le cardinal Mazarin demandait une seule qualité aux généraux qu'on lui recommandait : est-il *heureux?* Il pratiquait la philosophie de Cousin. Voilà pourquoi les hommes attachent la plus grande gloire aux conquérants qui ont rempli le monde de leurs exploits. Ils se prononcent pour le vainqueur, par ce juste instinct qui leur dit que le parti du vainqueur est toujours celui de la meilleure cause, celui de l'avenir, tandis que le parti du vaincu est toujours celui du passé. Le grand homme vaincu est un grand homme déplacé dans son temps; son triomphe eût arrêté la marche du monde; il faut donc applaudir à sa défaite. Brutus est vaincu, preuve qu'il était le représentant du passé. Auguste est vainqueur, donc il était l'homme de l'avenir.

Démosthène a mis son éloquence au service du droit, de la justice, de la liberté : il a succombé, donc il avait tort. Comment croire qu'un homme qui est battu ait été un grand orateur?

Faut-il réfuter cette justification de la force? relever tout ce qu'il y a de creux sophismes dans ces hautaines formules? Nous préférons laisser ce soin à un apologiste de la force, vrai sophiste, dans le bon comme dans le mauvais sens du mot, c'est Proudhon. Quand on a affaire à un sophiste, il faut se garder de le prendre au sérieux. Qui nous dit qu'il n'y a pas une haute ironie dans les paradoxes de cet écrivain qui aime tant les opinions paradoxales, et qui a trop de bon sens pour croire à ce qu'il dit? Non, Proudhon ne parle pas sérieusement quand il prétend que la guerre est la source de la religion, que les peuples guerriers sont des peuples religieux; que le christianisme est une religion de guerre, et que sans la guerre il n'y a pas de théologie, que partant la guerre est divine. Il se moque de Cousin, il ridiculise la philosophie de la guerre. Proudhon se moque encore de l'Église et des sectes chrétiennes qui toutes invoquent l'assistance du ciel, avant les batailles. « C'est, dit-il, comme si la justice humaine, confessant son impuissance, suppliait la justice divine de faire connaître par la bataille de quel côté est ou sera le droit; en langage un peu plus philosophique, comme si les deux peuples, également convaincus que la raison du plus fort est ici la meilleure, voulaient par un acte préalable de religion, exciter en eux la force morale, si nécessaire au triomphe de la force physique (1). »

On le voit, Proudhon a aussi sa philosophie de la guerre, c'est celle de Cousin, seulement le sophiste y met une logique brutale qui confond le philosophe. La guerre est donc un jugement de Dieu; ce n'est pas assez dire. Les jugements ne font que déclarer le droit, le droit est antérieur à la sentence, le juge ne le crée pas, il l'énonce. Il n'en est pas ainsi de la guerre, elle produit le droit, le résultat de la guerre étant précisément que le vainqueur obtienne ce qu'il demandait, non pas seulement parce que, avant le combat, il avait droit, en raison de sa force présumée, de l'obtenir, mais parce que la victoire a prouvé qu'il en était réellement digne. C'est dire qu'il y a dans la force même un droit qui lui est inhé-

(1) *Proudhon*, la Guerre et la Paix, t. II, pag. 130.

rent; Proudhon l'appelle, dans son énergique langage, le *droit de la force*. Les apologistes de la guerre disent que la force est la garantie nécessaire du droit; ils ne voient pas que, si la force joue un si grand rôle dans les affaires humaines, c'est qu'apparemment ce droit de la force, qu'on n'a pas même le bon sens de reconnaître, est lui-même le point de départ et le fondement de tous les droits. Partant de là, Proudhon met la force la plus brutale, celle des sauvages, au dessus de la prétendue science du droit international. Écoutons notre sophiste : « Pourquoi les nations sont-elles en guerre et font-elles appel à la force? Montesquieu n'en sait rien. Et comment pourrait-il s'en douter? Il ne reconnaît pas le droit de la force. Il cite en souriant, les Iroquois, dont le droit international n'était pas fondé, selon lui, sur les vrais principes. *Mais les Iroquois qui mangeaient leurs prisonniers, et justement parce qu'ils les mangeaient, en savaient plus que Montesquieu sur le droit des gens* (1). »

N'est-ce pas là l'idéal de l'ironie, cette muse favorite de Proudhon?

III

Nous terminons ces *Études* par les paroles que nous avons écrites en commençant la publication de la seconde édition : « Le sentiment du droit s'est singulièrement affaibli depuis une dizaine d'années dans le domaine de la politique. Même en ce qui regarde la constitution de l'État et l'exercice de la souveraineté, le fait a usurpé la toute-puissance; le droit n'est plus qu'un voile pour couvrir la domination de la force et pour lui donner l'apparence de la légitimité. Que sera-ce si nous entrons dans la sphère des relations internationales? Au risque de passer pour un rêveur et un utopiste, l'auteur de ces *Études* se propose de prendre en main la cause du droit : il a la bonhomie de croire que tous les faits du monde sont impuissants contre l'idée du juste. Vainement lui dira-t-on d'ouvrir les yeux pour voir le fait triomphant, il persistera dans la conviction que le triomphe est passager, comme le sont les maladies du corps humain, car la domination de la force et l'affaiblissement de la notion du droit sont de véritables maladies.

(1) *Proudhon*, la Paix et la Guerre, t. I, pag. 245.

Les sociétés reviendront à la santé. Il est de toute impossibilité que le fait l'emporte définitivement sur le droit. Le droit étant de Dieu, tandis que les faits qui le détruisent viennent des hommes, dire que le droit succombe, ce serait dire que les hommes ont détrôné Dieu. Heureusement Dieu est la seule puissance que les fusils les plus perfectionnés n'atteignent point. Peu importe donc la victoire de la force sur le droit; les vaincus peuvent hardiment appeler à l'avenir, l'avenir ne leur fera pas défaut. Mais comme Dieu n'aide que ceux qui s'aident eux-mêmes, il faut maintenir haut et ferme notre drapeau, il faut lutter pour combattre la dangereuse maladie que nous venons de signaler. Du jour où les hommes seront revenus au sentiment du droit, la force aura cessé de régner, car ce sont les idées qui gouvernent le monde. »

Nous avons écrit nos *Études* dans cet esprit. On prétend que l'histoire prouve à chaque page l'empire de la force. Oui, la force règne dans les relations des peuples; mais l'histoire nous montre à quoi elle aboutit. Le monde ancien était réellement fondé sur le droit du plus fort, et la force y était hautement proclamée comme la maîtresse du monde. Qu'arriva-t-il? L'antiquité succomba sous la force. Si nos sociétés modernes n'avaient d'autre appui que la force, elles auraient le même sort. Heureusement il n'en est pas ainsi. Un principe, inconnu des anciens, s'est révélé en 89, le droit de l'individualité humaine. Il a déjà opéré des miracles. Sous son influence, les classes sociales se sont transformées, l'esclavage a disparu; pour la première fois depuis que le monde existe, tout homme est une personne, et a des droits qu'aucune puissance ne lui peut enlever. En même temps que les droits de l'homme ont été proclamés, les droits des nations ont été reconnus. Mais il faudra des siècles pour que ce principe nouveau entre dans les mœurs. Alors seulement le droit régnera dans le monde, et avec le droit la paix.

Dès maintenant un immense progrès s'est accompli dans les relations internationales. Chez les Grecs, le peuple le plus civilisé, le plus humain de l'antiquité, la guerre était l'état naturel des hommes, la paix n'existait qu'en vertu d'une convention. Voilà le vrai règne de la force. Aujourd'hui la paix, et partant le droit est devenu l'état normal du genre humain. Chez les anciens, la force était en réalité un instrument de progrès, elle unissait les peuples.

Aujourd'hui la violence n'est plus nécessaire pour unir les hommes; le développement pacifique des facultés humaines a créé mille liens plus puissants que la force. Est-ce à dire que la force disparaîtra et que la paix sera perpétuelle? On a attaché trop d'importance à l'idée de paix; on y voit un idéal, et on voudrait le réaliser par une organisation unitaire du genre humain. La paix n'est pas plus le bien absolu que la guerre n'est le mal absolu. Certes, la paix est l'état naturel des sociétés, mais elle n'est que l'une des conditions de l'association humaine, c'est à dire un moyen. Gardons-nous d'y voir le but suprême de nos efforts. C'est pour réaliser la paix à tout prix que Hobbes a formulé la théorie du despotisme; c'est pour donner à l'humanité ce bien suprême que le Dante a écrit la théorie de la monarchie universelle, et la monarchie serait aussi le tombeau de la liberté. C'est la liberté qui est le but idéal de notre existence sur cette terre, parce que la liberté est la condition de toute vie, de tout progrès. Liberté individuelle et indépendance nationale, telles sont les bases de l'association humaine. Quand elles seront solidement assises, le règne du droit sera assuré autant qu'il peut l'être. La paix sera-t-elle perpétuelle? sera-t-elle garantie par un lien légal qui soumettra les peuples à une autorité supérieure? Nous avons émis des doutes, mais ce ne sont que des doutes. Qui oserait poser des limites au genre humain? Il n'y a pas de colonnes d'Hercule pour la perfectibilité humaine. Voilà encore un enseignement que l'histoire nous offre. Le progrès n'est pas une théorie, c'est un fait. Notre but, en écrivant ces *Études*, a été de mettre ce fait dans tout son jour. Si nous avons réussi, nous n'aurons pas consacré en vain une vie d'homme à un travail sans relâche. En tous cas nous rendons grâces à Dieu, de ce qu'il nous a permis de l'achever; nous lui rendons grâces de ce qu'il nous a donné la passion de l'étude, comme compagnon de la vie, et comme consolation!

FIN

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 5
§ 1. Dieu immanent dans l'humanité 5
§ 2. Le gouvernement providentiel et la liberté 18
§ 3. Le progrès 30
§ 4. Critique de la philosophie de l'histoire 38
N° 1. Dieu hors de l'histoire 38
N° 2. Le diable dans l'histoire 46

LIVRE PREMIER

DIEU DANS L'HISTOIRE

CHAP. I. La doctrine 53
§ 1. Le gouvernement miraculeux de la Providence. — *Bossuet* 53
N° 1. Notion de Dieu 53
N° 2. Dieu et le peuple élu 58
N° 3. Dieu et les Gentils 64
N° 4. Le fatalisme catholique 71
§ 2. Le fatalisme antique. — *Vico* 75
N° 1. Vico et le christianisme traditionnel . . . 75
N° 2. Les *Ricorsi* 80
§ 3. Le fatalisme du hasard 85
N° 1. L'aveugle hasard. — *Voltaire* 85
N° 2. Sa Majesté le hasard. — *Frédéric II* . . . 91
N° 3. Le hasard détrôné. — *Kant* 95

§ 4. Le fatalisme de la nature 99
N° 1. Le climat. — *Montesquieu* 99
N° 2. La nature. — *Herder*. 115
N° 3. La race. — *Renan*. 133
§ 5. Le fatalisme révolutionnaire. — *Thiers* 153
§ 6. Le fatalisme panthéiste. — *Hegel*. 169
§ 7. Le fatalisme positiviste. — *Auguste Comte* 179
N° 1. Les prétentions 179
N° 2. La grande découverte. 183
§ 8. Le fatalisme des lois générales. — *Buckle* 215
CHAP. II. Les faits 238
§ 1. Dieu dans l'histoire 238
§ 2. L'antiquité. 241
N° 1. L'empire de la force 241
N° 2. La force, principe de civilisation 246
N° 3. La force, préparation du christianisme. . . 257
§ 3. Le christianisme et les barbares 270
N° 1. Jésus-Christ. — Ce que le Christ voulait, ce que Dieu veut 270
N° 2. Les Barbares. — Ce que les Barbares veulent et ce que Dieu veut 282
N° 3. Les Barbares et le christianisme 288
§ 4. La féodalité 299
N° 1. La féodalité et l'idée du droit 299
N° 2. La féodalité et l'Église 305
N° 3. L'empire et la papauté 314
N° 4. Dissolution de la féodalité et du catholicisme. 327
§ 5. La réforme. 340
N° 1. La réforme et le christianisme 340
N° 2. La réforme et la liberté religieuse 343
N° 3. La réforme et la liberté politique 353
N° 4. La réforme et les nationalités 356
§ 6. La Révolution. 360
N° 1. La révolution et la propagande de la liberté. 360
N° 2. Napoléon et la Révolution 365
N° 3. La providence et la justice divine 372

LIVRE II

LE PROGRÈS DANS L'HISTOIRE

CHAP. I. L'individu et ses droits 377
§ 1. La liberté et l'égalité. 377
§ 2. La théocratie et les castes 380
§ 3. L'esclavage et la liberté du citoyen 383
§ 4. La liberté et l'égalité chrétiennes 389
§ 5. La servitude germanique et la liberté féodale . . . 396
§ 6. L'individualisme et le socialisme 402
N° 1. L'individualisme et l'État 402
N° 2. Le socialisme et l'individu 413
CHAP. II. L'individu et ses devoirs 427
§ 1. Progrès religieux 427
N° 1. Y a-t-il un progrès religieux? 427
N° 2. Le christianisme 441
§ 2. La morale 457
N° 1. Y a-t-il un progrès moral? 457
N° 2. Les faits. 460
CHAP. III. Les nationalités et l'humanité. 472
§ 1. Y a-t-il des nationalités? 472
§ 2. L'antiquité. 489
N° 1. Germes des nationalités 489
N° 2. Les monarchies universelles 496
§ 3. Le christianisme et les Barbares 503
N° 1. L'unité catholique. 503
N° 2. La diversité germanique 511
§ 4. La Révolution. 525
N° 1. La politique royale et les nationalités . . . 523
N° 2. La révolution et les nationalités 530
CHAP. IV. Loi des relations internationales 548
§ 1. Fédération ou association 548
N° 1. Diversité et unité 548
N° 2. L'antiquité 553
N° 3. Les Barbares 560
N° 4. La féodalité. 562
N° 5. Le christianisme 567
N° 6. La république européenne 572

§ 2. Paix et droit 585
N° 1. L'antiquité 585
N° 2. Le christianisme 589
N° 3. La royauté et la philosophie 599
N° 4. La révolution 609
N° 5. La paix perpétuelle 616

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket

Acme Libr
Under Pat.
Made by LI

JX
1305
L38
1861
v.17-18
c.1
ROBA